

1127-3  
Revue Internationale d'Ethnologie  
et de Linguistique

159  
**ANTHROPOS**

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

Rivista Internazionale  
d'Etnologia e di Linguistica

\*

Revista Internacional  
de Etnologia y de Lingüística

International Review of Ethnology and Linguistics

Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde

Fundator: P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Herausgegeben vom Anthropos-Institut

Schriftleiter: P. Fritz Bornemann, S. V. D.

Posieux (Freiburg), Schweiz

Band  
Vol. **48. 1953**













Revue Internationale d'Ethnologie  
et de Linguistique

# ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

Rivista Internazionale d'Etnologia e di Linguistica \* Revista Internacional de Etnología y de Lingüística

International Review of Ethnology and Linguistics

Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde

Fundator: P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Herausgegeben vom Anthropos-Institut

Schriftleiter: P. Fritz Bornemann, S. V. D.

Posieux (Freiburg), Schweiz

Band  
Vol. **48. 1953**

XXXII + 1072 Seiten

Mit 16 Tafeln

44 Textillustrationen

8 Karten

XXXII + 1072 pages

With 16 plates

44 figures

8 maps

Reprinted with the permission of the Anthropos-Institut

JOHNSON REPRINT CORPORATION

111 Fifth Avenue, New York, N.Y. 10003

JOHNSON REPRINT COMPANY LIMITED

Berkeley Square House, London, W. 1

Druck: Anton Hain KG, Meisenheim (Glan)



# INDEX AUCTORUM

## Tractatus

Albisetti Cesare : Il villaggio boróro (1 schema, 1 tavola) . . . . .	625-630
Aufenanger Heinrich : Drei Mythen von den Gende in Zentral-Neuguinea	287-289
— — Kampfspeer mit Knochenspitze und Holzschüssel mit schnabelför-	
migem Ausguß vom Wahgi River in Zentral-Neuguinea (2 Fig.) .	977-981
— — Textproben der Nondugl-Sprache (Zentral-Neuguinea) . . . . .	569-577
Berndt Ronald M.: A Day in the Life of a Dieri Man before Alien Contact	171-201
Bornemann Fritz : H. E. Kauffmanns Songs of the Naga Hills . . . . .	613-615
— — In Memoriam : B. A. G. Vroklage S. V. D., 1897-1951 . . . . .	292-295
— — Micro-Bibliotheca Anthropos . . . . .	260-262
Burgmann Arnold : A. Schäfers Vokabular der Chimbu-Sprache in Zentral-	
Neuguinea . . . . .	268-273
— — H. Aufenangers Vokabular und Grammatik der Gende-Sprache in	
Zentral-Neuguinea . . . . .	263-267
— — H. Aufenangers Vokabular und Grammatik der Nondugl-Sprache in	
Zentral-Neuguinea . . . . .	616-620
— — Paulinus von Lörrachs Grammatik der Yap-Sprache in Mikronesien	949-955
Driver Harold E.: The Spatial and Temporal Distribution of the Musical	
Rasp in the New World (2 maps) . . . . .	578-592
Ehrenfels U. R.: Khasi Kinship Terms in four Dialects. . . . .	396-412
Ezanno F. J. † : Quelques proverbes sérérs recueillis à Fadiout (Sénégal)	593-596
Fröhlich A.: Religiöse Anschauungen der Hambukuschu am Okawango im	
nördlichen Südwest-Afrika . . . . .	485-492
Fuchs Stephen : Joseph Schmidts Vokabular und Grammatik der Murik-	
Sprache in Nordost-Neuguinea . . . . .	274-277
Gabain Annemarie v.: Inhalt und magische Bedeutung der alttürkischen	
Inschriften (1 Fig., 1 Taf.) . . . . .	537-556
Gerstner Andreas : Aus dem Gemeinschaftsleben der Wewäk-Boikin-Leute,	
Nordost-Neuguinea (4 Fig., 2 Taf., 1 Karte) . . . . .	413-457, 795-808
Gool Désiré van : Puberteitsriten bij de BaYaka (1 fig., 2 plaaten) . .	853-888
Haeckel Josef : Neue Beiträge zur Kulturschichtung Brasiliens (Schluß)	
(2 Karten) . . . . .	105-157
Heissig Walther : A Mongolian Source to the Lamaist Suppression of	
Shamanism in the 17th Century (2 facsimiles, 1 plate, 1 map) 1-29,	493-536
Hermanns M. : Polyandrie in Tibet . . . . .	637-641
Honigmann John J.: Social Organization of the Attawapiskat Cree Indians	809-816
Hummel Siegbert : Der lamaistische Donnerkeil (Rdo-rje) und die Doppel-	
axt der Mittelmeerkultur (7 Fig.) . . . . .	982-987
Ittmann Johannes : Mond und Monate im vorderen Kamerun . . . . .	389-395
Jensen Ad. E.: Dual-Systeme in Nordost-Afrika . . . . .	737-759
Jettmar Karl : Zu den Anfängen der Rentierzucht : Nachtrag (1 Fig.) . .	290-291

Jungblut Leonhard : On "Wedding Rites among the Bhil of North-Western Central India". Reply to Master's Remarks . . . . .	645-646
Kauffmann H. E.: Reisspeicher der Naga (6 Fig., 1 Taf.) . . . . .	634-636
Lehmacher Gustav : Der Dagde, das Haupt der irischen Götter . . . . .	817-836
Master Alfred : On "Wedding Rites among the Bhil of North-Western Central India". Some Critical Observations on Orthography and Translation . . . . .	641-645
Nachtigall H.: Die erhöhte Bestattung in Nord- und Hochasien . . . . .	44-70
Narr Karl J.: Radiokarbonbestimmungen und Kontrolldaten . . . . .	282-286
— — Zur Frage altpaläolithischer Kulturkreise . . . . .	773-794
Nebesky-Wojkowitz René de : Die Legende vom Turmbau der Lepcha. . . . .	889-897
Nicolas Francis : Textes ethnographiques de la Tamâjeq des Iullemmeden de l'est . . . . .	458-484
Nicolas François J.: Un conte à refrain chanté, des L'éla de la Haute-Volta (A. O. F.) (3 fig.) . . . . .	158-170
Nilles Johann : Einige Ergänzungen zu G. Höltkers Aufsatz „Die Steinvögel in Melanesien“ (1 Fig.) . . . . .	991-992
Ohm Thomas : Die Verehrung des Achipanganya bei den Wamwera (2 Fig.) . . . . .	631-633
Orzack Louis H.: cf. Sebeok Thomas A. and Orzack Louis H.: The Structure and Content of Cheremis Charms (Part Two) . . . . .	760-772
Pauwels M.: Usages funèbres au Ruanda (3 fig.) . . . . .	30-43
Phillipps W. J.: 'Giant Strides' among the Maori . . . . .	990
Pohlhausen Henn : Zum Motiv der Rentierversenkung der Hamburger und Ahrensburger Stufe des niederdeutschen Flachlandmagdalénien . . . . .	987-990
— — Zur Frage nach der Herkunft der Lappen . . . . .	846-852
Rock Joseph F.: Excerpts from a History of Sikkim (1 plate) . . . . .	925-948
Schmidt Wilhelm: N. Pallisen : Die alte Religion des mongolischen Volkes während der Herrschaft der Tschingisiden . . . . .	621-624
— — Sexualismus, Mythologie und Religion in Nord-Australien . . . . .	898-924
Schröder Dominik : Zur Religion der Tujen des Sininggebietes (Kukunor) (Schluß) (1 Tafel) . . . . .	202-259
Sebeok Thomas A.: The Structure and Content of Cheremis Charms (Part One) . . . . .	369-388
— — and Orzack Louis H.: The Structure and Content of Cheremis Charms (Part Two) . . . . .	760-772
Stijn Matthäus van : Vier altertümliche Steinartefakte vom Wahgi River in Zentral-Neuguinea (4 Fig., 1 Karte) . . . . .	971-976
Ulbrich Josef : Brunnengraben in den T'u-men-tzu-Bergen (Provinz Kansu, Westchina) . . . . .	837-845
Vanoverbergh Morice : Religion and Magic among the Isneg . . . . .	71-104, 557-568
Verhoeven Th.: Eine Mikrolithenkultur in Mittel- und West-Flores (6 Fig., 6 Taf.) . . . . .	597-612
Worms Ernest Ailred : Australian Ghost Drums, Trumpets and Poles . . . . .	278-281
— — H. Nekes' and E. A. Worms' Australian Languages (1 map) . . . . .	956-970
— — Petroglyphs at the Headwaters of the Yule and Fortescue Rivers . . . . .	630

### Miscellanea

Bader H.: Die Reifefeiern bei den Ngada (Mittelflores, Indonesien) . . . . .	656
Baranger P. et Filer M. K.: De l'action protectrice des colliers dans la malaria aviaire. Essai d'ethnographie expérimentale . . . . .	993
Berndt Ronald M.: Subincision in a Non-Subincision Area . . . . .	302
Birket-Smith K.: The Rice Cultivation and Rice-Harvest Feast of the Bontoc Igorot . . . . .	656



Bleichsteiner R.: Masken- und Fastnachtsbräuche bei den Völkern des Kaukasus . . . . .	995
— — Zeremonielle Trinksitten und Raumordnung bei den turko-mongolischen Nomaden . . . . .	653
Bork-Feltkamp A. J. van: A contribution to the anthropology of Timor and Roti after data collected by Dr W. L. Meyer . . . . .	302
Breuil Henri: Pratiques religieuses chez les humanités quaternaires . .	297
Brunn R. von: Zur Vorgeschichte der Anästhesie . . . . .	647
Bühler Alfred: Kritische Bemerkungen zur Verwendung ethnographischer Quellen in der Psychologie . . . . .	296
Campbell A.: Det svenska brödet . . . . .	994
Contreras R. J. Daniel: Una rebelión indígena en el Partido de Totonicapán en 1820 . . . . .	301-302
Damm H.: Sakrale Holzfiguren von den nordwest-polynesischen Randinseln . . . . .	656
Delattre A.: Du crâne animal au crâne humain . . . . .	647
Deydier H.: Contribution à l'étude de l'art du Gandhâra . . . . .	651
Droogleever Fortuyn A. B.: Age, Stature and Weight in Surinam Conscript	998
Dumont L.: La Tarasque. . . . .	994
Dusen W. van: New Developments in Psychoanalysis . . . . .	993
Eberle Oskar: Die akustische Maske . . . . .	297
Eckert G.: Das Regenmädchen. Eine mazedonisch-kaukasische Parallele	298-299
Eissfeldt O.: Tautos und Sanchunjaton . . . . .	651
Erman A. † und Grapow H.: Das Wörterbuch der ägyptischen Sprache. Zur Geschichte eines großen wissenschaftlichen Unternehmens d. Akademie	996
Evans-Pritchard E. E.: Nilotic Studies . . . . .	653
Fernandes F.: La guerre et le sacrifice chez les Tupinamba . . . . .	655
Frenzel B. und Troll C.: Die Vegetationszonen des nördlichen Eurasiens während der letzten Eiszeit . . . . .	994
Gabus J.: Contribution à l'étude des Nemadi, chasseurs archaïques du Djouf	300
Geramb V. von: Die Rauchstuben im Lande Salzburg . . . . .	994-995
Ghilain J.: La naissance d'une classe moyenne noire dans les centres extra-coutumiers du Congo belge . . . . .	653-654
Gusinde Martin: Die menschlichen Zwergformen . . . . .	300-301
Haekel Josef: Die Vielfalt der Völker und die Einheit des Menschentums	296
Hämäläinen S.: Über die pikanten Bestandteile im finnischen Militärslang	650
Haller M. †: Die Blüemlisalpsage, religionsgeschichtlich gesehen . . . .	650
Hermanns M.: Were Animals first domesticated and bred in India? . .	299
Hiernaux J.: La génétique de la Sicklémie et l'intérêt anthropologique de sa fréquence en Afrique noire. . . . .	997
Höfner Maria: Das Feteḥ Maḥārī. Sitten und Recht der Mänsa' . . . .	300
Hoenerbach W.: Cervantes und der Orient. Algier zur Türkenzeit . . .	653
Kirfel W.: Der Ásvamedha und der Puruṣamedha . . . . .	651
Koenigswald G. H. R. von: Gigantopithecus blacki von Koenigswald, a Giant Fossil Hominoid from the Pleistocene of Southern China .	996
Kornfeld W.: Der Moloch . . . . .	995
Kramer Samuel Noah: Enmerkar and the Lord of Aratta. A Sumerian Epic Tale of Iraq and Iran . . . . .	299
Kubler G.: The Indian Caste of Peru, 1795-1940 . . . . .	998
Leeuw G. van der: Krieg und Kampf bei Primitiven . . . . .	648-649
Le Grip A.: Le Mahdisme en Afrique noire . . . . .	300
Les Musulmans dans le monde . . . . .	648
Li Hui-Lin: Floristic Interchanges between Formosa and the Philippines	998-999

Locker E.: Développement et décomposition du type des langues indo-européennes . . . . .	649
Lopac M.: Données bibliographiques des ouvrages ethnographiques et folkloristes de Bosnie et d'Herzégovine . . . . .	650
Loukotka C.: Supplementary Notes to the Classification of Australian Aboriginal Languages . . . . .	657
Lowie Robert H.: The Wenner-Gren Foundation International Symposium on Anthropology . . . . .	296
Magalhães B. de : La lingua Guaraní-Tupí . . . . .	655
Malaurié J., Tabah L., Sutter J.: L'isolat esquimau de Thulé (Groenland) . . . . .	654
Mauny R.: Notes historiques autour des principales plantes cultivées d'Afrique occidentale . . . . .	996
— — Poteries néolithiques du Cap-Vert (Sénégal). . . . .	301
Mayrhofer M.: Lack . . . . .	652
Menghin O. F. A.: Derrotero de los indios canoeros . . . . .	655
Merkel R. F.: Zur Religionsforschung der Aufklärungszeit . . . . .	647-648
Métais E.: Hypothèse sur l'origine de la hache-ostensoir néo-calédonienne . . . . .	999
Michel C.: Cantos indígenas de México . . . . .	654
Molho Michael : Usos y costumbres de los sefardíes de Salónica . . . . .	298
Murdock G. P. : South American Culture Areas . . . . .	301
Narr K. J.: Das höhere Jägertum. Jüngere Jagd- und Sammelstufe . . . . .	649
Nebesky-Wojkowitz R. de : Tibetan Drum Divination "Ngamo" . . . . .	652
Nooteboom C.: La signification de la proue bifide . . . . .	656
Patai R.: Nomadism: Middle Eastern and Central Asian . . . . .	652-653
Peter of Greece, Prince : Possible Sumerian Survivals in Toda Ritual . . . . .	652
Poirier J.: L'élément blond dans l'ethnie polynésienne . . . . .	999
Ränk G.: Sippenmäßige Ordnung in der lappischen Geisterwelt . . . . .	994
Ranke K.: Rosengarten, Recht und Totenkult . . . . .	650
Rathjens C.: Die Weihrauchstraße in Arabien. Die älteste Welthandelsstraße . . . . .	995
Riley C. L.: The Blowgun in the New World . . . . .	654
Roche Jean : L'industrie préhistorique du Cabeço d'Amoreira (Muge) . . . . .	297
Ruben W.: Die Erlebnisse der zehn Prinzen. Eine Erzählung Dandins . . . . .	652
Ryckmans G.: En Arabie séoudite . . . . .	299
Schaden E.: Indianerforschung in Brasilien gestern und heute . . . . .	998
Schebesta P.: Wanderungen und Schichtung der Völker im „Herzen Afrikas“ . . . . .	997
Schier B.: Das Flechten im Lichte der historischen Volkskunde . . . . .	648
Schlaginhaufen O.: Künstliche Defekte an menschlichen Schädeln aus Melanesien. . . . .	999
Schlosser K.: Der Signalismus in der Kunst der Naturvölker . . . . .	297
— — Körperliche Anomalien als Ursache sozialer Ausstoßung bei Naturvölkern . . . . .	648
Schmidt L.: Die Kurzstielse . . . . .	650-651
— — Pelops und die Haselhexe . . . . .	298
Schmidt W.: Der Konzeptionsglaube australischer Stämme. . . . .	657
Schneider M.: Los cantos de lluvia en España . . . . .	297-298
Seder Th. A.: Old World Overtones in the New World . . . . .	648
Siiger H.: Dancing Pilgrims from Tibet . . . . .	299
Specker J.: Kirchliche und staatliche Siedlungspolitik in Spanisch-Amerika im 16. Jahrhundert . . . . .	301
Spier R. F. G.: Some Notes on the Origin of Taro . . . . .	299-300
Spies O.: Orientalische Stoffe in den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm . . . . .	993
Stamm J. J.: Das Gilgamesch-Epos und seine Vorgeschichte . . . . .	995-996
Swadesh M.: Lexico-Statistic Dating of Prehistoric Ethnic Contacts . . . . .	997



<b>Termer F.:</b> La investigación americanista en la América Central . . . . .	998
<b>Terra G. J. A.:</b> Further Ethnological Affinities in Indonesian Agriculture	302
The Medicine of the Aboriginal Peoples in the British Commonwealth .	647
<b>Thieme P.:</b> Studien zur indogermanischen Wortkunde und Religionsgeschichte	649
<b>Weninger M.:</b> Physisch-anthropologische Untersuchungen an einigen Stäm-	
men Zentralindiens . . . . .	996
<b>Willems E. and Schaden E.:</b> On Sambaqui Skulls . . . . .	655
<b>Windekens A. J. van :</b> Le Pélasgique . . . . .	298
<b>Wyman L. C.:</b> The Sandpaintings of the Kayenta Navaho . . . . .	997-998

## Recensiones

### Libri recensiti

Actes du XIV <sup>e</sup> Congrès International de Sociologie (Rome 30 Août-3 Septembre 1950). Vol. I: II + 235 pp. — Vol. II: VIII + 980 pp. — Vol. III: VII + 853 pp. — Vol. IV: VIII + 894 pp. Roma (1952). (J. H.) . . . . .	701-702
Al-Bīrūnī Commemoration Volume. A. H. 362 - A. H. 1362. Calcutta (1951). XXVIII + 303 pp., ill. (JOSEPH HENNINGER) . . . . .	322
<b>Alves Albino :</b> Dicionário Etimológico Bundo-Português, ilustrado com muitos milhares de exemplos, entre os quais 2000 provérbios indígenas. 2 vol. 1775 pp. Lisboa 1951. (C. ESTERMANN) . . . . .	691-692
<b>Andrae Walter :</b> Babylon. Die versunkene Weltstadt und ihr Ausgräber Koldewey. 252 pp., ill. Berlin 1952. (J. H.) . . . . .	346
<b>Araújo Antônio de :</b> Catecismo na Língua Brasileira. Reprodução fac-similar per A. LEMOS BARBOSA. XVII pp. + 15 + 179 fols. Rio de Janeiro 1952. (A. B.) . . . . .	711
Atlas polskich strójow ludowych. Ser. II, H. 1 : 52 pp., ill. — Ser. III, H. 9 : 36 pp., ill. — Ser. IV, H. 5 : 54 pp., ill. — Ser. V, H. 7 : 48 pp., ill. ; H. 13 : 46 pp., ill. ; H. 18 : 40 pp., ill. Lublin 1949-1952. (W. G.) . . . . .	706
Atlas Societatis Verbi Divini. Ed. a. P. HENRICO EMMERICH. Descriptio geographica et statistica omnium operum Societatis Verbi Divini. 30 pp., 20 ct. Mödling 1952. (F. B.) . . . . .	703
<b>Bachofen Johann Jakob :</b> Gesammelte Werke. Sechster Band: Die Sage von Tanaquil. 498 pp., ill. Basel 1951. (JOSEPH HENNINGER) . . . . .	312-313
<b>Backman E. Louis :</b> Religious Dances in the Christian Church and in Popular Medicine. Transl. by E. CLASSEN. XII + 364 pp., ill. London (1952). (F. B.) . . . . .	1049
<b>Bailey H. W. :</b> Khotanese Buddhist Texts. X + 157 pp. London 1951. (F. B.) . . . . .	346
<b>Bandi Hans-Georg und Maringer Johannes,</b> in Weiterführung eines Planes von <b>Hugo Obermaier † :</b> Kunst der Eiszeit. Levantekunst. Arktische Kunst. 168 pp., ill. Basel 1952. (HORST KIRCHNER) . . . . .	665-667
<b>Barbosa A. Lemos :</b> Pequeno Vocabulário Tupi-Português. 202 pp. Rio de Janeiro 1951. (A. B.) . . . . .	348-349
<b>Basham A. L.:</b> History and Doctrines of the Ajivikas. A vanished Indian religion. XXXII + 304 pp., maps, ill. London 1951. (H. C. E. ZACHARIAS) . . . . .	323-324
<b>Bavink Bernhard :</b> Welterschöpfung in Mythos und Religion, Philosophie und Naturwissenschaft. 126 pp. Basel 1950. (F. B.) . . . . .	344
<b>Benedict Ruth :</b> Kulturen primitiver Völker. XIV + 262 pp. Stuttgart 1949. (F. B.) . . . . .	344

- Berndt Ronald M. and Berndt Catherine H.:** *The First Australians.* 144 pp., ill. Sydney 1952. (H. A.) . . . . . 712
- Berndt Ronald and Catherine:** *From Black to White in South Australia.* 313 pp., ill. Melbourne 1951. (H. A.) . . . . . 712
- Bertholet Alfred:** *Wörterbuch der Religionen.* VIII + 532 pp. Stuttgart (1952). (J. H.) . . . . . 345
- Berve Helmut:** *Griechische Geschichte.* 1. Hälfte: Von den Anfängen bis Perikles. 2., verb. Aufl. 340 pp., ill. Freiburg i. Br. 1951. (F. B.) . . . . . 706
- Bibliographie linguistique de l'année 1949 et complément des années précédentes.** XXIV + 284 pp. Utrecht, Anvers 1951. (A. B.) . . . . . 703
- — 1950. XVIII + 275 pp. Utrecht, Anvers 1952. (A. B.) . . . . . 1049
- Bibliotheca Missionum.** Begonnen von P. ROBERT STREIT, fortgef. von P. JOHANNES DINDINGER. Bd. XV: *Afrikanische Missionsliteratur 1053-1599, n. 1-2217.* XIV + 10 + 720 pp. Freiburg i. Br. 1951. (F. BORNEMANN) . . . . . 691
- — Bd. XVI: *Afrikanische Missionsliteratur 1600-1699, n. 2218-5151.* XII + 10 + 978 pp. Freiburg i. Br. 1951. (F. B.) . . . . . 708
- Bingham Hiram:** *La Ciudad Perdida de los Incas. Historia de Machu Picchu y sus Constructores.* Traducción de MARÍA ROMERO. 283 pp., mapa, ill. Santiago de Chile 1950. (GEORG HÖLTKE) . . . . . 1043-1044
- Bishop R. N. W.:** *Unknown Nepal.* Ed. and augm. by J. E. CUNNINGHAM. 124 pp., ill. London 1952. (D. S.) . . . . . 346
- De Boeck L. B.:** *Contribution à l'Atlas linguistique du Congo Belge. 60 mots dans les parlers du bassin du Haut-Congo. Fascicules 1 à 5.* 82 pp., cartes. Bruxelles 1953. (A. B.) . . . . . 1054-1055
- Boosten J.:** *De Godsdienst der Kelten.* 244 pp., ill. Roermond en Masseik 1950. (A. B.) . . . . . 704
- Borinski Ludwig:** *Englischer Geist in der Geschichte seiner Prosa.* VI + 254 pp. Freiburg i. Br. 1951. (A. B.) . . . . . 705
- Boyer Martha:** *Mongol Jewellery.* 223 pp., map, ill. København 1952. (DOM. SCHRÖDER) . . . . . 690-691
- Braasem W. A.:** *Pantuns.* Djakarta, Amsterdam, Surabaya 1950. 110 pp., ill. (A. B.) . . . . . 349
- — *Proza en Poëzie om het Heilige Meer der Bataks. De Bataks en hun Volksletterkunde.* 286 pp., ill. Djakarta, Amsterdam, Surabaya 1951. (A. B.) . . . . . 349
- — (en) **Nieuwenhuys R.:** *Volkspoëzie uit Indonesië.* 312 pp., ill. Groningen, Djakarta 1952. (A. B.) . . . . . 349
- Brandenstein Wilhelm (Hrsg.):** *Studien zur indogermanischen Grundsprache.* 75 pp. Wien 1952. (A. B.) . . . . . 1051
- Brett Young Francis:** *In South Africa.* VI + 146 pp., ill. London 1952. (D. S.) . . . . . 348
- Breuil Abbé H.:** *Quatre cents siècles d'art pariétal. Les cavernes ornées de l'âge du Renne.* 413 pp., ill. Montignac 1952. (HORST KIRCHNER) . . . . . 665-667
- Brewster Paul G.:** *American Nonsinging Games.* XXII + 218 pp. Norman (1953). (F. B.) . . . . . 1055
- Broom Robert and Robinson J. T.:** *Swartkrans Ape-Man, Paranthropus crassidens.* 123 pp., ill. Pretoria 1952. (CORNELIUS J. CONNOLLY) . . . . . 1038-1039
- — — — and **Schepers G. W. H.:** *Sterkfontein Ape-Man Plesianthropus.* 117 pp., ill. Pretoria (1950). (CORNELIUS J. CONNOLLY) . . . . . 336-337
- Bünger Karl und Trimborn Hermann (Hrsg.):** *Religiöse Bindungen in frühen und in orientalischen Rechten.* 69 pp. Wiesbaden 1952. (FRITZ BORNEMANN) . . . . . 1008

- Bulling A.:** The Meaning of China's most Ancient Art. An Interpretation of Pottery Patterns from Kansu (Ma Ch'ang and Pan-Shan) and their Development in the Shang, Chou and Han Periods. XII + 150 pp., ill. Leiden 1952. (C. HENTZE) . . . . . 1027-1032
- Butland Gilbert J.:** Chile. An Outline of its Geography, Economics, and Politics. VIII + 128 pp. London & New York 1951. (D. S.) . . . . . 348
- Caspar Franz:** Tupari. Unter Indios im Urwald Brasiliens. 218 pp., ill. Braunschweig 1952. (F. B.) . . . . . 1056
- Catecismos vários, I.** El Tesoro de la Doctrina Christiana en lengua Guarani. VIII + 29 fols. São Paulo 1952. (A. B.) . . . . . 1055-1056
- Cave Artists of South Africa.** Introd. by ERIC ROSENTHAL and A. J. H. GOODWIN. 80 pp., ill. Cape Town 1953. (F. B.) . . . . . 710-711
- Cinquante ans d'orientalisme français.** pp. 409-574, ill. Paris 1951. (F. B.) . . . . . 1052
- Clark J. G. D.:** Prehistoric Europe. The Economic Basis. XIX + 349 pp., ill. London 1952. (KARL J. NARR) . . . . . 680-681
- Coghlan H. H.:** Notes on the Prehistoric Metallurgy of Copper and Bronze in the Old World. 131 pp., ill. Oxford 1951. (RICHARD PITTIONI) . . . . . 1008-1009
- Cohen Marcel:** Instructions d'enquête linguistique. 2<sup>e</sup> éd. rev. et augm. 144 pp. Paris 1950. (A. B.) . . . . . 703
- Corpus Inscriptionum Semiticarum.** Pars Quinta: Inscriptiones Saracenicas continens. Tomus I. Fasciculus Primus [Inscriptiones Šafaiticas continens]. Ed. G. RYCKMANS. Textus: XVI + 656 pp. Tabulae: I - CIII. Parisiis 1950. (JOSEPH HENNINGER) . . . . . 1014
- Cuisinier Jeanne:** La danse sacrée en Indochine et en Indonésie. 158 pp. Paris 1951. (GEORG HÖLTKE) . . . . . 1034-1035
- — Prières accompagnant les rites agraires chez les Mu'ò'ng de Mân đú'c. 80 pp. Hanoi 1951. (F. B.) . . . . . 1052
- David-Neel Alexandra:** Land der Is. In Chinas wildem Westen. (Aus dem Französischen von HERBERT FURREG.) 270 pp., ill. Berlin 1952. (D. S.) . . . . . 347
- Della Santa Elisabeth:** La Galerie du Mercator. Les Collections polynésiennes et micronésiennes des Musées Royaux d'Art et d'Histoire. 78 pp., ill. Anvers 1952. (F. B.) . . . . . 1056
- Der Große Brockhaus.** 16., völlig Neubearb. Aufl. Bd. 1: A - Beo. 754 pp., ill. Wiesbaden 1952. (F. B.) . . . . . 345-346
- — Bd. 2: Ber - Cz. 780 pp., ill. Wiesbaden 1953. (F. B.) . . . . . 1049
- Der Große Herder.** Nachschlagewerk für Wissen und Leben. 5., Neubearb. Aufl. Bd. 1: A bis Bitterwasser. VIII pp. + 1520 Sp., ill. Freiburg i. Br. 1952. (D. S.) . . . . . 704
- — Bd. 10: Der Mensch in seiner Welt. XXIV pp. + 1488 Sp. + 24 pp., ill. Freiburg i. Br. 1953. (D. S.) . . . . . 703-704
- Dikshitar V. R. Ramachandra:** Prehistoric South India. 264 pp., map. Madras 1951. (STEPHEN FUCHS) . . . . . 1017-1018
- Dournes Jacques:** Dictionnaire Srê (Kôho)-Français. XXX + 270 + 14 pp. Saigon 1950. (A. B.) . . . . . 346
- Drumond Carlos:** Vocabulário na Língua Brasileira. 1<sup>o</sup> vol. (A-H) 2.<sup>a</sup> edição rev. 154 pp., ill. São Paulo 1952. (A. B.) . . . . . 1056
- Durant Will:** Die Geschichte der Zivilisation. Bd. I: Das Vermächtnis des Ostens. Ägypten und der Vordere Orient bis zum Tode Alexanders. Indien, China und Japan von den Anfängen bis in die Gegenwart. 1098 pp. Bern 1946. (D. S.) . . . . . 1048
- Durr Jacques A.:** Deux traités grammaticaux tibétains. 95 pp. Heidelberg 1950. (D. S.) . . . . . 707
- Eberhard Wolfram:** Conquerors and Rulers. Social Forces in Medieval China. XII + 130 pp. Leiden 1952. (DOM. SCHRÖDER) . . . . . 1033-1034



- Eberle Erich : Kiswahili. Ein Führer in die Anfangsgründe. 2., verb. Aufl. 142 pp. Olten 1953. (A. B.) . . . . . 1055
- Ehrenfels U. R.: Kadar of Cochín. XIV + 320 pp., ill. Madras 1952. (STEPHEN FUCHS) . . . . . 686-687
- Ekvall B. Robert : Tibetan Sky Lines. XVI + 240 pp., ill. New York 1952. (D. S.) . . . . . 347
- Eliade Mircea : Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. 448 pp. Paris 1951. (DOM. SCHRÖDER) . . . . . 671-678
- — Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition. 254 pp. Paris 1949. (DOM. SCHRÖDER) . . . . . 1007
- Ethnographische Beiträge aus der Ch'inghai Provinz (China). Zusammen- gestellt von Ch'inghai Missionaren anlässlich des 75jährigen Jubiläums der Gesellschaft des Göttlichen Wortes. 354 pp., Karte, ill. Peking 1952. (W. EBERHARD) . . . . . 1022-1026
- Fakhry Ahmed : An Archaeological Journey to Yemen. Pt I : XV + 188 pp., ill. 1952. Pt II : Epigraphical Texts, by G. RYCKMANS in French. XII + 95 pp. 1952. Pt III : Plates. X pp. Text + 92 pl. 1951. Cairo. (JOSEPH HENNINGER) . . . . . 1016
- Feiks-Waldhäusl Emmy : Der Urahn. 278 pp., ill. Mödling bei Wien (1951). (F. B.) . . . . . 344
- Feilberg C. G.: Les Papis. Tribu persane de nomades montagnards du sud- ouest de l'Iran. XVII + 166 pp., ill. København 1952. (JOSEPH HENNINGER) . . . . . 685-686
- Frade Merino Fernando : Sectas y movimientos de reforma en el Islam. 327 pp., ill. Tetuán (1952). (J. H.) . . . . . 1053
- Friess Edmund (und) Gugitz Gustav : Die Wallfahrten nach Adlwang im Lichte der Mirakelbücher (1620-1746). 74 pp., ill. Wien 1951. (F. B.) . . . . . 1050
- Fuchs Stephen : The Children of Hari. A Study of the Nimar Balahis in the Central Provinces of India. XVIII + 464 pp., maps, ill. Wien 1950. (HANS PEMSL) . . . . . 325-326
- Gatti Attilio : Tom-Tom. Der Urwald ruft. Aus dem Amerikanischen übers. von ANITA WIEGAND. 255 pp., ill. Zürich 1952. (D. S.) . . . . . 709
- Gayer-Anderson R. G. "John", Pasha : Legends of the Bait al-Kretliya, as told by Sheikh Sulaiman al-Kretli. XIII + 105 pp., ill. Ipswich 1951. (JOSEPH HENNINGER) . . . . . 1035
- Gedat Gustav-Adolf : Was wird aus diesem Afrika? Bd. II : Wiedersehen mit einem Kontinent nach 15 Jahren. 272 pp., ill. Stuttgart 1952. (D. S.) . . . . . 709
- Genet-Varcin E.: Les Négritos de l'Île de Luçon (Philippines). 259 pp., ill. Paris 1951. (R. RUTIL) . . . . . 340-342
- Gómez-Moreno Manuel : Misceláneas. Historia - Arte - Arqueología (dis- persa, emendata, addita, inédita). Primera Serie : La Antigüedad. 423 pp., ill. Madrid 1949. (KARL J. NARR) . . . . . 318
- Goodchild Fred H.: British Columbia. Its History, People and Industry. 220 pp., ill. London 1951. (D. S.) . . . . . 348
- Goris R. (and) Dronkers P. L.: Bali. Atlas kebudajaan. Cults and Customs. Cultuurgeschiedenis in Beeld. 208 pp., ill. (Djakarta s. a.). (HER- MANN BADER) . . . . . 1046-1047
- Grahmann Rudolf : Urgeschichte der Menschheit. Einführung in die Ab- stammungs- und Kulturgeschichte des Menschen. 309 pp., ill. Stutt- gart 1952. (KARL J. NARR) . . . . . 313-315
- Griffin John W. (Ed.): The Florida Indian and his Neighbors. 168 pp. Winter Park, Florida 1949. (MARTIN GUSINDE) . . . . . 696-697
- Günther Hans F. K.: Formen und Urgeschichte der Ehe. 3., umgearb. Aufl. 296 pp. Göttingen 1951. (J. H.) . . . . . 1048

- Gulik R. H. van** : Erotic Colour Prints of the Ming Period ; with An Essay on Chinese Sex Life from the Han to the Ch'ing Dynasty, B. C. 206-A. D. 1644. Vol. I : English Text. 242 pp. — Vol. II : Chinese Text. 210 pp. — Vol. III : Hua-ying-chin-chen. 24 prints with texts. Tokyo 1951. (W. EBERHARD) . . . . . 332-334
- Haenisch Erich** : Sino-mongolische Dokumente vom Ende des 14. Jahrhunderts. 60 pp., ill. Berlin 1952. (D. S.) . . . . . 707
- Hambly Wilfrid D.** : Bibliography of African Anthropology. 1937-1949. Supplement to Source Book of African Anthropology 1937. pp. 155-292. Chicago 1952. (F. B.) . . . . . 709
- Harva Uno** : Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen. 456 pp., Karte, ill. Helsinki 1952. (DOM. SCHRÖDER) . . . . . 1010
- Held G. J.** : De Papoea Cultuurimprovisator. 232 blz., kaarten, ill. s'-Gravenhage/Bandung 1951. (GEORG HÖLTKE) . . . . . 1045-1046
- Henninger Joseph** : Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran. 135 pp. Schöneck/Beckenried 1951. (F. M. PAREJA) . . . . . 683-685
- Henson Ernst Alice** : The Wolf Ritual of the Northwest Coast. IX + 107 pp. map, ill. Oregon 1952. (MARTIN GUSINDE) . . . . . 695-696
- Hermann Alfred** : Die Welt der Fellachen. Einführung in die Schausammlung „Neuägyptische Volkskunde“. 39 pp., ill. Hamburg 1952. (J. H.) . . . . . 709-710
- Herskovits Melville J.** : Man and his Works. The Science of Cultural Anthropology. Fifth Printing. XVIII, 678 + XXXVIII pp., ill. New York 1951. (H. C. E. ZACHARIAS) . . . . . 662-664
- Herzog-Hauser G.** : De Godsdienst der Grieken. 366 pp., ill. Roermond en Maaseik 1952. (A. B.) . . . . . 704-705
- Hilger M. Inez** : Arapaho Child Life and its Cultural Background. XV + 254 pp., ill. Washington 1952. (MARTIN GUSINDE) . . . . . 696
- — Chippewa Child Life and its Cultural Background. XIV + 204 pp., map, ill. Washington 1951. (MARTIN GUSINDE) . . . . . 696
- Himmelheber Hans** : Der gefrorene Pfad. Volksdichtung der Eskimo. 138 pp., ill. Eisenach 1951. (D. S.) . . . . . 348
- Historia Mundi**. Bd. I : Frühe Menschheit. 560 pp., Karten, ill. Bern 1952. (KARL J. NARR) . . . . . 658-661
- Hocart A. M.** : The Life-giving Myth and other essays. Edited, with an Introduction, by LORD RAGLAN. 252 pp. London 1952. (H. Z.) . . . . . 344
- Hoeven J. van der** : De Vuren spreken. Oerwoudverhalen van Nieuw-Guinea. 357 pp., ill. Amsterdam 1952. (H. B.) . . . . . 711-712
- Hulstaert G.** : Dictionnaire Français-Lomongo (Lonkundo). XXXII + 466 pp. Anvers 1952. (A. B.) . . . . . 710
- Ibn Hazm** (994-1064) : The Ring of the Dove. A Treatise on the Art and Practice of Arab Love. Transl. by A. J. ARBERRY. 288 pp. London 1953. (J. H.) . . . . . 1053
- Ibn Sinā (Avicenne)** : Livre des directives et remarques. (Kitāb al-'Isārāt wa l-tanbihāt.) Traduction avec introduction et notes par A.-M. GORCHON. 552 pp. Paris 1951. (ERNST BANNERTH) . . . . . 323
- Ittmann Johannes** : Volkskundliche und religiöse Begriffe im nördlichen Waldland von Kamerun. 68 pp. Berlin 1953. (A. B.) . . . . . 1054
- Jäschke Gotthard** : Zur Form der Eheschließung in der Türkei. Eine rechtsvergleichende Untersuchung. pp. 143-214. Leiden 1953. (JOSEPH HENNINGER) . . . . . 1013
- Jager-Gerlings J. H.** : Sprekende weefsels. Studie over ontstaan en betekenis van weefsels van enige indonesische eilanden. 159 pp., ill. Amsterdam 1952. (H. BADER) . . . . . 699-700
- Jamme A.** : Pièces épigraphiques de Heid bin 'Aqil, la nécropole de Timna' (Hagr Kōhlān). XX + 252 pp. Louvain 1952. (JOSEPH HENNINGER) . . . . . 685



- Jarring Gunnar** : Materials to the Knowledge of Eastern Turki. Tales, Poetry, Proverbs, Riddles, Ethnographical and Historical Texts from the Southern Parts of Eastern Turkestan. Vol. I : IV + 144 pp. — Vol. II : 184 pp. — Vol. III : 132 pp. — Vol. IV : 200 pp., ill. Lund 1946-1951. (W. GOLAB) . . . . . 688-689
- Johanns Pierre** : La pensée religieuse de l'Inde. Préface d'OLIVIER LACOMBE. Traduction de LOUIS-MARCEL GAUTHIER. IV + 224 pp. Namur, Louvain (1952). (STEPHEN FUCHS) . . . . . 1018-1019
- Kale D. N.** : Agris. A Socio-Economic Survey. VI + 412 pp., ill. Bombay, Calcutta 1952. (S. F.) . . . . . 1051
- Keene Donald** : The Battles of Coxinga. Chikamatsu's Puppet Play, Its Background and Importance. X + 206 pp., ill. London 1951. (DOM. SCHRÖDER) . . . . . 334-335
- Kluge Friedrich (und) Götze Alfred** : Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. 15., völlig neubearb. Aufl. XVI + 933 pp. Berlin 1951. (A. B.) . . . . . 705
- Koller Ange** : I Berberi Marocchini. Saggio etnologico. Versione italiana : FRANCO CANNARAZZO. XXII + 357 pp., ill. Como (1952). (J. H.) . . . . . 1054
- — Los Bereberes Marroquies. (Estudio etnográfico.) Traducción del francés, introducción y anotaciones, glosario árabe-bereber y bibliografía hispano-marroquí del P. ESTEBAN IBÁÑEZ. XXII + 315 pp., ill. Tetuán 1952. (J. H.) . . . . . 1054
- Koppers Wilhelm** : Primitive Man and his World Picture. Transl. by EDITH RAYBOULD. VIII + 265 pp. London and New York 1952. (F. B.) . . . . . 344
- Koren Hanns** : Pflug und Arel. Ein Beitrag zur Volkskunde der Ackerbaugeräte. 276 pp., Karten, ill. Salzburg 1950. (FRITZ BORNEMANN) . . . . . 1009-1010
- Kretzenbacher Leopold** : Lebendiges Volksschauspiel in Steiermark. (X +) 406 pp., ill. Wien (1951). (F. B.) . . . . . 1050
- Kubler George and Gibson Charles (Ed.)** : The Tovar Calendar. An Illustrated Mexican Manuscript ca. 1585. 82 pp., ill. New Haven 1951. (GEORG HÖLTKE) . . . . . 337-338
- Kuhn Alwin** : Romanische Philologie. T. I : Die romanischen Sprachen. 464 pp. Bern 1951. (A. B.) . . . . . 705-706
- La Découverte du Passé**. Progrès récents et techniques nouvelles en pré-histoire et en archéologie. Etudes réunies et présentées par A. LAMING. 363 pp., ill. Paris 1952. (RICHARD PITTIONI) . . . . . 665
- Lalou Marcelle** : Manuel élémentaire de tibétain classique (méthode empirique). V + 111 pp. Paris 1950. (D. S.) . . . . . 707-708
- Landau Rom** : Moroccan Journal. X + 248 pp., ill. London 1952. (D. S.) . . . . . 347
- Leakey L. S. B.** : Mau Mau and the Kikuyu. XI + 115 pp., maps. London 1952. (GEORG HÖLTKE) . . . . . 693
- — Mau-Mau und die Kikuyus. Aus dem Englischen übertr. von LUISE LAPORTE. 140 pp., ill. München 1953. (F. B.) . . . . . 1055
- Lekens Benjamin** : Dictionnaire Ngbandi (Ubangi-Congo belge). Français-Ngbandi; Ngbandi-Français. X + 348 pp. Anvers 1952. (A. B.) . . . . . 710
- De Lepper J.** : De Godsdienst der Romeinen. 204 pp., ill. Roermond en Maaseik 1950. (A. B.) . . . . . 704-705
- Little K(enneth) L.** : The Mende of Sierra Leone. A West African People in Transition. 307 pp., maps. London 1951. (GEORG HÖLTKE) . . . . . 1036
- Lommel Andreas** : Die Unambal. Ein Stamm in Nordwest-Australien. XII + 90 pp., Karte, ill. Hamburg 1952. (H. A.) . . . . . 712
- Lovy R. D. et Bouge L.-J.** : Grammaire de la langue tahitienne. 96 pp. Paris 1953. (A. B.) . . . . . 1056
- Lundman Bertil** : Umriß der Rassenkunde des Menschen in der geschichtlichen Zeit. 116 pp., Karten, ill. Kopenhagen 1952. (ROBERT ROUTIL) . . . . . 667-670

- Luzbetak Louis J.:** Marriage and the Family in Caucasia. A Contribution to the Study of North Caucasian Ethnology and Customary Law. XVI + 272 pp., maps. Vienna-Mödling 1951. (ADOLF FRIEDRICH) 1011-1013
- McKeown Keith C.:** The Land of Byamee. Australian Wild Life in Legend and Fact. XVIII + 220 pp., ill. Sydney 1952. (ERNEST A. WORMS) 701
- Maconi Vittorio:** Etnologia sociale. 211 pp. Roma (1953). (J. H.) . . . 1048
- Magic Books from Mexico.** 32 pp., ill. Harmondsworth 1953. (F. B.) . . 1055
- Malekebu Bennett E.:** Ungkhoswe waanyanja. Ed. by GUY ATKINS. Cape Town, London 1952. 124 pp. (F. B.) . . . . . 348
- Maringer J.:** De Godsdienst der Praehistorie. 267 pp., ill. Roermond en Maaseik 1952. (KARL J. NARR) . . . . . 315-318
- Maringer Johannes and Bandi Hans-Georg,** in execution of a plan by Hugo Obermaier: Art in the Ice Age. Spanish Levant Art. Arctic Art. 168 pp., ill. London, Basel 1953. (F. B.) . . . . . 1048-1049
- Mayrhofer Manfred:** Sanskrit-Grammatik. 89 pp. Berlin 1953. (A. B.) . . 1051
- Mensching Gustav (Hrsg.):** Das lebendige Wort. Texte aus den Religionen der Völker. 455 pp. Darmstadt und Genf 1952. (D. S.) . . . . 702-703
- Møller Knud O.:** Rauschgifte und Genußmittel. 431 pp., ill. Basel 1951. (F. B.) . . . . . 702
- Murray H. J. R.:** A History of Board-Games other than Chess. XIII + 267 pp., ill. Oxford 1952. (EÓIN MACWHITE) . . . . . 1005-1006
- Mylius Norbert:** Afrika. Bibliographie. 1943-1951. 237 pp. Wien 1952. (F. B.) . . . . . 709
- Neuville René:** Le Paléolithique et le Mésolithique du Désert de Judée. 272 pp., ill. Paris 1951. (RICHARD PITTONI) . . . . . 682-683
- Nkomba Lester L.:** Ukawamba. Ed. by GUY ATKINS. 134 pp. Cape Town, London 1953. (F. B.) . . . . . 1055
- Oakes Maud:** Beyond the Windy Place. Life in the Guatemalan Highlands. 340 pp. London 1951. (D. S.) . . . . . 348
- — The Two Crosses of Todos Santos. Survivals of Mayan Religious Ritual. XIV + 274 pp., ill. New York 1951. (MARTIN GUSINDE) 338-340
- Ohm Thomas:** Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen. Die Tatsachen der Religionsgeschichte und die christliche Theologie. Krailling 1950. XVI + 544 pp. (A. BURGMANN) . . . . . 311
- Onians Richard Broxton:** The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate. New Interpretations of Greek, Roman and kindred evidence, also of some basic Jewish and Christian beliefs. XVII + 547 pp. Cambridge 1951. (H. C. E. ZACHARIAS) . . . . . 309-311
- Osborne Harold:** Indians of the Andes. Aymaras and Quechuas. XIII + 266 pp., maps, ill. London 1952. (MARTIN GUSINDE) . . . . . 1044-1045
- Ostermann H.:** The Alaskan Eskimos. As described in the posthumous notes of Dr. KNUD RASMUSSEN. 292 pp., ill. Copenhagen 1952. (D. S.) 711
- Pakistan.** 32 pp., ill. London 1951. (D. S.) . . . . . 346
- Pedrals D.-P. de:** Manuel scientifique de l'Afrique noire. 202 pp., ill. Paris 1949. (J. H.) . . . . . 1053
- Pei Mario A.:** The Story of Language. 493 pp. London 1952. (A. B.) . . 703
- Perón Juan:** Toponímia patagónica de etimología araucana. XV + 50 pp., ill. Buenos Aires 1950. (O. F. A. MENGHIN) . . . . . 698-699
- Peter Ilka:** Gasslbrauch und Gasslspruch in Österreich. 366 pp., ill. Salzburg 1952. (F. B.) . . . . . 1050
- Peuckert Will-Erich:** Geheimkulte. 664 pp., ill. Heidelberg 1951. (GEORG HÖLTKER) . . . . . 1004-1005
- Pfeiffer Oswin Cornelius:** Sibirien. Zukunft und Problem der UdSSR. 250 pp., ill. Berlin (1952). (W. G.) . . . . . 1050-1051



- Philby H. St. J. B.: Arabian Jubilee. XVI + 280 pp., map, ill. London (1952).  
(JOSEPH HENNINGER) . . . . . 1014-1015
- Pike E. Royston : Encyclopaedia of Religion and Religions. VI + 406 pp.  
London (1951). (J. H.) . . . . . 345
- Pop Sever : La dialectologie. Aperçu historique et méthodes d'enquêtes  
linguistiques. 2 vols. 1334 pp., ill. Louvain 1951. (CONSTANTIN  
REGAMEY) . . . . . 1000-1002
- Przyluski Jean : La Grande Déesse. Introduction à l'étude comparative des  
religions. 220 pp., ill. Paris 1950. (H. C. E. ZACHARIAS) . . . . . 307-309
- Ränk Gustav : Die heilige Hinterecke im Hauskult der Völker Nordost-  
europas und Nordasiens. 264 pp., ill. Helsinki 1949. (DOM. SCHRÖDER) 1021-1022
- Riet Lowe C. van : The Pleistocene Geology and Prehistory of Uganda.  
Part II: Prehistory. X + 113 pp., map, ill. Colchester 1952.  
(RICHARD PITTIONI) . . . . . 1037
- Rivet Paul et Créqui-Montfort Georges de : Bibliographie des langues aymará  
et kičua. Vol. I (1540-1875): XLII + 501 pp., ill. — Vol. II (1876-  
1915): 655 pp., ill. Paris 1951-1952. (A. B.) . . . . . 711
- Roeder Günther : Volksglaube im Pharaonenreich. 273 pp., ill. Stuttgart  
1952. (JOSEPH HENNINGER) . . . . . 335
- Romein Jan : Die Biographie. Einführung in ihre Geschichte und ihre  
Problematik. 196 pp. Bern 1948. (F. B.) . . . . . 1049
- Ross Alan S. C.: Ginger. A Loan-Word Study. 74 pp. Oxford 1952.  
(MANFRED MAYRHOFFER) . . . . . 1002-1004
- Ross Michael : People of the Mirage. XV + 204 pp., ill. London 1952. (J.H.) 1054
- Rostlund Erhard : Freshwater Fish and Fishing in Native North America.  
X + 313 pp., maps, ill. Berkeley and Los Angeles 1952. (MARTIN  
GUSINDE) . . . . . 694
- Russell Richard Joel (and) Kniffen Fred Bowerman : Culture Worlds.  
XVIII + 620 pp., ill. New York 1951. (F. B.) . . . . . 701
- Ryckmans Jacques : L'institution monarchique en Arabie méridionale avant  
l'Islam (Ma'in et Saba). XXIV + 368 pp. Louvain 1951. (JOSEPH  
HENNINGER) . . . . . 321-322
- Saller Karl : Angewandte Anthropologie. 128 pp., ill. Stuttgart 1951.  
(ROBERT RUTIL) . . . . . 670
- Sauter Marc-R.: Les Races de l'Europe. 342 pp., cartes, ill. Paris 1952.  
(ROBERT RUTIL) . . . . . 679-680
- Schäfer Ernst : Unter Räubern in Tibet: Gefahren und Freuden eines  
Forscherlebens. 240 pp., ill. Braunschweig 1951. (D. S.) . . . . . 708
- Schätz Jos. Jul.: Heiliger Himalaya. Menschen und Berge, Götter, Geister  
und Dämonen. 120 pp., ill. München 1952. (W. G.) . . . . . 708
- Schebesta Paul : Die Negrito Asiens. I. Band : Geschichte, Geographie, Um-  
welt, Demographie und Anthropologie der Negrito. XVI + 496 pp.,  
Karten, ill. Wien-Mödling 1952. (EUGEN FISCHER) . . . . . 303-307
- — Les Pygmées du Congo Belge. Traduit de l'allemand par HENRI  
PLARD. 432 pp., ill. Bruxelles 1952. (F. B.) . . . . . 347-348
- Schmidt Leopold (Hrsg.): Burgenländische Beiträge zur Volkskunde. Die  
Vorträge der 6. Österreichischen Volkskundetagung in Eisenstadt  
1951. 113 pp., ill. Wien 1953. (F. B.) . . . . . 1050
- Schmidt Leopold : Geschichte der österreichischen Volkskunde. 205 pp.  
Wien 1951. (JOSEF SZÖVÉRFY) . . . . . 681-682
- Schmidt Wilhelm : Der Ursprung der Gottesidee. Bd. X (3. Abt.: Die Reli-  
gionen der Hirtenvölker IV): Die asiatischen Hirtenvölker. XXXI +  
864 pp. Münster i. W. 1952. (NICHOLAS POPPE) . . . . . 327-332
- — Die Tasmanischen Sprachen. Quellen, Gruppierungen, Grammatik,  
Wörterbücher. 522 pp. Utrecht-Anvers 1952. (A. BURGMANN) . . . 342-343

- Schmittlein Raymond** : Toponymie lituanienne. 319 pp., cartes, ill. Bade 1948. (JOSEF SZÖVÉRFY) . . . . . 320-321
- Schomburgk Hans** : Ama-Zulu. Söhne des Himmels. 171 pp., ill. Braunschweig 1921. (D. S.) . . . . . 710
- Schultze-Jena Leonhard** : Gliederung des alt-aztekischen Volks in Familie, Stand und Beruf. Aus dem aztekischen Urtext BERNARDINO DE SAHAGUN's übers. und erläutert. X + 338 pp. Stuttgart 1952. (GEORG HÖLTKE) . . . . . 697-698
- Scientia Missionum Ancilla. ALPHONSO IOANNI MARIAE MULDER'S Donum Natalicium. XXVII + 302 pp., ill. Nijmegen, Utrecht 1953. (F. BORNEMANN) . . . . . 678-679**
- Seumois André V.** : Introduction à la Missiologie. XII + 492 pp. Schöneck-Beckenried 1952. (A. BURGMANN) . . . . . 312
- Sieber Sylvester A. and Mueller Franz H.** : The Social Life of Primitive Man. 3rd ed. 568 pp. Techny, Ill. 1950. (F. B.) . . . . . 702
- Siegmund Georg** : Der kranke Mensch. Medizinische Anthropologie. 304 pp. Fulda 1951. (D. S.) . . . . . 345
- Siewerth Gustav** : Wort und Bild. Eine ontologische Interpretation. 52 pp. Düsseldorf 1952. (A. B.) . . . . . 703
- Sillery A.** : The Bechuanaland Protectorate. XII + 236 pp., ill. Cape Town, London, New York 1952. (J. H.) . . . . . 710
- Slotkin J. S.** : Menomini Peyotism. A Study of Individual Variation in a Primary Group with a Homogeneous Culture. pp. 563-700, ill. Philadelphia 1952. (MARTIN GUSINDE) . . . . . 1040-1041
- Smith Edwin W.** : Plans and — People! A Dynamic Science of Man in the Service of Africa. 70 pp. London and Redhill 1948. (F. B.) . . . . . 1052
- — The Blessed Missionaries. Being the Phelps-Stokes Lectures delivered in Cape Town in 1949. XX + 146 pp. Cape Town, London, New York 1950. (H. A.) . . . . . 1052
- Srinivas M. N.** : Religion and Society among the Coorgs of South India. XII + 267 pp., maps, ill. Oxford 1952. (STEPHEN FUCHS) . . . . . 687
- Stemmler-Morath Carl** : Im Lande der roten Erde. Von Menschen und Tieren in Südmarokko. 185 pp., ill. Aarau (1952). (J. H.) . . . . . 1053-1054
- Stenzler Adolf Friedrich** : Elementarbuch der Sanskrit-Sprache (Grammatik, Texte, Wörterbuch). 13. Aufl. VIII + 120 pp. Berlin 1952. (A. B.) . . . . . 706
- Swanton John R.** : The Indian Tribes of North America. VI + 736 pp., maps. Washington 1952. (MARTIN GUSINDE) . . . . . 1039-1040
- Tangelder Th.** : Sacramenten en Volksgebruiken. Een Proeve van practische Missie-Aanpassing. 206 pp. Bussum 1950. (W. WORTELBOER) . . . . . 343-344
- Termer Franz** : Die Mayaforschung. pp. 97-163, Karte, ill. Leipzig 1952. (GEORG HÖLTKE) . . . . . 1042-1043
- Tew Mary** : Peoples of the Lake Nyasa Region. VI + 131 pp., map. London 1950. (R. J. MOHR) . . . . . 692-693
- Thomas Werner** : Die tocharischen Verbaladjektive auf -l. Eine syntaktische Untersuchung. 76 pp. Berlin 1952. (D. S.) . . . . . 707
- Trowell Margaret and Wachsmann K. P.** : Tribal Crafts of Uganda. XXI + 423 pp., map, ill. London, New York, Toronto 1953. (GEORG HÖLTKE) . . . . . 1037-1038
- Tucci Giuseppe** : Tibetan Painted Scrolls. 2 vols : XVI + VIII + 798 pp., ill. ; 1 portfolio : 256 plates. Roma 1949. (CONSTANTIN REGAMEY) . . . . . 1019-1021
- U Pok Ni** : Konmara Pya Zat. (An Example of Popular Burmese Drama in the XIX Century.) Vol. I : Introduction and Translation by HLA PE. VIII + 162 pp. London 1952. (F. B.) . . . . . 1051-1052
- Veen H. van der** : Tae' (Zuid-Toradjasch)-Nederlandsch Woordenboek. Met Register Nederlandsch-Tae'. 's-Gravenhage 1940. XXIV + 930 pp. (A. B.) . . . . . 349



- Veltheim-Ostrau Hans Hasso von** : Tagebücher aus Asien. Bombay, Calcutta, Kaschmir, Afghanistan, die Himalayas, Nepal, Benares. 1935-1939. 407 pp. Köln 1951. (D. S.) . . . . . 706-707
- Voipio Aarni** : Sleeping Preachers. A Study in Ecstatic Religiosity. 86 pp. Helsinki 1951. (D. S.) . . . . . 703
- Volksmedizin und außerschulgemäße diagnostische und therapeutische Methoden.** Bd. I. Hrsg. von KARL SALLER. 214 pp., ill. Saulgau 1950. (D. S.). . . . . 344-345
- West African Explorers.** Selections chosen and ed. by C. HOWARD. X + 598 pp. London 1951. (F. B.). . . . . 347
- Westheim Paul** : Arte antiguo de México. 357 pp., ill. México 1950. (GEORG HÖLTKER) . . . . . 1041-1042
- Whiteley Wilfred** : Bemba and Related Peoples of Northern Rhodesia. — Slaski J.: Peoples of the Lower Luapula Valley. 100 pp., maps. London 1951. (R. J. MOHR) . . . . . 692-693
- Wissmann Hermann von und Höfner Maria** : Beiträge zur historischen Geographie des vorislamischen Südarabien. 167 pp., Karten, ill. Wiesbaden 1952. (JOSEPH HENNINGER) . . . . . 1015-1016
- Wissmann Wilhelm** : Der Name der Buche. 38 pp. Berlin 1952. (F. B.) . . . . . 705
- Zacharias H. C. E.** : Human Personality. Its Historical Emergence in India, China, and Israel. VIII + 360 pp. St. Louis, Mo., and London 1950. (JOSEPH HENNINGER) . . . . . 1007-1008
- Zotz Lothar F.** : Altsteinzeitkunde Mitteleuropas. VI + 290 pp., ill. Stuttgart 1951. (KARL J. NARR) . . . . . 319-320

## Auctores recensentes

- AUFENANGER (H. A.) 712<sup>3</sup>, 1052.  
 BADER (H. B.) 699, 711, 1046.  
 BANNERTH (E. B.) 323.  
 BORNEMANN (F. B.) 344<sup>4</sup>, 345, 346, 347<sup>2</sup>,  
 348, 678, 691, 701, 702<sup>2</sup>, 703, 705,  
 706, 708, 709<sup>2</sup>, 710<sup>2</sup>, 1008, 1009,  
 1048, 1049<sup>3</sup>, 1050<sup>4</sup>, 1051, 1052<sup>3</sup>,  
 1055<sup>4</sup>, 1056<sup>2</sup>.  
 BURGMANN (A. B.) 311, 312, 342, 346,  
 348, 349<sup>4</sup>, 703<sup>4</sup>, 704<sup>3</sup>, 705<sup>3</sup>, 706, 710,  
 711<sup>2</sup>, 1049, 1051<sup>2</sup>, 1054<sup>2</sup>, 1055<sup>2</sup>, 1056<sup>2</sup>.  
 CONNOLLY 336, 1038.  
 EBERHARD 332, 1022.  
 ESTERMANN 691.  
 FISCHER 303.  
 FRIEDRICH 1011.  
 FUCHS (S. F.) 686, 687, 1017, 1018, 1051.  
 GOLAB (W. G.) 688, 706, 708, 1050.  
 GUSINDE 338, 694, 695, 696<sup>3</sup>, 1039, 1040,  
 1044.  
 HENNINGER (J. H.) 312, 321, 322, 335,  
 345<sup>2</sup>, 346, 685<sup>2</sup>, 701, 709, 710, 1007,  
 1013, 1014<sup>2</sup>, 1015, 1016, 1035, 1048<sup>2</sup>,  
 1053<sup>4</sup>, 1054<sup>3</sup>.  
 HENTZE 1027.  
 HÖLTKER 337, 693, 697, 1004, 1034, 1036,  
 1037, 1041, 1042, 1043, 1045.  
 KIRCHNER 665<sup>2</sup>.  
 MACWHITE 1005.  
 MAYRHOFFER 1002.  
 MENGHIN 698.  
 MOHR 692<sup>2</sup>.  
 NARR 313, 315, 318, 319, 658, 680.  
 PAREJA 683.  
 PEMSL 325.  
 PITTIONI 665, 682, 1008, 1037.  
 POPPE 327.  
 REGAMEY 1000, 1019.  
 RUTIL 340, 667, 670, 679.  
 SCHRÖDER (D. S.) 334, 344, 345, 346<sup>2</sup>,  
 347<sup>3</sup>, 348<sup>5</sup>, 671, 690, 702, 703<sup>2</sup>, 704,  
 706, 707<sup>4</sup>, 708, 709<sup>2</sup>, 710, 711, 1007,  
 1010, 1021, 1033, 1048.  
 SZÖVÉRFY 320, 681.  
 WORMS 701.  
 WORTELBOER 343.  
 ZACHARIAS (H. Z.) 307, 309, 323, 344,  
 662.

## INDEX GEOGRAPHICUS

## Generalia

Rassenkunde R 667-670.  
 Du crâne animal au crâne humain M 647.  
 Angewandte Anthropologie R 670.  
 Körperliche Anomalien M 648.  
 Man and his Works R 662-664.  
 Frühe Menschheit R 658-661.  
 Urgeschichte der Menschheit R 313-315.  
 Der Urahne R 344.  
 Altpaläolithische Kulturkreise 773-794.  
 Kulturen primitiver Völker R 344.  
 Die Vielfalt der Völker M 296.  
 Etnologia sociale R 1048.  
 Radiokarbonbestimmungen 282-286.  
 La Découverte du Passé R 665.  
 Kunst der Eiszeit R 665-667.  
 Art in the Ice Age R 1048 s.  
 Art pariétal R 665-667.  
 Social Life R 702.  
 Urgeschichte der Ehe R 1048.  
 Geheimkulte R 1004 s.  
 Primitive Man R 344.  
 Godsdienst der Praehistorie R 315-318.  
 Pratiques religieuses chez les humanités  
 quaternaires M 297.  
 Das lebendige Wort R 702 s.  
 Die Liebe zu Gott R 311.  
 Life-giving Myth R 344.  
 Weltschöpfung R 344.  
 L'éternel retour R 1007.  
 La Grande Déesse R 307-309.  
 Sectas en el Islam R 1053.  
 Les Musulmans M 648.  
 Chamanisme R 671-678.  
 Sleeping Preachers R 703.  
 Religionsforschung der Aufklärungszeit  
 M 647 s.  
 Medizinische Anthropologie R 345.  
 Medicine of Aboriginal Peoples M 647.  
 Volksmedizin R 344 s.  
 Anästhesie M 647.  
 Rauschgifte R 702.  
 La malaria aviaire M 993.  
 Psychologie M 296.  
 Signalismus M 297.  
 Psychoanalysis M 993.  
 Das höhere Jägertum M 649.  
 Rentierzucht 290 s.  
 Das Flechten M 648.

Krieg und Kampf M 648 s.  
 Board-Games R 1005 s.  
 Old World Overtones M 648.  
 Die akustische Maske M 297.  
 Enquête linguistique R 703.  
 Story of Language R 703.  
 Wort und Bild R 703.  
 La dialectologie R 1000-1002.  
 Développement et décomposition des  
 langues indo-européennes M 649.  
 Indogermanische Grundsprache R 1051.  
 Indogermanische Wortkunde M 649.  
 Loan-Word Study R 1002-1004.  
 Bibliographie linguistique 1949, 1950  
 R 703, 1049.

Der Große Brockhaus R 345 s., 1049.  
 Der Große Herder R 703, 704.  
 Encyclopaedia of Religion R 345.  
 Micro-Bibliotheca Anthropos 260-262.  
 Wörterbuch der Religionen R 345.

Biographie R 1049.

XIV<sup>e</sup> Congrès International de Socio-  
 logie R 701 s.  
 Wenner-Gren Foundation International  
 Symposium on Anthropology M 296.

Culture Worlds R 701.

Atlas Societatis Verbi Divini R 703.  
 Missiologie R 312.  
 Scientia Missionum Ancilla R 678 s.

## Europa

## Allgemeines

Die Vegetationszonen M 994.  
 Origins of European Thought R 309-311.  
 Prehistoric Metallurgy R 1008 s.  
 Religious Dances R 1049.  
 Races de l'Europe R 679 s.  
 Prehistoric Europe R 680 s.  
 Altsteinzeit Mitteleuropas R 319 s.  
 Godsdienst der Kelten R 704.  
 Romanische Philologie R 705 s.  
 Kurzstielsense M 650 s.  
 Name der Buche R 705.  
 Pelops und die Haselhexe M 298.  
 Regenmädchen M 298 s.

**Einzelländer****Nordeuropa**

- Lappen *846-852*.
- Geisterwelt M 994.
- Motiv der Rentiersenkung *987-990*.
- Finnischer Militärslang M 650.
- Det svenska brödet M 994.
- Englische Prosa R 705.
- Der Dagde *817-836*.

**Mitteleuropa**

- La Tarasque M 994.
- Rosengarten M 650.
- Wörterbuch der deutschen Sprache R 705.
- Blüemlisalpsage M 650.
- Österreichische Volkskunde R 681 s.
- Burgenländische Beiträge zur Volkskunde R 1050.
- Volksschauspiel R 1050.
- Gassbrauch R 1050.
- Mirakelbücher R 1050.
- Rauchstuben M 994 s.
- Ackerbaugeräte R 1009 s.

**Mittelmeerraum**

- Industrie préhistorique M 297.
- Cantos de lluvia 297 s.
- Misceláneas R 318.
- Tanaquil R 312 s.
- Godsdienst der Römischen R 704 s.
- Godsdienst der Griechen R 704 s.
- Griechische Geschichte R 706.
- Le Pélasgique M 298.
- Los sefardíes de Salónica M 298.
- Ouvrages ethnographiques de Bosnie et d'Herzégovine M 650.

**Osteuropa**

- Toponymie lituanienne R 320 s.
- Mordwinen R 1010.
- Cheremis Charms *369-388, 760-772*.
- Marriage and the Family R 1011-1013.
- Fastnachtsbräuche M 995.
- Atlas polskich strojów ludowych R 706.

**Asia****Allgemeines**

- Zivilisation. Vermächtnis des Ostens R 1048.
- Orientalische Märchenstoffe M 993.
- Al-Birūnī R 322.

- Nomadism M 652 s.
- Negrito Asiens R 303-307.
- Tagebücher R 706 s.
- Human Personality R 1007 s.

**Arabien**

- Inscriptiones Šafaiticae R 1014.
- Weihrauchstraße M 995.
- Avicenne R 323.
- Arab Love R 1053.
- La nécropole de Timna' R 685.
- Arabie séoudite M 299.
- Sa'udi-Arabia R 1014 s.
- Archaeological Journey to Yemen R 1016.
- Vorislamisches Südarabien R 1015 s.
- Christliche Glaubenswahrheiten im Koran R 683-685.
- Institution monarchique R 321 s.

**Vorderer Orient**

- Eheschließung (Türkei) R 1013.
- Le Paléolithique de Judée R 682 s.
- Tautos M 651.
- Moloch M 995.
- Les Papis R 685 s.
- Babylon R 346.
- Gilgamesch-Epos M 995 s.
- Sumerian Epic Tale M 299.

**Vorderindien**

- Stämme Zentralindiens M 996.
- Animals domesticated in India? M 299.
- Lack M 652.
- La pensée religieuse de l'Inde R 1018 s.
- Aśvamedha M 651.
- Ajīvikas R 323 s.
- Sanskrit-Grammatik R 1051.
- Sanskrit-Sprache R 706.
- Daṇḍin M 652.
- Pakistan R 346.
- Gandhāra M 651.
- Bhil *641-646*.
- Nimar Balahis R 325 s.
- Kadar of Cochin R 686 s.
- Agris R 1051.
- Prehistoric South India R 1017 s.
- Coorgs of South India R 687.
- Toda Ritual M 652.
- Nepal R 346.
- Lepcha *889-897*.
- History of Sikkim *925-948*.

**Hinterindien**

- Origin of Taro M 299 s.



Khasi Kinship Terms *396-412*.  
 Reisspeicher der Naga *634-636*.  
 Songs of the Naga Hills *613-615*.

Burmese Drama R 1051 s.

Orientalisme français R 1052.  
 Danse sacrée en Indochine R 1034 s.  
 Les Mu'ò'ng de Mân đú'c R 1052.  
 Dictionnaire Srê R 346.

## China

Gigantopithecus M 996.  
 Ancient Art R 1027-1032.  
 Medieval China R 1033 s.  
 Erotic Colour Prints R 332-334.  
 Land der Is R 347.  
 Brunnengraben (Kansu) *837-845*.  
 Ethnographie (Chinghai) R 1022-1026.  
 Religion der Tujen *202-259*.

## Tibet

Tibétain classique R 707 s.  
 Traités grammaticaux R 707.  
 Painted Scrolls R 1019-1021.  
 Donnerkeil und Doppelaxt *982-987*.  
 Drum Divination M 652.  
 Dancing Pilgrims M 299.  
 Polyandrie *637-641*.  
 Himalaya R 708.  
 Reiseberichte R 347, 708.

## Mongolei

Trinksitten der Turko-Mongolen M 653.  
 Mongol Jewellery R 690 s.  
 Sino-mongolische Dokumente R 707.  
 Suppression of Shamanism *1-29, 493-536*.  
 Alte Religion *621-624*.

## Zentral- und Nordasien

Bestattung *44-70*.  
 Hauskult R 1021 s.  
 Ursprung der Gottesidee R 327-332.  
 Alttürkische Inschriften *537-556*.  
 Texts from Eastern Turkestan R 688 s.  
 Khotanese Buddhist Texts R 346.  
 Tocharische Verbaladjektive R 707.  
 Sibirien R 1050 s.

## Japan

Battles of Coxinga R 334 s.

## Africa

### Allgemeines

Science of Man R 1052.  
 Bibliographie 1943-1951 R 709.  
 Bibliography 1937-1949 R 709.  
 Afrikanische Missionsliteratur 1053-1599,  
     1600-1699 R 691, 708.  
 Missionaries R 1052.  
 Manuel de l'Afrique noire R 1053.  
 Dual-Systeme *737-759*.  
 Kiswahili. Anfangsgründe R 1055.  
 La Sicklémie M 997.  
 Zukunft R 709.  
 Urwald R 709.

### Ägypten

Fellachen R 709 s.  
 Legends R 1035.  
 Volksglaube R 335.  
 Wörterbuch M 996.

### Nordafrika

Textes de la Tamâjeq *458-484*.  
 Les Nemadi M 300.  
 Moroccan Journal R 347.  
 Berberi Marocchini R 1054.  
 Südmarokko R 1053 s.  
 Algier zur Türkenzeit M 653.  
 People of the Mirage R 1054.

### Sudan

Le Mahdisme M 300.

### Zentralafrika

Dictionnaire Ngbandi R 710.  
 Schichtung der Völker M 997.  
 Dictionnaire Français-Lomongo R 710.  
 Pygmées du Congo Belge R 347 s.  
 Puberteitsriten bij de BaYaka *853-888*.  
 Naissance d'une classe moyenne M 653 s.  
 Atlas linguistique R 1054 s.

### Westafrika

West African Explorers R 347.  
 Plantes cultivées M 996.  
 Mende of Sierra Leone R 1036.  
 Conte à refrain chanté (L'éla) *158-170*.  
 Volkskundliche Begriffe in Kamerun  
     R 1054.  
 Mond und Monate *389-395*.  
 Proverbes sérés *593-596*.  
 Poteries néolithiques M 301.

**Ostafrika**

- Recht der Mänsa' M 300.  
 Nilotic Studies M 653.  
 Prehistory of Uganda R 1037.  
 Tribal Crafts of Uganda R 1037 s.  
 Mau Mau and the Kikuyu R 693, 1055.  
 Usages funèbres au Ruanda 30-43.  
 Achipanganya bei den Wamwera 631-633.  
 Ukawamba R 1055.  
 Peoples of the Lake Nyasa Region R 692 s.

**Südafrika**

- Dicionário Bundo-Português R 691 s.  
 Religiöse Anschauungen der Hambukuschu 485-492.  
 Bemba and Related Peoples R 692 s.  
 Nyanja Texts R 348.  
 Bechuanaland R 710.  
 Plesianthropus R 336 s.  
 Paranthropus crassidens R 1038 s.  
 Cave Artists R 710 s.  
 Ama-Zulu R 710.  
 South Africa R 348.

**America****Allgemeines**

- Musical Rasp 578-592.  
 Blowgun M 654.

**Nordamerika**

- Freshwater Fish and Fishing R 694.  
 Nonsinging Games R 1055.  
 The Indian Tribes R 1039 s.  
 Lexico-Statistic Dating M 997.  
 Volksdichtung der Eskimo R 348.  
 L'isolat de Thulé M 654.  
 The Alaskan Eskimos R 711.  
 Cree Indians 809-816.  
 British Columbia R 348.  
 Ritual of the Northwest Coast R 695 s.  
 Menomini Peyotism R 1040 s.  
 Arapaho Child Life R 696.  
 The Florida Indian R 696 s.  
 Sandpaintings of the Navaho M 997 s.  
 Chippewa Child Life R 696.

**Zentralamerika**

- Mayaforschung R 1042 s.  
 Arte antiguo R 1041 s.  
 La investigación americanista M 998.  
 Tovar Calendar R 337 s.  
 Magic Books R 1055.  
 Cantos indígenas M 654.

- Gliederung des alt-aztekischen Volks  
 R 697 s.

- Una rebelión indígena en 1820 M 301 s.  
 Guatemalan Highlands R 348.  
 Todos Santos R 338-340.

**Südamerika**

- Culture Areas M 301.  
 Siedlungspolitik im 16. Jahrhundert  
 M 301.  
 Surinam Conscripts M 998.  
 Brasilien  
 Vocabulário na Língua Brasílica  
 R 1056.  
 Catecismo na Língua Brasílica R 711.  
 Indianerforschung M 998.  
 Kulturschichtung 105-157.  
 La guerre chez les Tupinamba M 655.  
 Sambaqui Skulls M 655.  
 Guarani-Tupi M 655.  
 Doctrina Christiana en lengua Guarani  
 R 1055 s.  
 Vocabulário Tupi-Português R 348 s.  
 Il villaggio boróro 625-630.  
 Reisebeschreibung R 1056.

- Aymará et kičua R 711.  
 Indians of the Andes R 1044 s.  
 Indian Caste of Peru, 1795-1940 M 998.  
 La Ciudad de los Incas R 1043 s.  
 Chile, an outline R 348.  
 Los indios canoeros M 655.  
 Toponímia patagónica R 698 s.

**Oceania****Allgemeines**

- Floristic Interchanges M 998 s.  
 La proue bifide M 656.

**Philippinen**

- The Isneg 71-104, 557-568.  
 Les Négritos de Luçon R 340-342.  
 Rice-Harvest Feast of the Bontoc Igorot  
 M 656.

**Indonesien**

- Sprekende weefsels R 699-700.  
 Volkspoëzie R 349.  
 Pantuns R 349.  
 Danse sacrée R 1034 s.  
 Affinities in Agriculture M 302.  
 Sacramenten en Volksgebruiken R 343 s.  
 Proza en Poëzie der Bataks R 349.  
 Tae'-Nederlandsch Woordenboek R 349.  
 Mikrolithenkultur in Flores 597-612.

Reifefeiern bei den Ngada M 656.  
 Anthropology of Timor and Roti M 302.

#### Südsee

##### Melanesien

Bali R 1046 s.  
 Religiöse Bindungen R 1008.  
 Menschliche Schädel M 999.  
 Steinvögel 991 s.

##### Neuguinea

Cultuurimprovisator R 1045 s.  
 Oerwoudverhalen R 711 s.  
 Murik-Sprache 274-277.  
 Wewäk-Boikin-Leute 413-457, 795-808.  
 Gende-Sprache 263-267.  
 Mythen von den Gende 287-289.  
 Steinartefakte vom Wahgi River  
 971-976.  
 Kampfspieß und Holzschüssel vom  
 Wahgi River 977-981.  
 Nondugl-Sprache 616-620.  
 Textproben der Nondugl-Sprache  
 569-577.  
 Chimbu-Sprache 268-273.

##### Polynesien

Collections polynésiennes et microné-  
 siennes R 1056.

Sakrale Holzfiguren M 656.  
 L'élément blond M 999.  
 Langue tahitienne R 1056.  
 La hache-ostensoir néo-calédonienne  
 M 999.  
 Giant Strides 990.  
 Yap-Sprache 949-955.

#### Australien

The First Australians R 712.  
 Konzeptionsglaube 657.  
 Classification of Aboriginal Languages  
 M 657.  
 Languages 956-970.  
 Sexualismus, Mythologie und Religion  
 898-924.  
 Subincision M 302.  
 Petroglyphs (Yule and Fortescue Rivers)  
 630.  
 Unambal R 712.  
 Ghost Drums, Trumpets and Poles  
 278-281.  
 Dieri 171-201.  
 From Black to White R 712.  
 Tasmanische Sprachen R 342 s.  
 Byamee R 701.

## INDEX RERUM

### Anthropologie

#### Allgemeines

Symposium on Anthropology M 296.  
 Medizinische Anthropologie R 345.  
 Angewandte Anthropologie R 670.

#### Abstammungsfragen

Du crâne animal au crâne humain  
 M 647.  
 Abstammungsgeschichte R 313-315.  
 Primitive Man R 344.  
 Gigantopithecus blacki M 996.  
 Paranthropus crassidens R 1038 s.  
 Plesianthropus R 336 s.

#### Bevölkerungsstatistik

L'isolat esquimau de Thulé M 654.  
 Indian Caste of Peru M 998.

#### Rassen

Umriß der Rassenkunde R 667-670.  
 Races de l'Europe R 679 s.  
 Sicklémie (Afrique) M 997.

Sambaqui Skulls M 655.

#### Monographisches

Menschliche Zwergformen M 300 s.  
 Negrito Asiens R 303-307.  
 Pygmées du Congo Belge R 347 s.  
 Négritos de l'Ile de Luçon R 340-342.  
 Stämme Zentralindiens M 996.  
 Surinam Conscripts M 998.  
 Timor and Roti M 302.  
 Defekte an Schädeln (Melanesien)  
 M 999.  
 L'élément blond (Polynésie) M 999.

#### Ausstellungen

Medicine in the British Commonwealth  
 M 647.  
 Neuägyptische Volkskunde R 709 s.  
 Collections polynésiennes et microné-  
 siennes R 1056.

#### Bibliographien

Bibliographie linguistique 1949, 1950  
 R 703, 1049.



Ouvrages ethnographiques et folkloristes de Bosnie et d'Herzégovine M 650.

Afrika. Bibliographie 1943-1951 R 709.  
Bibliography of African Anthropology R 709.

Afrikanische Missionsliteratur 1053-1599, 1600-1699 R 691, 708.

1 Berberi Marocchini (Los Bereberes Marroquíes) R 1054.

Langues aymará et kičua R 711.

H. Nekes 956-970.

B. A. G. Vroklage 292-295.

E. A. Worms 956-970.

Micro-Bibliotheca Anthropos (MBA) 260-262, 263-267, 268-273, 274-277, 613-615, 616-620, 621-624, 949-955, 956-970.

Bibliographia (Recensiones) R 303-349, 658-712, 1000-1056.

Miscellanea M 296-302, 647-657, 993-999.

Periodica 358-368, 724-736, 1063-1072.

Publicationes recentes 350-357, 713-723, 1057-1062..

## Biographien

Geschichte und Problematik R 1049.

Robert Koldewey R 346.

H. Nekes † 956-970.

Paulinus von Lörrach † 949-955.

B. A. G. Vroklage † 292-295.

Joseph Schmidt † 274-277.

## Ethnographie

### Europa

Lappen 846-852.

Mordwinen R 1010.

Cheremis 369-388, 760-772.

Masken, Fastnachtsbräuche (Kaukasus) M 995.

### Asien

Tales, Poetry, Proverbs, Riddles (Eastern Turkestan) R 688 s.

Papis R 685 s.

Agris R 1051.

Sikkim (Lepcha) 925-948.

Coorgs (South India) R 687.

Kadar of Cochin R 686 s.

Ch'inghai Provinz (China) R 1022-1026.

### Afrika

Nemadi M 300.

Tamâjeq des Iullemmeden 458-484.

The Mende of Sierra Leone R 1036.

Bemba and Peoples of the Lower Lupula Valley R 692 s.

Lake Nyasa Region R 692 s.

## Amerika

Indian Tribes of North America R 1039 s.

Wolf Ritual (Vancouver Island) R 695.

Cantos indígenas (México) M 654.

Todos Santos R 338-340.

The Florida Indian R 696 s.

Aymaras and Quechuas R 1044 s.

## Ozeanien

Papoea R 1045 s.

Bali R 1046 s.

Isneg 71-104, 557-568.

The First Australians R 712.

Unambal R 712.

Dieri 171-201.

Byamee R 701.

## Festschriften

Al-Bīrūnī R 322.

Mulders R 678 s.

## Forschung

s. auch Methode

## Geschichte

Wörterbuch der ägyptischen Sprache M 996.

Nilotic Studies M 653.

Orientalisme français R 1052.

Investigación americanista M 998.

Mayaforschung R 1042 s.

Indianerforschung in Brasilien M 998.

## Geographie

s. auch Ethnographie

Culture Worlds R 701.

Les Musulmans M 648.

Nördliches Eurasien M 994.

## Geschichte

### Länder

Griechenland R 706.

Arabia R 1014 s.

Vorislamisches Südarabien R 1015 s.

Aratta (Iran) M 299.

Sikkim 925-948.

Medieval China R 1033 s.

Sino-mongolische Dokumente R 707.  
 Sibirien R 1050 s.  
 Algier zur Türkenzeit M 653.  
 Tovar Calendar (Mexico) R 337 s.  
 Rebelión indígena en Totonicapán  
 (1820) M 301 s.

#### Siedlungs- und Kolonialgeschichte

Mau Mau R 693, 1055.  
 Kirchliche und staatliche Siedlungs-  
 politik (Spanisch-Amerika) M 301.  
 Indios canoeros M 655.  
 L'ethnie polynésienne M 999.

#### Kultur

s. auch Materielle Kultur

#### Kulturbeziehungen

Fastnachtsbräuche (Kaukasus) M 995.  
 Moloch M 995.  
 Weihrauchstraße (Arabien) M 995.  
 Orientalische Stoffe in Kinder- und  
 Hausmärchen M 993.  
 Name der Buche R 705.  
 Les principales plantes cultivées  
 d'Afrique M 996.

The Florida Indian and his Neighbors  
 R 696 s.  
 Old World Overtones in the New World  
 M 648.

#### Kulturgeschichte

Man and his Works R 662-664.  
 Geschichte der Zivilisation R 1048.  
 Urgeschichte der Menschheit R 313-315  
 The Origins of European Thought  
 R 309-311.  
 Herkunft der Lappen 846-853.  
 Dagde (Irland) 817-836.  
 Human Personality (India, China,  
 Israel) R 1007 s.  
 Chamanisme R 671-678.  
 Manuel scientifique de l'Afrique noire  
 R 1053.  
 Dual-Systeme (Nordost-Afrika) 737-759.  
 Konzeptionsglaube (Australien) M 657.

#### Kulturschichtung

Völker im „Herzen Afrikas“ M 997.  
 South American Culture Areas M 301.  
 Brasilien 105-157.

#### Kulturwandel

Kadar of Cochin R 686 s.  
 Sibirien R 1050 s.  
 Bechuanaland R 710.  
 From Black to White in Australia  
 R 712.

#### Spiel

Board-Games R 1005 s.  
 Nonsinging Games (America) R 1055.  
 Giant Strides (Maori) 990.

#### Kunst

Prähistorische s. Prähistorie.

#### Darstellende Kunst

L'art du Gandhâra (Vorderindien)  
 M 651.  
 Erotic Colour Prints (Ming Period)  
 R 332-334.  
 China's most Ancient Art R 1027-1032.  
 Tibetan Painted Scrolls R 1019-1021.  
 Mongol Jewellery R 690 s.  
 Sandpaintings (Navaho) M 997 s.  
 Arte antiguo de México R 1041 s.  
 Holzfiguren (Polynesien) M 656.

#### Literatur

Englischer Geist in seiner Prosa R 705.  
 Kinder- und Hausmärchen M 993.  
 Volksschauspiel (Steiermark) R 1050.  
 Taaautos (Phönizien) M 651.  
 Gilgamesch-Epos M 995 s.  
 Daṇḍin (Indien) M 652.  
 Konmara Pya Zat (Burma) R 1051 s.  
 The Battles of Coxinga (Japan) R 334 s.  
 Volksdichtung der Eskimo R 348.  
 Volkspoëzie uit Indonesië R 349.  
 Pantuns R 349.  
 Poëzie der Bataks R 349.

#### Musik

Akustische Maske M 297.  
 Cantos de lluvia en España M 297 s.  
 Songs (Naga Hills) 613-615.  
 Overtones (New World) M 648.  
 Musical Rasp (New World) 578-592.

#### Tanz

Religious Dances R 1049.  
 Danse sacrée (Indochine, Indonésie)  
 R 1034 s.

**Linguistik****Allgemeines**

- Bibliographie R 703, 1049.
- La dialectologie R 1000-1002.
- Enquête R 703.
- Lexico-Statistic Dating M 997.

**Einzelstudien**

- Finnischer Militärslang M 650.
- Indogermanische Grundsprache R 1051.
- Indogermanische Wortkunde M 649.
- Développement et décomposition des langues indo-européennes M 649.
- Buche (idg.) R 705.
- Ginger R 1002-1004.
- Lack M 652.
- Toponymie lituanienne R 320 s.
- Die romanischen Sprachen R 705 s.
- Le Pélasgique M 298.
- Tocharische Verbaladjektive auf -l R 707.
- Aymarà et kičua R 711.
- Guarani-Tupi M 655.
- Toponímia patagónica R 698 s.

**Sprachverwandtschaft**

- Classification of Australian Languages M 657.
- Tasmanische Sprachen R 342 s.

**Grammatiken**

- Sanskrit R 706, 1051.
- Tibet R 707.
- Tibétain classique R 707 s.
- Kiswahili R 1055.
- Murik (NO-Neuguinea) 274-277.
- Chimbu (Zentral-Neuguinea) 268-273.
- Gende (Zentral-Neuguinea) 263-267.
- Nondugl (Zentral-Neuguinea) 616-620.
- Yap (Mikronesien) 949-955.
- Langue tahitienne R 1056.
- Australian Languages 956-970.

**Schrift**

- Inscriptiones Šafaiticae R 1014.
- Arabie séoudite M 299.
- Arabie méridionale R 321 s.
- Heid bin 'Aqīl R 685.
- Altürkische Inschriften 537-556.

**Wörterbücher und -listen**

- Deutsch R 705.

Sanskrit R 706.

Bhil 641-646.

Khasi Kinship Terms 396-412.

Srê(Kôho)-Français R 346.

Ägyptisch M 996.

Ngbandi-Français R 710.

Haut-Congo R 1054 s.

Kamerun R 1054.

Bundo-Português R 691 s.

Français-Lomongo R 710.

Attawapiskat Cree Indian 809-816.

Alt-Aztektisch R 697 s.

Boróro 625-630.

Tupi-Português R 348 s.

Língua Brasília R 1056.

Isneg 71-104, 557-568.

Tae' (Zuid-Toradjasch) - Nederlandsch R 349.

Murik (Nordost-Neuguinea) 274-277.

Wewäk-Boikin (Nordost-Neuguinea) 413-457, 795-808.

Chimbu (Zentral-Neuguinea) 268-273.

Gende (Zentral-Neuguinea) 263-267.

Nondugl (Zentral-Neuguinea) 616-620.

Australian Languages 956-970.

**Texte**

Mongolian 1-29, 493-536.

Khotan R 346.

Eastern Turki R 688 s.

Naga 613-615.

Mu'ò'ng R 1052.

Tamàjeq des Iullemmeden 458-484.

Kamerun 389-395.

Proverbes sérèrs 593-596.

L'éla de la Haute-Volta 158-170.

Cewa R 1055.

Wamwera 631-633.

Nyanja R 348.

Chimbu (Zentral-Neuguinea) 268-273.

Gende (Zentral-Neuguinea) 263-267.

Nondugl (Zentral-Neuguinea) 569-577.  
616-620.

Australian Languages 956-970.

Dieri 171-201.

**Materielle Kultur****Wirtschaft**

Economic Basis (Prehistoric Europe) R 680 s.

Rauschgifte und Genußmittel R 702.

Brunnengraben (Kansu, Westchina) 837-845.

Weihrauchstraße M 995.



**Jagd**

- Höheres Jägertum M 649.  
 Chasseurs archaïques du Djouf (Mauritanie) M 300.  
 Blowgun (New World) M 654.  
 Fishing (Native North America) R 694.

**Pflanzenzucht**

- Svenska brödet M 994.  
 Pflug und Arel R 1009 s.  
 Kurzstielsense M 650 s.  
 Reisspeicher (Naga) 634-636.  
 Origin of Taro M 299 s.  
 Principales plantes cultivées (Afrique occidentale) M 996.  
 Floristic Interchanges (Formosa and the Philippines) M 998 s.  
 Rice Cultivation (Bontoc Igorot) M 656.  
 Indonesia M 302.

**Viehzucht**

- Rentiersenkung 987-990.  
 Rentierzucht 290 s.  
 Les Papis R 685 s.  
 Animals domesticated and bred M 299.  
 Nomadism (Middle Eastern, Central Asian) M 652 s.

**Gewerbe**

- Flechten M 648.  
 Metallurgy of Copper and Bronze (Old World) R 1008 s.  
 Tribal Crafts (Uganda) R 1037 s.  
 Sprekende weefels (Indonesië) R 699 s.

**Ergologie**

- La proue bifide M 656.  
 Kampfspeer und Holzschüssel (Wahgi River, Zentral-Neuguinea) 977-981.  
 La hache-ostensoir (Nouvelle-Calédonie) M 999.

**Wohnung**

- Hinterecke (Nordosteuropa und Nordasien) R 1021 s.  
 Rauchstuben (Salzburg) M 994 s.  
 Villaggio boróro 625-630.

**Medizin**

- Medizinische Anthropologie R 345.  
 Medicine of the Aboriginal Peoples (British Commonwealth) M 647.  
 Volksmedizin R 344 s.  
 Anästhesie M 647.  
 Rauschgifte R 702.

- La Sicklémie M 997.  
 Malaria aviaire M 993.

**Methode****Ethnologie**

- Kulturen primitiver Völker R 344.  
 Die Vielfalt der Völker M 296.  
 Ethnographische Quellen der Psychologie M 296.  
 Science of Man (Africa) R 1052.

**Prähistorie**

- Kulturkreise 773-794.  
 Radiokarbonbestimmungen und Kontrolldaten 282-286.  
 Techniques nouvelles R 665.

**Hilfswissenschaften**

- Biographie, Geschichte und Problematik R 1049.  
 Enquête linguistique R 703.  
 Lexico-Statistic Dating M 997.  
 Psychoanalysis M 993.

**Mission**

- Missiologie R 312.  
 Scientia Missionum Ancilla R 678 s.  
 Tatsachen der Religionsgeschichte und christliche Theologie R 311.  
 Atlas Societatis Verbi Divini R 703.  
 Lamaist Suppression of Shamanism 1-29, 493-536.  
 Afrikanische Missionsliteratur R 691, 708.  
 Blessed Missionaries R 1052.  
 Sacramenten en Volksgebruiken (Java) R 343 s.

**Nachschlagewerke**

- Der Große Brockhaus, Bd. 1 u. 2 R 345 s., 1049.  
 Der Große Herder, Bd. 1 u. 10 R 704, 703 s.  
 Encyclopaedia of Religion R 345.  
 Wörterbuch der Religionen R 345.

**Philosophie**

- Ibn Sīnā (Avicenne): Kitāb al-'Išārāt wa l-tanbīhāt R 323.  
 Pensée religieuse (Inde) R 1018 s.

**Prähistorie****Allgemeines**

- La Découverte du Passé R 665.  
 Altpaläolithische Kulturkreise 773-794.

Radiokarbonbestimmungen 282-286.  
 Urgeschichte der Menschheit R 313-315  
 Frühe Menschheit R 658-661.  
 Godsdienst der Praehistorie R 315-318.  
 Pratiques religieuses chez les humanités  
 quaternaires M 297.

#### Fundberichte und Ausgrabungen

Cabeço d'Amoreira (Muge) M 297.  
 Paléolithique et Mésolithique (Judée)  
 R 682 s.  
 Babylon R 346.  
 Arabie séoudite M 299.  
 Yemen R 1016.  
 Poteries néolithiques (Cap-Vert, Sénégal)  
 M 301.  
 Machu Picchu (Incas) R 1043 s.  
 Mikrolithen (Mittel- und West-Flores)  
 597-612.

#### Kunst

Eiszeit (Ice Age) R 665-667, 1048 s.  
 Art pariétal R 665-667.  
 Cave Artists (South Africa) R 710 s.  
 Steinvögel (Melanesien) 991 s.  
 Petroglyphs (Australia) 630.

#### Monographisches

Altsteinzeitkunde Mitteleuropas R 319 s.  
 Rentierversenkung (Niederdeutsches  
 Flachlandmagdalénien) 987-990.  
 España R 318.  
 South India R 1017 s.  
 Uganda R 1037.  
 Steinartefakte (Wahgi River, Zentral-  
 Neuguinea) 971-976.

#### Psychologie

Ethnographische Quellen in der Psy-  
 chologie M 296.  
 Psychoanalysis M 993.  
 L'éternel retour R 1007.  
 Signalismus M 297.  
 Sleeping Preachers R 703.  
 Arapaho Child Life R 696.  
 Chippewa Child Life R 696.

#### Reiseberichte und Volksbücher

Der Urahne R 344.  
 Story of Language R 703.  
 Pakistan R 346.  
 Tagebücher (Asien) R 706 s.  
 Nepal R 346.  
 Himalaya R 708.

Land der Is (China) R 347.  
 Tibet R 708.  
 Tibetan Sky Lines R 347.  
 Was wird aus Afrika? R 709.  
 Moroccan Journal R 347.  
 Südmarokko R 1053 s.  
 Mirage (Africa) R 1054.  
 West African Explorers R 347.  
 Urwald (Afrika) R 709.  
 Ama-Zulu R 710.  
 South Africa R 348.  
 British Columbia R 348.  
 Magic Books (Mexico) R 1055.  
 Guatemalan Highlands R 348.  
 Tupari (Brasilien) R 1056.  
 Chile R 348.  
 De Vuren spreken (Nieuw-Guinea)  
 R 711 s.

#### Religion

##### Allgemeines

Wörterbuch der Religionen R 345.  
 Encyclopaedia of Religion and  
 Religions R 345.  
 Religiöse Bindungen in Rechten R 1008  
 Geheimkulte R 1004.

##### Religionsgeschichte

Primitive Man and his World Picture  
 R 344.  
 Humanités quaternaires M 297.  
 Godsdienst der Praehistorie R 315-318.  
 Texte aus den Religionen der Völker  
 R 702 s.  
 La Grande Déesse R 307-309.  
 Religionsforschung der Aufklärungs-  
 zeit M 647 s.  
 Indogermanische Religionsgeschichte  
 M 649.  
 Godsdienst der Kelten R 704.  
 Die Blüemlisalpsage M 650.  
 Godsdienst der Römischen R 704 s.  
 Godsdienst der Griechen R 704 s.  
 Les Musulmans M 648.  
 Christliche Glaubenswahrheiten im  
 Koran R 683-685.  
 Sumerian Survivals in Toda Ritual  
 M 652.  
 Lamaist Suppression of Shamanism  
 1-29, 493-536.

##### Glaubensvorstellungen

Dagde 817-836.  
 Lappische Geisterwelt M 994.  
 Mordwinen R 1010.

- Moloch M 995.  
 Gilgamesch M 995 s.  
 Mongolen, Burjaten, Yuguren, Tungusen, Yukagiren R 327-332.  
 Hambukuschu (Okawango, nördliches Südwest-Afrika) 485-492.  
 Achipanganya (Wamwera, Tanganjika-Territorium) 631-633.
- Hochreligionen**  
 Ibn Sīnā R 323.  
 Sectas en el Islam R 1053.  
 La pensée religieuse (Inde) R 1018 s.  
 Ajivikas R 323 s.  
 Khotanese Buddhist Texts R 346.  
 Aśvamedha und Puruṣamedha M 651.  
 Tujen (Sininggebiet, Kukunor) 202-259.  
 Tibetan Painted Scrolls R 1019-1021.  
 Mongolisches Volk 621-624.  
 Volksglaube im Pharaonenreich R 335.  
 Le Mahdisme (Afrique) M 300.
- Symbole**  
 La Tarasque M 994.  
 Der lamaistische Donnerkeil (Rdo-rje) 982-987.  
 Pottery Patterns (Kansu) R 1027-1032.
- Riten**  
 Die heilige Hinterecke (Nordosteuropa und Nordasien) R 1021 s.  
 Rites agraires (Mu'ò'ng) R 1052.  
 Puberteitsriten (BaYaka) 853-888.  
 Wolf Ritual (Vancouver Island) R 695 s.  
 Reife feiern (Ngada, Flores,) M 656.  
 Volksgebräuche (Java) R 343 s.  
 Wewāk-Boikin (Nordost-Neuguinea) 413-457, 795-808.  
 Subincision (Australia) M 302.  
 Sexualismus (Nord-Australien) 898-924.
- Kultformen**  
 Wallfahrten (Adlwang, Österreich) R 1050.  
 Motiv der Rentierversenkung (Niederdeutsches Flachlandmagdalénien) 987-990.  
 Le sacrifice (Tupinamba) M 655.  
 Religious Dances in the Christian Church R 1049.  
 La danse sacrée (Indochine et Indonésie) R 1034 s.  
 Dancing Pilgrims (Tibet) M 299.  
 Ecstatic Religiosity R 703.  
 Le Chamanisme R 671-678.  
 The Shaman (Isneg) 557-568.  
 Rosengarten, Recht und Totenkult M 650.  
 La nécropole de Timna<sup>e</sup> (Haḡr Kōhlān) R 685.  
 Inhalt der alttürkischen Inschriften 537-556.  
 Die erhöhte Bestattung (Nord- und Hochasien) 44-70.  
 Usages funèbres (Ruanda) 30-43.  
 Menomini Peyotism R 1040 s.
- Magie**  
 Cheremis Charms 369-388, 760-772.  
 Brunnengraben (T'u-men-tzu-Berge) 837-845.  
 Drum Divination (Sikkim) M 652.
- Mythen**  
 Weltschöpfung R 344.  
 L'éternel retour R 1007.  
 The Life-giving Myth R 344.  
 Sage von Tanaquil 312 s.  
 Taaautos und Sanchunjaton M 651.  
 Legende vom Turmbau (Lepcha) 889-897.  
 Bait al-Kretliya R 1035.  
 L'éla (Haute-Volta, A. O. F.) 158-170.  
 Mond und Monate (Kamerun) 389-395.  
 Gende (Zentral-Neuguinea) 263-267, 287-289.  
 Nondugl (Zentral-Neuguinea) 569-577, 616-620.  
 Mythologie in Nord-Australien 898-924.  
 Ghost Drums, Trumpets and Poles (Australia) 278-281.
- Soziologie**  
 Allgemeines  
 Ethnologia sociale R 1048.  
 Social Life of Primitive Man R 702.  
 Soziale Ausstoßung M 648.  
 Geheimkulte R 1004 s.  
 Krieg bei Primitiven M 648 s.
- Recht**  
 Recht und Totenkult M 650.  
 Religiöse Bindungen in orientalischen Rechten R 1008.  
 Recht der Mänsa<sup>e</sup> M 300.



## Familie

- Formen der Ehe R 1048.  
 Marriage and Family (Caucasia)  
 R 1011-1013.  
 Arab Love R 1053.  
 Eheschließung (Türkei) R 1013.  
 Wedding Rites (Bhil) 641-646.  
 Erotic Prints (China) R 332-334.  
 Polyandrie (Tibet) 637-641.  
 Arapaho Child R 696.  
 Chippewa Child (Mexico) R 696.  
 Sexualismus (Nord-Australien) 898-924.  
 The Life of a Dieri Man (Süd-Australien) 171-201.

## Sippe, Stamm und Volk

- Sippenmäßige Ordnung der Lappen  
 M 994.  
 Khasi Kinship (India) 396-412.  
 Children of Hari R 325 s.  
 Coorgs (South India) R 687.  
 Zeremonielle Trinksitten (Turko-mongolische Nomaden) M 653.  
 Dual-Systeme (Nordost-Afrika) 737-759.  
 Gliederung des alt-aztekischen Volks  
 R 697 s.  
 Attawapiskat Cree Indians 809-816.  
 Villaggio boróro 625-630.  
 Wewäk-Boikin-Leute (Nordost-Neuguinea) 413-457, 795-808.

## Soziale Entwicklung

- L'institution monarchique (Arabie)  
 R 321 s.  
 Conquerors, Rulers (China) R 1033 s.  
 Naissance d'une classe moyenne (Congo  
 belge) M 653 s.

## Tagungsberichte

4. Internationaler Kongreß für Anthropologie (Wien) M 296.  
 XIVe Congrès International de Sociologie (Rome) R 701 s.  
 Wenner-Gren Foundation International Symposium M 296.

## Volkskunde

- Cantos de lluvia (España) M 297 s.  
 Pflug, Arl R 1009 s.  
 Österreichische Volkskunde R 681 s.  
 Burgenländische Volkskunde R 1050.  
 Gasslbrauch (Österreich) R 1050.  
 Wallfahrten (Adlwang) R 1050.  
 Atlas polskich strójów ludowych  
 R 706.  
 Ouvrages ethnographiques, folkloristes  
 (Bosnie, Herzégovine) M 650.  
 Sefardies de Salónica M 298.  
 Pelops und die Haselhexe M 298.  
 Regenmädchen (Mazedonien-Kaukasus) M 298 s.

## INDEX ILLUSTRATIONUM

## Kartenskizzen

- Itinerary of Neyiçi toyin in Eastern Mongolia, 28.  
 Wohngebiet der Wewäk-Boikin-Leute (Nordost-Neuguinea), 415.  
 Das Flußgebiet des Wahgi River (östliches Zentral-Neuguinea), 972.  
 Tribes mentioned in "Australian Languages", 960.

## Verbreitungskarten

- Ethnological Distribution of the Musical Rasp (N America), 580.  
 Archeological Distribution of the Musical Rasp (N America), 585.  
 Dualsystem und „Totemgruppen“ (Brasilien), 110.  
 Masken und kultische Musikinstrumente (Brasilien), 127.  
 Bisher festgestellte Mikrolithenkultur (Mittel- und West-Flores), 598, 599.

## Bilder

## Asia

## Vorderindien

- Donnerkeil in der Hand von indischen Gottheiten (2), 983.  
 Gottheit mit Donnerkeil aus Sāñci (6), 983.

## Sikkim

- The Mahārāja Trashī Namgyal, opp. 944.  
 The Son and Heir-apparent Thendup Namgyal, opp. 944.

## Assam

- Reisspeicher der Naga  
 Haus im Dorf Mao (a), opp. 636.  
 Reisspeicher (b - f), opp. 636.  
 Speicherkorb, 634.  
 Türverschlüsse (2, 3), 635.

## Tibet

- Lamaistischer Donnerkeil als Kultgerät (1), 983.

## China

- Junge Tujenfrau in alter Tracht (Sininggebiet, Kukunor) (b), opp. 256.  
 Der Tempelhof des Tujen-Klosters dGon-luñ (Sininggebiet, Kukunor) (a), opp. 256.

## Mongolei

- Portraits of Neyiçi toyin, xylographed Ch'ien-lung 39, 1774 and 45, 1780, opp. 528.  
 The Colophon of the "Rosary of Wishing-stones", 9.  
 The Title of the "Rosary of Wishing-stones", 6.

## Turkistan

- Athene-Promachos mit Donnerkeil aus Chinesisch-Turkistan (5), 983.  
 Vajrapāṇi (lamaistischer Donnerkeilträger) aus dem tocharischen Kutscha (3), 983.  
 Vajrapāṇi aus dem uigurisch-chinesischen Bāzāklik (4), 983.  
 Inschrift vom Tschakul, opp. 544.  
 Inschrift von Choito Tamir IX, 551.

## Sibirien

- Ursprüngliches Aussehen der Statue des männlichen Rens, 290.

## Africa

## Nordafrika

- Donnerkeil als Symbol der Gewittergottheiten (7), 983.

## Westafrika

- Cosmographie des L'éla (Haute-Volta) :  
 L'arc nocturne décrit par l'astre (2)  
 et par la pleine lune (3), 164.  
 Jarre à bière (L'éla, Haute-Volta), 162.

## Kongo

- Maskers voor de puberteitsriten (BaYaka):  
 Geemba (1 a, 2 a, c), opp. 880.  
 Kazeemba (2 b), opp. 880.  
 Mbaala (1 b), opp. 880.  
 Mbawa (1 c), opp. 880.  
 Ndeemba (2 d), opp. 880.  
 Tsekedi (1 d), opp. 880.  
 Plan van een ηηkhaanda (puberteitsritus bij de BaYaka), 862.

## Ruanda

- L'habitation, 36.  
 La hutte et ses deux cours, 35.  
 L'enveloppe du cadavre, 34.

## Tanganjika

- Gebetshaltung der Wamwera, 632, 633.

## America

## Boróro

- Schema della suddivisione delle famiglie, 626.  
 Capanna del villaggio (*a*), opp. 624.  
 Donna con bambini (*b*), opp. 624.  
 Tipo col « parico » (*c*), opp. 624.

## Oceania

## Indonesien

- Mikrolithen aus Mittel- und West-Flores (1-6), opp. 608.  
 Lage der Mikrolithen in den Abris:  
 Labuanbadjo, Liang Momer, 603.  
 Longgo, Liang Panas, 601.  
 Nintal, 604.

## Neuguinea

- Frau aus Ulupu mit einem Muschelring (Wewäk-Boikin) (2 *a*), opp. 432.  
 Brustschmuck aus Schnurgeflecht (Wewäk-Boikin) (2), 427.

- Geistermaske (Wewäk-Boikin) (1 *b*), opp. 432.  
 Halskette aus Hundezähnen (Wewäk-Boikin) (3), 427.  
 Handtrommel ohne Fell (Wewäk-Boikin) (1 *c*), opp. 432.  
 Holzschüssel (Nondugl, Wahgi-Tal), 980.  
 Kampfspeer mit Knochenspitze (Minj, Wahgi-Tal), 977.  
 Kasuarknochendolche (Wewäk-Boikin) (1 *a*), opp. 432.  
 Muschelringe mit nasenförmigem Vorsprung (Wewäk-Boikin), 426.  
 Querbeil mit Seeschncken- oder Muschelschalenklinge (Wewäk-Boikin) (2 *b*, *c*, *d*), opp. 432.  
 Scheibchenschnüre mit eingesetzten Hundezähnen (Wewäk-Boikin) (1 *d*), opp. 432.  
 Schmuckband aus flachen, weißen Muschelringen (Wewäk-Boikin), 428.  
 Steinkeulenkopf in „Ananasform“ (Wahgi River) (3), 974.  
 Steinscheibe mit Bohrloch (Wahgi River) (2), 974.  
 Steinscheibe ohne Bohrloch (Wahgi River) (1), 974.  
 Steinvogel (Kukunor-Gebirge), 991.  
 Steinzylinder (Wahgi River) (4), 974.



# A Mongolian Source to the Lamaist Suppression of Shamanism in the 17th Century

By WALTHER HEISSIG, Göttingen \*

## Contents :

1. Books of Reference
2. Introduction
3. Bibliographical Remarks
4. Author and Sources
5. Philological Remarks
6. Synopsis of the Biography of Neyiči toyin (1557-1653)
7. The Scene of Conversion
8. The Religious Situation in Eastern Mongolia during the 1st part of the 17th Century
9. The Functions of "Pure" Shamanism
10. A Pattern of Buddhist Missionary Approach
11. The Missionary Methods of Neyiči toyin
12. Concordances between Domoγ (1739) and Hor č'os byuñ (1819)

## 1. Books of Reference

Articles in periodicals are marked with \*

### 1. Western Languages

\*AALTO P., Notes on the Collection of Mongolian Books in the Ethnographical Museum of Sweden. *Ethnos* XV. 1950. 1-14.

BANZAROV D., *Zhernaya vera, ili shamanstvo u Mongolov*. St. Petersburg 1891.

\*FRANKE H., Some Remarks on the Interpretation of Chinese Dynastic Histories. *Oriens* III. 113-122.

FRANKE O., *Geschichte des Chinesischen Reiches*. IV. Berlin 1948.

— — *Beschreibung des Jehol-Gebietes in der Provinz Chili*. Leipzig 1902.

FRANKE W., Addenda and Corrigenda to : *History of the Eastern Mongols During the Ming Dynasty from 1368 to 1634*. *Studia Serica Monographs*, Ser. A., Nr. 5. Chengtu 1949.

FUCHS W., *Der Jesuitenatlas der Kanghsi-Zeit und seine Entstehungsgeschichte*. *Monumenta Serica, Monograph Series* 4. Peking 1943.

GOLSTUNSKIJ C. T., *Mongolo-Oiratskie Zakony 1640 g.* St. Petersburg 1880.

GRÜNWEDEL A., *Na-ro-pa, Die Legenden des*. Leipzig 1933.

---

\* The author is grateful to J. E. MERTZ for revising the English form of the article.

- GURIJ Archimandrit, Ocherki po Istorij Rasprostraneniya Khristianstva sredi Mongol'skikh Plemen. I. Kazan 1915.
- HAENISCH E., Untersuchungen über das Yüan-ch'ao pi-shi, die geheime Geschichte der Mongolen. Leipzig 1931.
- — Steuergerechtsame der chinesischen Klöster unter der Mongolenherrschaft. Leipzig 1940.
- — Die geheime Geschichte der Mongolen. 2. Edit. Leipzig 1948.
- HAUER E., Huang-ts'ing K'ai-kuo fang-lüeh. Die Gründung des Mandschurischen Kaiserreiches. Berlin 1926.
- HEISSIG W., Bolur erike. „Eine Kette aus Bergkristallen“. Eine mongolische Chronik der Kienlung-Zeit von Rasipungsuγ (1774/75). Literaturhistorisch untersucht. Monumenta Serica, Monograph Series 10. Peking 1946.
- — \*Zum Umfang der mongolischen Geschichtsliteratur. Monumenta Serica X. 1945. 209-221.
- — \*Ein mongolisches Textfragment über den Ölötenfürsten Galdan. Sinologische Arbeiten 2. Peking 1944. 92-160.
- — \*A Contribution to the Knowledge of Eastmongolian Folkpoetry. Folklore Studies IX. Tokyo 1951. 154-178.
- — \*Schamanen und Geisterbeschwörer im Kuriye Banner. Folklore Studies III. 1944. 39-72.
- HELLPACH W., Das Magethos. Eine Untersuchung über Zauberdenken und Zauberdienst... Schriftenreihe z. Völkerpsychologie 3/4. Stuttgart 1947.
- \*HOFFMANN H., Gšen. Eine lexikographisch-religionswissenschaftliche Untersuchung. ZDMG 98. 1944. 340-358.
- — Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion. Mainz-Wiesbaden 1950.
- HUTH G., Hor-čhos-byuñ. Geschichte des Buddhismus in der Mongolei. I. [Tib. text] Straßburg 1892; II [Translation] Straßburg 1896.
- KOEPPEN C. F., Die lamaische Hierarchie und Kirche. Berlin 1859.
- KOVALEVSKI J. E., Dictionnaire Mongol-Russe-Français. Kazan 1844-49.
- KUDRYAVZEV F. A., Istoriya Buryat-Mongol'skogo Naroda ot XVII v. do 60 kh godov XIX v. Moscow 1940.
- \*LATTIMORE O., Wulakai Tales from Manchuria. Journal of Amer. Folklore. 1933.
- \*LAUFER B., Skizze der mongolischen Literatur. Keleti Szemle VIII. Budapest 1907.
- LESSING F. D., Yung-Ho-Kung. An Iconography of the Lamaist Cathedral in Peking with Notes on Lamaist Mythology and Cult. I. Stockholm 1942.
- \*LIGETI L., La Collection Mongole Schilling von Canstadt. T'oung Pao XXVII. 1930. 120-178.
- — Catalogue du Kanjur Mongol Imprimé. Budapest 1942-44.
- MICHAEL F., The Origin of Manchu Rule in China. Baltimore 1942.
- MOSTAERT A., Textes oraux Ordos. Peking 1937.
- — Folklore Ordos. Peking 1948.
- — Dictionnaire Ordos. Peking 1941-44.
- MÜLLER M., Essays I. Beiträge zur vergleichenden Religionswissenschaft. Leipzig 1879.
- \*MÜLLER R. F. G., Die Krankheits- und Heilgottheiten des Lamaismus. Anthropos 22. 1927. 956-991.
- POKOTILOV A., Istoriya vostochnikh Mongolov v period dynastij Min 1368-1634. St. Petersburg 1893. (Engl. Translation by R. LOEWENTHAL.) Studia Serica Monographs, Ser. A., Nr. 1. Chengtu 1947.
- \*POPPE N., Opisanie mongol'skikh "shamanskikh" rukopisei Instituta Vostokovedeniya. Zapiski I. V. A. N. I., Leningrad 1932. 151-200.
- — Letopisi Selenginskikh Buryat. Trudy I. V. XII. Leningrad 1936.
- — Letopisi Khorinskikh Buryat. Trudy I. V. IX. Leningrad 1935.
- — \*Die Sprache der Mongolischen Quadratschrift. Asia Major (Neue Folge) I. 1944. 97-115.
- — \*Stand und Aufgaben der Mongolistik. ZDMG 100. 1950. 52-89.

- \*POPPE N., Buryat-Mongol'skij Fol'klorno-dialektologičeskij Sbornik. Moscow-Leningrad 1936.
- — Proizvedeniya Narodnoj Slovesnosti Khalkha-Mongolov. Leningrad 1932.
- — The Groups \**uya* and \**üge* in Mongol Languages. *Studia Orientalia* XIV/8. Helsinki 1950.
- POZDNEEV A., Mongol'skaya letopis' "Erdeniin erike" — materialy dlya istorii Khalkhi. St. Petersburg 1883.
- — Mongoliya i Mongoly. Rezul'taty poezdki v Mongoliyu, ispolnennoi v 1892-1893 gg. St. Petersburg 1896-1898.
- \*ROCKHILL W. W., Tibet. A Geographical, Ethnographical, and Historical Sketch, Derived from Chinese Sources. *JRAS* 1891. 1-133; 186-291.
- \*ROERICH G. M., The Author of the Hor-chos *kbyung*. *JRAS* 1946. 192-196.
- SANDSCHEJEW G., Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten. *Anthropos* 22. 1927. 576-613; 933-955. 23. 1928. 538-560; 967-986.
- — Mongol'skaya povest' o Khane Kharangui. Trudy I. V. XXII. Leningrad 1937.
- SCHAEDEER H. H., Der Manichäismus und sein Weg nach Osten. *Festschrift f. G. GOGARTEN*. Gießen 1948. 236-254.
- SCHULEMANN G., Die Geschichte der Dalailamas. Heidelberg 1911.
- \*SERRUYS H., Pei-lou fong-sou, Les Coutumes des Esclaves Septentrionaux. *Monumenta Serica* X. Peking 1945. 117-208.
- STAEL-HOLSTEIN A. v., On the Sexagenary Cycle of the Tibetans. *Monumenta Serica* I. 1935. 277-314.
- VLADIMIRTSOV B. Y., Obshchestvennij stroj Mongolov. Leningrad 1934. (French transl. by M. CARROW: *Le Régime social des Mongols, Le Féodalisme Nomade*.) Paris 1948.
- — Cinggis Han. (French translation by M. CARROW.) Paris 1947.
- — Mongol'skie rukopisi i ksilografi postupivshie v' Aziat. *Ross. Akad. Nauk. IZV.* R. A. N. 1918. 1549-1568.
- — Nadpisi na skalakh khalkhaskogo Tsoktu taidzi. *IZV. A. N.* 1926. 1253-1280. and *IZV. A. N.* 1927. 215-240.
- — Etnologo-lingvisticheskie issledovaniya v Urge, urginskom i kentejskom rajonakh. *Severnaya Mongoliya* II. Leningrad 1927.
- WADDELL L. A., The Buddhism of Tibet or Lamaism. Cambridge 1934.
- WEBER M., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. II. Hinduismus und Buddhismus. Tübingen 1923.
- \*WRIGHT A. F., Fo-t'u-teng. A Biography. *HJAS* 11. 1948. 321-371.
- \*ZHAMTSARANO Ts., Ongony aginskikh Buryat. In: *Sbornik v chest' 70-letiya G. N. Potanina*. Zapiski Imp. Geogr. Obshchestva. P. O. Etnogr.
- ZUCKER K., Psychologie des Aberglaubens. Heidelberg 1948.
- — Psychologie des Schamanisierens. *Neurologische Zeitschrift* 150. 1934.

## 2. Eastern Languages

- Čindamani-yin erikes* (Jögeleŋ \* itegel šasin-u ĵula maha badzar dhara janggiya yesi bstanbi yegyalmdzan šri badara-yin töröl-ün üyes-lüge selte-yin čadig. yurban orun-i üješküleng boljayči yačča čimeg. sayin nomlal-un Čindamani-yin erikes kemgedekü . . . debter). Undated Peking xylograph (after 1851). 2 vols. 311 fols.
- Činggis qayan-u čadig*. Peking 1925. 196 pp.
- Činggis qayan-u tabiy*. (Tngri-eče ĵayayatai boyda Činggis qayan-u tabiy.) Buriat xylograph (compiled 1869). 20 fols.
- Eneček-ün yašar-un Bigarmifič qayan -u tuyufi*. Urga 1924. 355 pp.
- YUNČUYJAB, *Subud erike*. Lithographed edition. Mukden 1927. 34 fols.
- HASHIMOTO K., 橋本光賢, *Mōko no Ramakyō*, 蒙古の喇嘛教. Tokyo 1942. 292 pp.
- 'JIGS-MED NAM-MK'A, འཇམ་དབང་མཆོག་, Hor č'os byuñ, མཚན་མཆོག་. Edit. HASHIMOTO, *Chibetto-bun Mōko Rama-kyō-shi*, 西藏文蒙古喇嘛教史. Tokyo 1940. 408 pp.

\* Owing to the typographical facilities  $\mathcal{J}$  is represented in capitals by  $J$ .



- LOMBOTSEREN, *Selengge-yin mongγol buriyad-un darqan tayiša danbi ŋilsan Lombočeren -ü ŋokiyaysan Mongγol buriyad-un teüke*. Vide POPPE, TRUDY I. V. XII.
- Meng-ku yu-mu ch'i*.
- MERGEN DIYANČI BLAMA GEGEN, *Collected Works (gsun 'bum)*. Peking xylograph, 1780-83. 4 vols.
- Mongγol buriyad ulus angqan qamiya-ača tasuraŋu yambar orun ali čay-tu ken qayan tai sayuysan terigüten-i tobčilan quriyaysan teüke bičig orusiba*. Anon. undated Buriat modern print. 8 fols.
- Öljei badaraysan süme-yin qural-un aman-u ungsilya nom-un yabudal masi todorqai gegen oyutan-u qopulai-yin čimeg čindamani erke kemegdekü orusiba. Peking xylograph, 1774. 583 fols.
- OSHIBUCHI H., 鷲淵一. *Manshū ishibumi kikō*, 滿洲碑記考. Tokyo 1943.
- Qutuy tu tarnis-un quriyangrui zungdui kemegdekü yeke kölgen sudur orusiba*. Undat. Peking xylograph. 452 + 8 fols.
- RASIPUNGSUY, *Rasipungsuy-un ŋokiyaysan Mongγol ulus-un teüke (Bolur erike)*. Kalgan 1941. 4 vols.
- RASISENGGE, *Toydam suruyčid-un toli bičig*. Hsinking 1942. 226 pp.
- SIREGETÜ GÜUSI DHARMA, *Allan kürdün mingyan gegesütü kemekü bičig*. 1739. Ms. Royal Library Copenhagen.
- TOBOEV T., *Qori kiged Ayuyin buriyad nar-un urida-dayan boluysan anu*. Vide POPPE TRUDY I. V. IX.
- WADA SEI, 和田清. *Mindai no Mōko to Manshū*, 明代の蒙古と満洲. Toyo Chūseishi IV. Tokyo 1939. 71-292.
- Yamandaga sudur orusiba*. Undated Peking xylograph. 44 fols.
- YANO J., 矢野. *Kindai mōkoshi kenkyū*, 近代蒙古史研究. Tokyo 1940.
- Yeke siregetü-yin qubilyan beye Sumati šasana surya šri bhadra-yin rnam-tar. tegüs sinjilel ten-ü sedkil-ün erketen -i iregülgüči farudasun kemegdekü orusiba*. Undated Peking xylograph (compiled after 1746). 70 fols.
- YUMUNOV, *Qori-yin arban nigen ečige-yin ŋun-u uy iŋayur -un tuyuŋi*. Vide POPPE TRUDY I. V. IX.

## 2. Introduction

The material presented here was originally collected for a short bibliographical survey of the 18th-century Mongolian biography of *Neyiči toyin Lama* (1557-1653), but in the end it called for a special article. This biography is the only Mongolian source that contributes any detailed information about the suppression of Mongolian Shamanism and the methods employed to that end. All its passages pertaining to this problem will be submitted below, both in transliteration and in translation. The Mongolian blockprint of this work is available in some of the greater libraries<sup>1</sup>. The unique information contained in this work, together with the self-documentation of Shamanism found in certain Buriat Mongolian chronicles of the 19th century and the material about Mongolian Shamanism gathered by ethnographers, has made possible the reconstruction of the process which led to the camouflage of recent-day Mongolian Shamanism under a Lamaistic disguise.

<sup>1</sup> E. g.: Westdeutsche Bibl. Marburg/Lahn, sub Libri Mongolici 90; Laufer-Collection, Univ. of Chicago's Far Eastern Library, sub Mongolian 322; Peking National Library.

### 3. Bibliographical Remarks

Amongst the numerous lamaistic xylographs printed in the Mongolian language in Peking<sup>2</sup>, only a few are biographies. These, with but one exception, describe the lives of Buddha and legendary saints like *Padmasambhava* and *Milaraspa*, or the life stories of eminent churchmen like the 7th Dalai Lama or the Grandlamas from Peking, the *lČaṅ skya* Khutukhtus and the *dGa ldan Siregetü* Khutukhtu<sup>3</sup>. Strikingly enough, the exception is the biography of a simple monk and missionary who had held no high position in the lamaist hierarchy of the 17th century.

It is the *Boyda Neyiči Toyin Dalai Mañjuśryi-yin domoy- i todorqai-a geyigülügči Čindamani erike kemegdekü orusiba* — “Rosary of Wishing-stones, Clearly Interpreting the Tradition about the Venerable Lama *Neyiči toyin Dalai Mañjuśri*”, 92 fols., 43,5 : 10 cm, booksellermark 利 li<sup>4</sup>, published by the 嵩祝寺 *Sung-chu-szu* religious press, *Hou-men-nei*, Peking. (From now on cited as *D.*)

This detailed work is the only account of the life of *Neyiči toyin* (1557 — 1653, — nearly one century), and depicts its hero as the persecutor of Shamanism amongst the Mongolian nations living east of the Great Khinggan Range, particularly amongst the Khortsin. No other Mongol edition of this work nor any Tibetan companion piece<sup>5</sup> is known, though

<sup>2</sup> Some of the more important works published during the reign of emperor *K'ang-hsi* have been briefly described by A. POZDNEEV, *Mongol'skaya letopis'* “*Erdeniin erike*”. St. Petersburg 1883. 293-305. For a short survey cf. LAUFER, *Skizze der mongolischen Literatur*. Keleti Szemle VIII. 217 sq. Some other Peking xylographs described by L. LIGETI, *La Collection Mongole Schilling von Canstadt*. T'oung Pao XXVII. 1930. 113-178, and by PENTTI AALTO, *Notes on the Collection of Mongolian Books in the Ethnographical Museum of Sweden*. Ethnos XV. 1950. 1-14. I am preparing a descriptive catalogue of the Peking xylographs in Mongolian.

<sup>3</sup> Biographies of the 7th Dalai Lama (1708-1757) :

a) *Ilayuysad-un erketü qamuy-i ayiladduyči včir dhara Lubsang galsang jamso dalai blama gegen-ü namtar*. 2 vols., 346 fols.

b) *Ilayuysad-un erketü qamuy-i ayiladduyči včir dhara Lubsang galsangjamso dalai blama-yin gegen-ü niyuča namtar*. 1 vol.

Biographies of the 2nd and 3rd *lČaṅ-skya* Khutukhtu :

c) *Včir dhara lřang-sgya lalida bačar-a čna šasin-a dibva řryi badr-a-yin čadig* (= *Lalita vajra jñana śasana dipā řrī bhadra*, 1717-1786). *süsüg-ün lingua-yi teyin böged negegči naran-u gerel kemegdekü* (Cf. KOVALEVSKI, I. IX b).

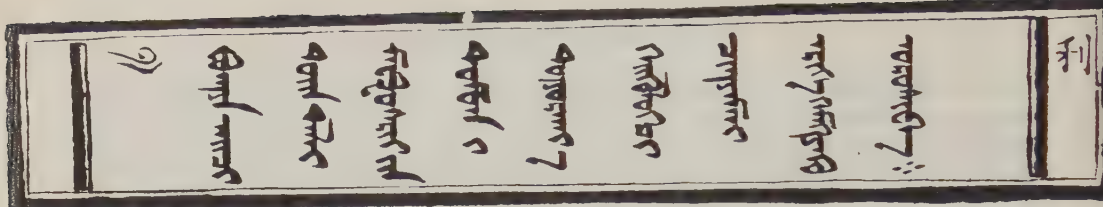
d) *Jögelen itegel šasin-u řula maha badzar dhara řanggiya yesis bstanbi rgyalmdzan řri badara-yin töröl-ün üyes-lüge selte-yin čadig*. *řurban orun-i üřisküleng bolıayči řayča čimeg*. *sayin nomlal-un dzindamani-yin erikes kemegdekü* ... *debter*. 2 vols., 311 fols. (Cf. POZDNEEV, *Erdeniin erike*. XXXV-XXXVII.)

Biography of the 2nd editor of the Mongol Tadjur, the *dGal dan siregetü* Khutukhtu *Blo bzau bstan pa'i ři ma* (1689-1748 ?) :

e) *Yeke siregetü-yin qubilyan beye Sumadhi śasana suriya řari padr-a yin rnamtar* (= *Sumati śasana surya řrī bhadra*) *tegüs sinřilel ten-ü sedkil-ün erketen-i iregüligči řarudasun kemegdekü orusiba*. 1 vol., 70 fols.

<sup>4</sup> For these signs cf. LAUFER, *Skizze*. 189 and LIGETI, T. P. XXVII. 124 (n. 1.).

<sup>5</sup> For instance, the biography of *Blo bzau bstan pa'i ři ma* composed in Tibetan and afterwards translated into Mongolian, the family chronicle *Mongřol borřigid oboř-un*



The Mongolian title

many of the works of the 17th and 18th century were written simultaneously in the two languages, or translated from the one into the other immediately.

The lamaist ecclesiastical historiographer 'Jig med rig pa'i rdo rje, who wrote his *Hor č'os byuñ*<sup>6</sup> in 1819, apparently based his concise presentation of the life of *Neyiči toyin* on the *D*, even relating a few sentences from it literally, as shown in Section 10.

The *D* was first mentioned in European literature by J. E. KOVALEVSKI among the sources for his "Dictionnaire Mongol-Russe-Français"<sup>7</sup>. In 1880, G. T. GOLSTUNSKIJ gave a brief summary of the *D*<sup>8</sup> which was repeated by the Archimandrite GURIJ<sup>9</sup>. Later, B. Y. VLADIMIRTSOV referred to the *D* when pointing out and correcting<sup>10</sup> the mistake made by A. POZDNEEV<sup>11</sup> in assigning the foundation of the monastery *Baya juu* in Köke Khota (Kuei-hua) to *Neyiči toyin* instead of to *Ombu qung tayiři*. *Neyiči toyin* is to be credited (*D*, fol. 79 v.) only with having restored the then ruined *Baya juu*, about 1652. VLADIMIRTSOV, in his unrivalled "Obshchestvennij Stroj Mongolov"<sup>12</sup>, likewise referred to the *D* as a source for the social structure of

*teüke* which was written simultaneously in Chinese and Manchu in 1732, and later, in 1839 translated into Mongolian. (Cf. m. Zum Umfang der mongolischen Geschichtsliteratur. Monumenta Serica X. 1945. 218.) A simultaneous Mongolian version was also ordered of *Hor č'os byuñ*. (Mon. Ser. X. 1. c.)

<sup>6</sup> Tibetan text edited and translated into German by G. HUTH, *Geschichte des Buddhismus in der Mongolei*. Vol. I [Tibetan text] Strassburg 1892; Vol. II [Translation] Strassburg 1896. 253-261. A handy recent edition of the Tibetan text by HASHIMOTO KÖHÖ, *Chibetto-bun Mōko Rama-kyō-shi*. Tokyo 1940. 427 pp. Recently it has been shown by G. M. ROERICH, The Author of the *Hor-chos-hbyung*. JRAS 1946. 192-196, that 'Jigs med nam mk'a merely inspired this work, while it was actually composed by 'Jig med rig pa'i rdo rje from the East Mongolian Tümet.

<sup>7</sup> Vol. I. Kazan 1844. IX sq.

<sup>8</sup> *Mongolo-Oiratskie Zakony 1640*, g. (The Mongol-Oiratian Laws from 1640.) St. Petersburg 1880. 74-78.

<sup>9</sup> *Ocherki po Istorij Rasprostraneniya Khristianstva sredi Mongol'skikh Plemen* (A Survey of the Expansion of Christianity amongst the Mongols), Vol. I. Kazan 1915. 151-153.

<sup>10</sup> *Nadpisi na skalakh khalkhaskogo Tsoktu taidzi* (The Rock Inscriptions of Tsoktu Taidzi of the Khalkha). IZV. A. N. 1927. 227.

<sup>11</sup> *Mongoliya i Mongoly*, II. St. Petersburg 1898. 58-59. POZDNEEV also erroneously confuses *Neyiči toyin* with his later incarnations, the *Neyiči toyin* Khutukhtu or (p. 57) *Jasay da lama Neyiči toyin* Khutukhtu, who was *K'ang-hsi* 36 (1697) the abbot of the monastery *Yeke juu* in Köke Khota (Kuei-hua).

<sup>12</sup> Leningrad 1934. 18. French translation by M. CARSOW, *Le Régime social des Mongols*. Paris 1948. 21 etc.; from now on cited VLADIMIRTSOV (1948).



Mongol society in the 17th century. N. N. POPPE likewise seems to have based on the *D* (fol. 46 v.) the remark in his "Description of Shamanistic Manuscripts"<sup>13</sup> that "such a preacher as *Neyiči toyin* has proclaimed authoritatively that horses or cows will be given to everybody memorizing such prayers". According to the *D*, however, this announcement was made by the *Tüsiyetü* Khan of the Khortsin, as will be demonstrated later<sup>14</sup>. Using the digest of the *D* by 'Jig med rig pa'i rdo rje, G. SCHULEMANN referred briefly<sup>15</sup> to *Neyiči toyin* as "Propagator of Lamaism in Mongolia (Verbreiter des Lamaismus in der Mongolei)" during the first part of the 17th century, though this statement overemphasizes the importance of *Neyiči toyin* and is also wrong with regard to the territory of his proselyting activity. Aside from these occasional references, neither a study making thorough use of the *D*, and dealing with the historical and religious problems related in it, nor a translation of its text has been presented up to now.

An investigation of the few biographical works in Mongolian reveals that, aside from strictly hagiographical works, the life stories of only those churchmen who were of particular importance for the religious development of the Mongols have been translated or published. Connections between the pro-Manchu view of the lamaist historiographers and the championing of the Yellow Church by the Manchus have already been pointed out by B. Y. VLADIMIRTSOV<sup>16</sup>. It is a striking corroboration of this, that all the heroes of the religious biographies written in Mongolian were not only high-ranking church dignitaries, but personae gratae with the Manchu court as well.

Seen in this light the popularization of a *Neyiči toyin* biography, printed in Peking, becomes of particular interest. The fact that this biography was composed in Mongolian testifies to the high esteem in which this monk was still held by the Eastern Mongols at the time of its compilation. Its having been printed in Peking indicates how highly the achievements of *Neyiči toyin* in the final conversion of the easternmost Mongols were regarded by the Lamaist Church as well as by the Manchu government.

#### 4. Author and Sources

The colophon of the *D* (fol. 90 v.) reveals the following about its author and his sources:

... qotala tegüsügsen Noyan qutuytu Ngag-dbang bstanpa yar'pel kiged Qorčin-u jasay-un ulus-un tüsiye güng Blamsbyabs (Blamskyibs?)-luya Jalayid-un tusalayči tayiři bgra-šis. yorlos-un tusalayči Rnam-rgyal. Uryumal. Dörbed-ün tusalayči Učaral tan kečiyen duraduysan-u tula. Prajna sagara bi öber-iyen ese medebešü. urida boyda blama-yin dergedeki čiqula sidar aγči kiged. tabiyči süsüg kiged kečiyel tü Erdeni bilig-ün dalai ber. blama-yuyan

<sup>13</sup> Opisanie mongol'skikh "shamanskikh" rukopisei Instituta Vostokovedeniya. Zapiski I. V. A. N. I. 1932. 151.

<sup>14</sup> Section 10.

<sup>15</sup> Die Geschichte der Dalailamas. Heidelberg 1911. 156.

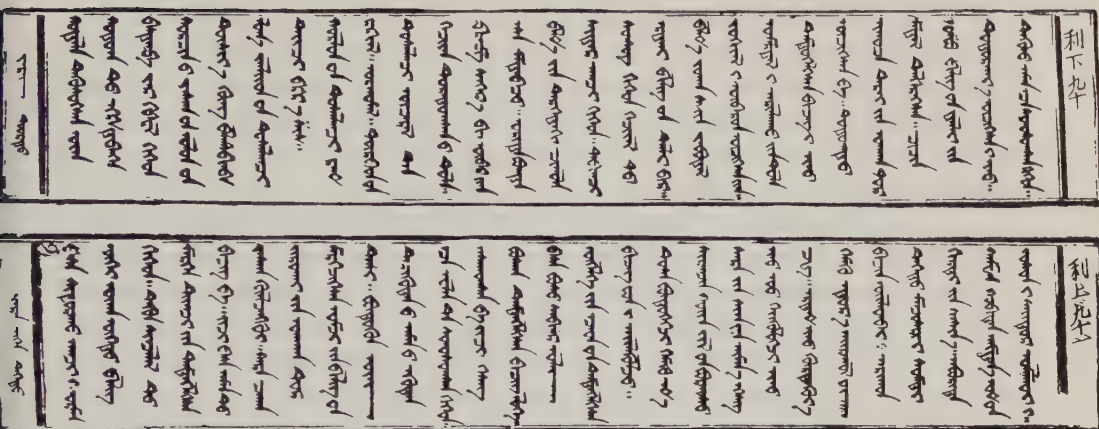
<sup>16</sup> IZV. A. N. 1926. 1274.

sayin yabudal jokiyal-i öberün üjšigen-iyen. umartal-i arilyaqu-yin tula temdüglegsen bičig-i inu üjšigen ba. dotuyadu niyuča tarni-yin uqayan-dur medel delgeregsen. Čičin ombu bilig-ün dalai-yin todorqai-a üjšigen-i inu. tegünü aman-ača sonusuysan kiged (91 r.) basa siduryu ayči qaurmay ügei ünün ügetü bilig kiged. tegüs sinjilel tü Mergen diyanči-yin temdeglegsən bičig ba. ğiči basa aman tu ğasay küličenggüi. qara čayan ğirnuqai -yin uqayan-dur mergejšigen Nomči-yin bilig-ün dalai. bütügün noyan terigüten-ü aman-u egüden-eče olan ta sonusuysan kiged. asayuyusan ba ğiči keseg bosqan temdeglegsən bičig-lüge basa busu sabinar olan öglige -yin eřed-ün temdeglegsən bičig üd-i neyilegüľü. tusa bütügegči kemekü eme sirayčin qonin ğil-ün burnavası sara-yin sine-yin nayıman-a egesig inu uu geyigülüğči inu cha. erdem inu kürteküi-e kemekü edür-e nayırayul-un bičin üiledbei. —

"I, *Prajñā sāgara*, though I did not know anything myself, composed this in writing, — having seen the writing wherein *Erdeni bilig-ün dalai* had noted down — to prevent it from being forgotten — what he had personally seen of the good actions of his Lama, being the closest intimate of the venerable Lama, his servant and devotee, having further heard personally from *Čičin ombu bilig-ün dalai*, who had developed knowledge in the art of the esoteric mystic incantation, what he had clearly seen, and comparing (this), the notes of the veracious, faultless, truly sagacious and scrupulous *Mergen diyanči*, and the notes by other disciples and many benefactors with that which *Nomči -yin bilig-ün dalai*, the eloquent and patient scholar of mathematics and astrology, had heard and inquired for repeatedly from *Bütügün noyan* and others and had noted down fragmentarily, — at the eighth day, called "in achieving merits", sound *u*, consonant *cha*, of the beginning of the Burnavası moon in the year of the female yellow sheep which is called "displayer of benefits", because the perfect Noyan Khutukhtu *ñag dbań bstan pa yar 'p'el* as well as *Ĵasay-un ulus-un tüsiye güng bLamsbyabs* of the Khortsin together with *Tayıği bKra-şis*, banner secretary of the Dzalait, the banner secretaries *rNam-rgyal* and *Uryumal* of the Ghorlos and the banner secretary *Učaral* of the Dörbet had eagerly desired so . . ."

With the exception of this colophon *Prajñā sāgara*, "Ocean of transcendental wisdom" (Tib. *Şes rab rgya mc'o* ; Mo. *Bilig-ün dalai*) remains anonymous. So far as I know, there is no mention in any other Mongolian work of a *Prajñā sāgara* as author, compiler or translator, nor are any biographical data to be found about him<sup>17</sup>. It is even not clearly expressed that the author was a lamaist monk himself, albeit this is strongly indicated by his

<sup>17</sup> In *chüan* 19, fol. 6 v. of the Peking xylograph *dBus-un nom-un ayımay yeke baya nuıud-tur nomlaysan-u nom-un yabudal-un ğerge sayin qubitan-u qoyulai-yin čimeg kemegdekü orusiba* — *dbus 'gyud č'os sde č'e č'un rñams zu gzuń ba'i č'os spyod kyi rim pa skal bzań mgrin rgyan řes bya ba bžugs* (1 vol. in 67 *chüan*, 394 fols.), a Mongolian collection of hymns and prayers apparently printed during the reign of Emperor *Yung-cheng*, is mentioned a certain *Ačitu ño -yin blama Prajñā sāgara* as having instigated the translation by *Nom-un dalai* (*Č'os rgya mc'o*) of the hymn *yurban yařar*. It might be a clue to this *Prajñā sāgara* being identical with the author of the *D*, that the whole collection contains some other translations from the time of *Neyiči toyin* and by one



The Colophon, fol. 90 v.-91 r.

familiarity with lamaistic conceptions and terminology. From the fact that *Prajñā sāgara* politely placed the Noyan Khutukhtu above all the other sponsors of the work who were only laymen, it might be assumed that he was a monk in the retinue of this church dignitary.

The authenticity of the sources used by *Prajñā sāgara* becomes evident on investigating what the *D* relates about the four personalities who wrote these recollections or told them orally to *Prajñā sāgara*.

*Erdeni bilig-ün dalai* whose written notes head the list, was of Mongol origin. As a boy he had been saved from being massacred by the population of a Chinese frontier town at *Čayan suburya*, east of Köke Khota (fol. 28 r.). This must have already occurred during the Ming dynasty because the collection of annuities (*kesig*), given by the Chinese emperor, had offered the pretext for luring the Mongols into the frontier town and starting a large-scale massacre. It is known from Chinese sources<sup>18</sup>, that during the latter part of the Ming dynasty the Chinese court tried to pacify the Mongols by paying them large amounts in money and goods. After being rescued by *Neyiči toyin*, the small boy was brought to the *Čoytu šumir ayula* where he was ordained and given the clerical name *Erdeni bilig-ün dalai*. From then on he belonged to the closest company of the Lama.

of his former disciples, a certain *Jarud-un baqan dge c'ul šes rab* who had been given the title *güusi* by *Neyiči toyin* (*chüan* 6,4 r.). It does not seem possible to bring into connection with the *D* the well-known translator of the earlier 18th century, *Urad-un bilig-ün dalai* because this lamaist scholar never used the Sanskrit form of his name, viz. *Prajñā sāgara*.

<sup>18</sup> *Ming-shih*, cf. A. POKOTILOV, History of the Eastern Mongols during the Ming Dynasty from 1368 to 1634. Engl. translation by R. LOEWENTHAL. Studia Serica Monographs, Ser. A., No. 1. Chengtu 1947. 125. 130 sq.



The author of the second collection of written notes, *Mergen diyanči*<sup>19</sup>, is for the first time mentioned among those ten early novices who had followed the Lama after his twelve-years-long sojourn at the *Čoytu šumir ~ Abaya qara ayula*<sup>20</sup> to the mountains northeast of Köke Khota (fol. 31 r.), to live there a contemplative life for another 23 years before they set out for Eastern Mongolia.

*Nomči-yin bilig-ün dalai*, the author of the fragmentary notes from oral testimony, also appears (for the first time) amongst the group of those ten earliest followers of *Neyiči toyin*. At that time (fol. 31 v.) he was referred to as "*Nomči* who achieved the magic power of the ravager of the tombs *Mahākāla*". He is referred to again shortly before the death of *Neyiči toyin* (fol. 66 r.) in connection with the *Ombu* mentioned below.

These short biographical accounts make it clear why only written recollections of these three monks were available to *Prajñā sāgara*: having been with *Neyiči toyin* so early, these three monks must have been<sup>21</sup> old men themselves at the time of *Neyiči toyin*'s death (1653), and probably dead at the time when *Prajñā sāgara* compiled the *D* from their notes.

From the fourth contemporary of *Neyiči toyin* only oral accounts have been utilized by *Prajñā sāgara*. This has a certain bearing on deciding about the date of *Prajñā sāgara*'s writing.

*Čičin ombu bilig-ün dalai* was the youngest of the cited authorities. When *Neyiči toyin*, at the end of his sojourn in Eastern Mongolia in the late forties of the 17th century, was a guest of *Butači wang* of the Khortsin, *Čičin ombu* was still a boy<sup>22</sup>. He accompanied the Lama to Köke Khota and there, shortly before the death of *Neyiči toyin* (1653), he is mentioned (fol. 79 v.) again, now as "a young monk called *Ombu*". Thus it is quite possible that he was still alive during the first part of the 18th century.

In calculating the date of compilation of the *D*, I originally<sup>23</sup> converted

<sup>19</sup> He is not to be mistaken for *Ariyun mergen diyanči*, another monk and one of the earliest followers of *Neyiči toyin* (fol. 19 r.) who lived with *Neyiči toyin* already at the *Abaya qara* (fol. 36 v.), was with him during the beginning of the religious community at *Čayan ayui* (fol. 31 r.) but left him and fled to the Ongnighut at the time of the invasion of the Tümet country at Köke Khota by *Ligdan Khan*. (Cf. section 7.) After *Neyiči toyin*, too, had arrived in Eastern Mongolia he joined him again. Later he became the first abbot of the monastery built at the place of *Neyiči toyin*'s cremation (fol. 85 r.).

<sup>20</sup> The *Abaga hara alin* of the Jesuit Atlas, N 40 ½ - 41°, cf. W. FUCHS, Der Jesuitenatlas der Kanghsi-Zeit und seine Entstehungsgeschichte. Monumenta Serica, Monograph Series 4. Peking 1943. 135, and map 8. Proof that the *Čoytu šumir ayula* and *Abaya qara* are identical or at least close to each other is given in the *D*, fol. 20 r. There the sojourn of *Neyiči toyin* at the *Čoytu šombur ayula* is spoken of; people, however, who set out to seek him met him at the *Abaya qara*.

<sup>21</sup> Even crediting them with the longevity reported about many monks of this time, it can not be assumed that they lived so long. At that time an average of 90 and more years was not unusual. *Neyiči toyin* himself lived 97 years (for us 96), the first Pancen lama *Blo bzan č'os kyi rgyal mc'an* 93 years (1569-1662), the second *rje bcun dam pa Khutukhtu Blo bzan bstan pa'i rgyal mc'an* 89 years (1635-1724) etc.

<sup>22</sup> *D*, fol. 66 v. *Neyiči toyin* calls him "*köbegün- ē — hey, boy!*"

<sup>23</sup> Cf. Bolur erike. 72 112.

the date given vaguely by the colophon as *eme sirayčîn qonin jil* without number of the sexagenary cycle or imperial device, into *K'ang-hsi* 18, i. e. 1679.

At fol. 51 v., however, the destruction of a monastery at the bank of the Nonni River by Khalkha Mongols fleeing before the invading troops of the Ölöt prince *Galdan* is described, which makes further maintaining of 1679 as date of the compilation impossible. This passage reads :

... *ġegün yar-un Ögeled -ün Galdan Qalqa-yi samurayuluysan čay-tur nigen kedün ayimay Qalqa ireged tere süme-yi ebdegsen-dür. erten-ü ġarliy yambar čilan boluysan-u tula bügüdeger süsülen ġayıqajı nom-un kürdün-ü oyıra sine keyid bayıyulju. ġurban sitügen-i bütüged. quwaray ud-i olan bolıajı mön kü tere boyda-yin nigen ġüg-ün qural bolju edüge kürtele orusiysayar amui.* —

"At the time when *Galdan* of the Dzungghar Ölöt brought the Khalkha into disorder, several clans of the Khalkha arrived. When they demolished this temple, everybody wondered piously, because this happened then in conformity with the earlier prediction (by *Neyiči toyin*). Constructing a new monastery near *Nom-un kürdü* <sup>24</sup> the three Divine Images were installed, the monks multiplied and it has existed until this day thus being a place of (veneration) of that venerable one."

The campaigns of *Galdan* which forced so many Khalkha Mongols to flee into Inner Mongolian territory began not earlier than 1688 <sup>25</sup>, i. e. at least ten years after 1679, the first "year of the female yellow sheep" in question. Thus, the 53rd year of the 12th or the 13th sexagenary cycle, i. e. 1739 or 1799, are left for consideration.

Of these two dates, 1799 can be ruled out for reasons of time ; certainly *Čičin ombu bilig-ün dalai*, the monk referred to by *Prajñā sāgara* as verbal authority only, could not have been alive any longer in this year.

There remains 1739. The mention of the Noyan Khutukhtu *nağ dbaň bstan pa yar 'p'el* as the highest-ranking sponsor of the *D* sustains the probability of this assumption. Among the numerous contributors to the dictionary of lamaistic terminology *Merged yarqu-yin orun* which was compiled in 1741-42, there is listed a certain *Qorčîn noyan qutuytu qubilyan nağ dbaň blo bzaň yar 'p'el* <sup>26</sup>. As he is called the "reincarnation" of the Noyan

<sup>24</sup> A place at the *Non-i ġoul* (Nonni River) in the territory of the Dzalait (fol. 50 r.). Cf. section 5.

<sup>25</sup> A detailed account of these from the lamaist pro-Manchu point of view (German translation by W. HEISSIG, Ein mongolisches Textfragment über den Ölötenfürsten Galdan. Sinologische Arbeiten 2. Peking 1944. 92-160, and Ergänzungen. Sin. Arbeiten 3. Peking 1945. 169-176) in the Mongol chronicle *Bolur toli* (for this work cf. VLADIMIRTSOV, IZV. A. N. 1926). Another less detailed account as seen from the standpoint of the Khalkha is given in the Khalkha chronicle *Erdeni-yin erike* (cf. A. POZDNEEV, Erdeni erike).

<sup>26</sup> Peking xylogr., Tib.-mong., 59 : 10,9 cm. Part XI, fol. 25 r. For further details see my *Bolur erike*, Mon. Ser., Monogr. Ser. 10. 29<sup>36</sup>. About the Noyan Khutukhtu of the Khortsin I have not been able to procure any biographical details. It must, however, be pointed out that he is not identical with that Noyan Khutukhtu who is mentioned by C. F. KOEPPEN, Die lamaische Hierarchie und Kirche. Berlin 1859.

Khutukhtu of the Khortsin, the latter, *nag dbaṅ bstan pa yar 'p'el*, must have died before 1741.

According to the above-drawn conclusions the *Domoy* seems to have been written *Ch'ien-lung* 4, i. e. A. D. 1739.

Finally, confirmation of this date is found in the famous chronicle *Altan kürdüṅ mingyan gegesütü kemekü bičig*, written simultaneously in 1739 by a certain *Siregetü güusi Dharma*<sup>27</sup>. In this work is regarded a certain *Qorčın-u qosoi tüsiyetü čin wang Rabdan* as a close contemporary of its author *Siregetü güusi Dharma*<sup>28</sup>.

This Khortsin-chieftain is mentioned also by the *D*, fol. 87 r. as living closely to the time of the compilation of the *Domoy* and as having been very active in *Neyiči toyin's* commemoration.

### 5. Philological Remarks

The print of the *D* shows some graphical peculiarities: š in words like *šasin*, *šayšabad*, *šabi* is not designated by a diacritical sign. There is also no distinction made between č and ʃ, γ and q.

i and v are written alike within the word; no points are used at the beginning of words with n: *nisvanis* is here written *isinais* (fol. 14 r.). Words ending with s are written with the same bar that usually designates n at the end of a word; *qayas* here looks exactly like *qayan*<sup>29</sup>.

The orthography proves the author to be an Eastern Mongol. As in Eastmongolian dialects, an inflection is recognizable from lit. *či*, *ʃi*, *si* to *ča*, *ʃa*, *ša*:

- lit. *aʃirya* = *aʃarya* (52 r.) ~ E. M. *aDžarghā*
- lit. *ʃiryalang* = *ʃaryalang* (91 v.) ~ E. M. *Džarghalang*
- lit. *anggiʃiraysan* = *anggiʃaraysan* (12 v.)
- lit. *učir* = *učar* (12 v.); *učira-* = *učara-* (56 r.)
- lit. *čirai* = *čarai* (55 v.)
- lit. *čima-ača* = *čamača* (16 r.) ~ E. M. *tš'amas*
- lit. *čima-luya* = *čamaluya* (22 r.)
- lit. *nomčirqay* = *nomčarqay* (24 v.)
- lit. *γačiya* = *γačaya* (68 v.)
- lit. *γuyilinčila-* = *γuilinčala-* (72 v.)
- lit. *sibar usun* = *šabar usun* (55 r.)

383 (after TIMKOVSKI, *Reise nach China*, and HYAKINTH, *Denkwürdigkeiten über die Mongolei*) as living six to seven days of travel north of the Monastery 'Ssutschu Ssümä' in the Sünit country.

<sup>27</sup> W. HEISSIG, *Bolur erike*. 21-22; Id., *Die mongolische Geschichtschreibung des 18. u. 19. Jhdts. Saeculum* 3. 1952. 218 sq.

<sup>28</sup> Fasc. V, fol. 15 r.-v. of the Ms. in the Royal Library Copenhagen, for the use of which I am very much indebted to Prof. K. GRØNBECH.

<sup>29</sup> In the Peking xylographs, the final -s is usually a little shorter than the final -n.



but

lit. *γaɣar* = *γaɣir* ∼ E. M. *GhaDžir*

lit. *ɣaqa* = *ɣiqa* (47 v.)

lit. *tabčang* = *tabčing* (57 r.)

*ɣayučī* = *ɣiyučī* (62 r.)

lit. *bučal-* = *bučil-* (66 v.).

The same holds true for *e* after *g*, *b*, *č*, *ɣ*, *r* in literary forms which is here continually changed into *i*:

lit. *čegle-* = *čigle-* ∼ E. M. *ts'igle-*

lit. *kürülče-* = *kürülči-*

lit. *köbegele-* = *köbigele-*

lit. *kečiye-* = *kičiye-*

lit. *üimeče-* = *üimeči-*

lit. *üšelče-* = *üšelči-*

lit. *teɣigene-* = *teɣigine-*.

Furthermore, the inversion of *a* and *u* appears, e. g.:

lit. *qayılaysan* = *qayıluyсан*

lit. *surbulɣıla-* = *surbalɣıla-*

lit. *suray* = *suruy* (7 r.), and

*a* > *o*: lit. *šarıl* = *šorıl* (82 v.).

*γadayır* (39 r.) however, is a misprint for *γadayur*.

In some cases the orthography closely follows the colloquial language; thus we find particularly:

*irem* (55 r.) < lit. *iremüi*

*üiledül* (13 v.) < lit. *üiledlel*

*ölei* (35 r.) ∼ E. M. *ölī* < lit. *ölögei*; NT 133 *ölegei*

*oyimanči-* < lit. *oyima-*

*ɣoloya* (71 r.) ∼ E. M. *Džolō* < lit. *ɣiluya*<sup>30</sup>

*yeren* (83 r.) ∼ E. M. *jerēn* < lit. *yiren*

*qabčaya* (61 r.) < lit. *qabčiyai*

*ködölel ügei* (29 v.) < lit. *ködelel ügei*

*köngdeyile-* (35 v.) < lit. *köndeyile-*

*keyisügsen* (7 r.) < lit. *keyiskü-*, *keyiske-*

*müsigele-* (68 v.) < lit. *müsiye-*.

Further dialectical forms are:

*degüderel* (10 r.) < lit. *degüdegerel*

*qurumsi* (10 r.) ∼ Ord. *xurumši* ∼ *xurmaši*<sup>31</sup> "a piece of felt, darkened by smoke"

<sup>30</sup> For the phonetic development of words with *-uya-*, *-uwa-*, cf. N. POPPE, Die Sprache der mongolischen Quadratschrift. Asia Major (Neue Folge) I. 1944. 101; Id., The Groups *\*uya* and *\*üge* in Mongol Languages. Studia Orientalia XIV/8. Helsinki 1950.

<sup>31</sup> A. MOSTAERT, Dictionnaire Ordos. Peking 1941-44. (From now on DO.) 372.

- boldayar* (15 r.) ~ Ord. *BolDogor* — “small and round” (MOSTAERT, DO 77)  
*tatumartu* (32 r.) ~ Ord. *Da't'amār* (MOSTAERT, DO 129)  
*sayay* (47 v.) ~ Ord. *sajak* “a kind of amulet made from yellow paper  
 and covered with magical words” (MOSTAERT, DO 553)  
*dobun* (51 r.) ~ E. M. *dowun* < lit. *dobung* — “a small hill”  
*qaurmay* (91 r.) > lit. *qayurmay*  
*šayšar-* (36 v.) ~ Ord. *šaGšar* — “to click with the tongue” (MOSTAERT,  
 DO 602) < lit. *šaysiqu*.

The following archaisms are to be pointed out in this work of the 18th century :

- a) As in old texts, the converbum praeparativum *-run* appears in a broader application <sup>32</sup> :

*asayur-un* (14 v.)  
*šöbsiyeldür-ün* (9 v.)  
*šakir-un* (24 v.) ;

- b) The old optative suffix *-su*, extinct in the literary language <sup>33</sup>, is still used :

*talbisu* — “I want to establish”  
*kelelčisü* — “I want to discuss” (13 r.) ;

- c) The optative suffix *-yai*, traced this far for the literary language only in the chronicle of *Sayang sečen* by B. Y. VLADIMIRTSOV <sup>34</sup> :  
*šalaraqyai* (47 v.) — “I must, should like to be directed”.

## 6. Synopsis of the Biography of Neyiči toyin (1557-1653)

The character of the *D* is largely anecdotal because *Prajñā sāgara* used as sources only recollections of *Neyiči toyin*'s contemporaries. While the first attempts at a critical presentation of the old Mongolian tradition were made in the Mongolian chronicles of the same period in conformity with its critical historiographic tendency <sup>35</sup>, in the *D* the anecdotes have been simply put together without further elaboration. Influenced by the Buddha-Jātaka, and following their hagiographical pattern, *Prajñā sāgara* interspersed stories about superhuman manifestations into the current of authentic narration. These stories about thaumaturgical powers and predictions must be disregarded in order to recapture the historical personality of *Neyiči toyin*. Yet, by following this mannerism of the buddhist legends

<sup>32</sup> N. POPPE, A. M. I. 1944. 112 maintains that such a converbum is used only in the literary language for *bolur-un*, *ügüler-ün*, *üŋer-ün*.

<sup>33</sup> E. HAENISCH, Untersuchungen über das Yüan-ch'ao-pi-shi. Leipzig 1931. 69.

<sup>34</sup> Mongol'skij meshdunarodnyi alfavit XIII veka. Kult. I Pis'menost. Vostoka, vol. X. Moscow 1931. 37-38. (Cf. POPPE, A. M. 1944. 110.) Furthermore E. HAENISCH, Steuergerechtsame der chin. Klöster unter der Mongolenherrschaft. Leipzig 1940. 71.

<sup>35</sup> W. HEISSIG, Bolur erike. 15.

of saints the author proved that he knew how to attract the interest of his Mongolian readers.

At the time he wrote, the literary taste of the Mongols, withdrawn from the old epic tradition, had been moulded more and more by the translations of the legends of miracle-performing saints and by the territorial versions of popular fairy tales of Tibetan or Indian origin like the *Milaraspa rnam-t'ar*<sup>36</sup>, the *Mahā Maudgalyāyana* legend<sup>37</sup>, the *Pañcatantra*<sup>38</sup> or the *Vetālapañca vimcatika* (*Siditü kegür*)-<sup>39</sup> and *Vikra marka* (*Vikramāditya*)-Tales<sup>40</sup>. *Prajñā sāgara* was an excellent narrator. The *D* would be a literary work of high standard, were the vivacity of the last part (V) not marred by tiresome repetitions.

In a scheme on fol. 4v. the author enumerates five headings under which he arranged his material about *Neyiči toyin*:

1. "*Umara жүг-үн ene орун-dur töröl abuysan yosun* — How he was born in this northern world" (= fol. 5 r.-7 r.);
2. "*Šasin -u egüden-e oroyad bgra-šis lhunbon -dur kürčü yeke sidhi tü bančin Sumadi dharma dhvaṣa terigüiten boydas-i sitüjü sudur tarni -dur mergen boluyad qada ayula berke qatayučal-iyar bisilyaysan-i üjügülkü yosun* — / Chapter / showing how he entered the gate of Faith and, upon arrival at *bkra šis lhun po*, venerated *Pančen Sumati Dharma dhvaṣa* (1569-1662) and other saints of supernatural power and, having then obtained wisdom of the sutras and *dhāraṇī*, he contemplated in severe mortification in the mountains" (= fol. 7 r.-19 r.);
3. "*γoul yosun бүгүн-i ubadis bolyan урууулuyad edür söni ügegüi-e berke qatayučal-iyar bisilyaṣu sedkil-ün ündüsün-dür ilangyui tu erdem törögsen yosun* — How he, having improved his enlightenment in the whole basic

<sup>36</sup> Translated in 1618 by *Güüsi čorfi* in *Köke Khota* (cf. VLADIMIRTSOV, IZV. A. N. 1927. 220-221) according to the colophon of its Peking xylographed edition *Yogadzaris erketü degedü getülgegči Milarasba -yin namtar. nirwan kiged qamuy-i ayiladuyči-yin mör-i üjegülügsen kemegdekü sudur* (1 vol., 235 fol.) which was printed under the editorship of the *lCañ skya Khutukhtu Rol p'ai rdo rje* (1714-17). (Cf. HEISSIG, Bolur erike. 29.) There exists another, more recent translation of the same work in the Peking xylograph *Yeke erketü yogadzari getülgegči Milahasa badzar kemen nere aldar uuyuyata aldarsiyisan ali tegün -ü čadig*.

<sup>37</sup> Of this work there exists a rather early translation, supposedly from the XVI century, *Qutuytu yekede čiyuluysan neretü. bodi sedkil tü Mudgalvani köbegün eke-degen tusa kürgegsen sudur*, 4 fasc. (cf. B. Y. VLADIMIRTSOV, Mongol'skie rukopisi i ksilografi . . . ot prof. A. D. RUDNEVA. IZV. R. A. N. 1918. 1550. 1555). Another translation was made by *Güüsi čorfi* (cf. VLADIMIRTSOV, IZV. A. N. 1927. 228) which was later, *K'ang-hsi* 47, 1708, printed as the Peking xylograph *Molon toyin eke-dür iyen ači qariyuluysan sudur* (1 vol.). For description of contents cf. POZDNEEV, Erdeniin erike. 296 sq.

<sup>38</sup> B. Y. VLADIMIRTSOV, Mongol'skij sbornik rasskazov iz Pancatantra (A Mongolian Collection of Tales from the Pañcatantra). Petrograd 1921.

<sup>39</sup> Cf. B. LAUFER, Skizze der mongolischen Literatur. Budapest 1907. 227-228.

<sup>40</sup> Cf. B. LAUFER, op. cit. 228-229; VLADIMIRTSOV, IZV. R. A. N. 1918. 1562. The most recent edition of this work, which exists in various translations and versions throughout Mongolia, is according to my experience *Enedkeg-ün yaṣar-un Bigarmifid qayan-u tuyuṣi* (*orusibai*), 355 pp., printed in 1924, in Urga, after a Ms. from the



method, spent day and night meditating in severe mortification, and developed particular knowledge in the principle of thought" (= fol. 19 3.-37 v.);

4. "*Šasin ba amitan-u tusa ayui yeke žokiyaysan yosun* — How he greatly promoted the religion and the welfare of the living creatures" <sup>41</sup> (= fol. 37 v.-82 v.);

5. "*Ečüs-tür qubi učiral tegüsüsen tusqayitu amitan-u tusa-yi žokiyažu dayusuyad sača busu orundaki amitan-u tusa-dur ačiraysan yosun* — How he, having finally finished promoting the welfare of the appropriate perfected creatures, contributed moreover to the welfare of those creatures living in other regions" (= fol. 82 v.-88 r.).

The work begins with a laudatory introduction of seventeen alliterative quatrains (fol. 1 v.-5 v.) and ends with seven similar quatrains (fol. 91 r.-92 v.) which follow after the colophon (fol. 88 v.-91 r.). Between each of the five sections are inserted alliterative quatrains, supposedly taken from a longer rhymed "*Maytayal* — appraisal", which summarize the contents of each of these sections.

The contents of the biography are :

## I.

Fols :

5 v.- 7 r. : Birth and youth <sup>42</sup> of *Neyiči toyin* in the Torghut country ; marriage as an obedient son in spite of his desire to become a priest ; he later flees to Tibet for this reason.

## II.

7 r.- 8 v. : Sojourn in *bkra šis lhun po* ; explanation of the name *Neyiči toyin* from his friendly behaviour ; ecclesiastical education, prediction of future missionary work in the East by the Pancen Lama.

8 v. : Journey to Khalkha.

9 r.-10 r. : Journey from Khalkha across the desert to Köke Khota ; meeting with a thirsty trading caravan of Eleuths who lost their way to Peking <sup>43</sup> ; rain miracle.

10 r.-10 v. : Arrival in Köke Khota at the *Yeke žuu* ; controversy about *Yamāntaka* worship.

11 r.-12 v. : Forced meeting with the sage *Sačorže* after a period of intensive contemplation and solitude.

12 v.-14 r. : Disputation with *Mongyol Rab byams pa* about *Guhyasamāja* ; prediction of the cause of the *Rab byams pa*'s death which comes true.

Setsen Khan District of Outer Mongolia. Cf. further N. POPPE, Stand und Aufgaben der Mongolistik. ZDMG 100, 1950, 82.

<sup>41</sup> The chapter's real heading reads more elaborately (fol. 37 v.) *örigün doysin böge-yi nomuyadqaysan kiged. šasin ba amitan-u tusa ayui yekede žokiyaysan yosun . . .* "How he pacified the heretic ecstatic Shamans and greatly promoted the religion and the welfare of the living creatures."

<sup>42</sup> Mentioned with regard to hunting by VLADIMIRTSOV (1948), 167<sup>5</sup>.

<sup>43</sup> Cf. VLADIMIRTSOV (1948), 167<sup>3</sup>.

Fols :

- 14 r.-15 r. : Visit to Čayan Lama <sup>44</sup>.  
 15 r.-16 r. : Čayan Lama sends his disciple *Ubasi* with a fur coat after *Neyiči toyin* during a heavy snow storm ; how *Ubasi* finds *Neyiči toyin* on a dry spot amidst heaps of surrounding snow <sup>45</sup>.  
 16 r.-16 v. : *Ubasi* joins *Neyiči toyin* as his disciple *Ariyandiba*.  
 16 v.-18 r. : Miracle of dry clothes after a heavy rainfall and of passing a ford dryshod convince the still doubtful *Ariyandiba* of the magical power of *Neyiči toyin*.  
 18 r.-18 v. : Visit to *Ombu qung tayiři* (in Köke Khota) ; *Neyiči toyin* pacifies two ferocious hounds by his mere presence.  
 18 v.-19 r. : Sojourn with *Sačosrře*.

## III.

- 19 r.-20 r. : *Neyiči toyin* lives like a servant with the contemplative lama *Ariyun mergen diyanči* until the latter recognizes the greater modesty of *Neyiči toyin*.

Laudation.

- 20 r.-21 v. : During a serious drought *Neyiči toyin*, living then at the Čoytu *sombur* mountain, is asked by *Ombu qung tayiři* to procure rain by rainmaking.  
 21 v.-24 r. : Religious instruction of *Ombu qung tayiři*, his family and the whole nation of the Köke Khota Tümet <sup>46</sup>.  
 24 r.-24 v. : *Neyiči toyin* begs *Ombu qung tayiři* for the life of a condemned bandit and saves his life.  
 24 v.-25 v. : After an omen of a forthcoming conversion of the East the envious *Ayusi güüsi* turns into a faithful follower of *Neyiči toyin*.  
 25 v.-26 v. : *Ariyandiba* has a vision of the spirit of the Čoytu *šumir* mountain whom *Neyiči toyin* then exorcises, by invoking *Vajradhara* and *Yamāntaka*.  
 26 v.-27 v. : *Neyiči toyin* awakens compassion for the animals in the hunters of the Tsakhar and thus creates a hunting ban for the Čoytu *šumir* mountain <sup>47</sup>.

<sup>44</sup> The Čayan lama *Rasiřamsu*, a famous preacher and hermit of unknown origin who had come during the time of Emperor Wan-li (1571-1620) to the mountains 80 li west of Köke Khota. He died *T'ien-chi* 7, 1627 (cf. A. POZDNEEV, *Mongoliya i Mongoly* II. 142-143) which gives a clue to determining the time when *Neyiči toyin* visited him.

<sup>45</sup> Development and radiance of such physical heat is regarded in Lamaistic literature as a sign of particularly great magical abilities. In the Mong. biography of *Blo bzan bstan pa'i ři ma* (cf. section 3, note 3 e) e. g., it is related (fol. 33) that in 1689, in the depth of winter "nuyirsaqu ger-ün degere inu časun ülü toytaqu terigüten yařiqamsiy tu belge — was the admirable token that no snow settled upon the tent where he slept etc."

<sup>46</sup> *Ombu*, the grandson of *Altan Khan*, had already been in the Lamaist Faith, and no further persuasion was needed for him. Even the share which *Ombu* had in instigating the Mongolian translations of the *Milasarba-yin namtar*, *mJařis-blun*, *Saddharmapundarika* (cf. VLADIMIRTSOV, *IZV. A. N.* 1927. 219-228), testifies to his active interest in Lamaism.

<sup>47</sup> Cf. VLADIMIRTSOV (1948). 167<sup>5</sup>.

Fols:

- 28 r.-28 v. : About the rescue of a small Mongolian boy from being massacred by rioting Chinese in *Čayan subur̆ya*<sup>48</sup>; the boy becomes the disciple *Erdeni bilig -ün dalai*.
- 28 v.-29 v. : *Neyiči toyin* instructs his disciples to show a conciliatory and modest spirits toward the *Töbed diyanči*, a lama of the old Red Sect, who lives in the mountains west of Kuei-hua<sup>49</sup>.
- 29 v.-30 r. : After twelve years of contemplation at the *Čoytu šumir* mountain, *Neyiči toyin* decides to set out for a mendicant life.

Laudation.

- 30 r.-33 r. : After roaming all over the country, *Neyiči toyin* finds a suitable place in the mountains northeast of Köke Khota where he, teaching particularly a system of venerating *Yamāntaka*, establishes his own convent of contemplative monks and announces regulations<sup>50</sup>; imprints of his feet and hands remain miraculously on a rock.
- 33 r.-33 v. : *Neyiči toyin* conducts the funeral services for the deceased daughter of *Ombu qung tayiři*.
- 33 v.-34 v. : He lives in his convent for a total of 23 years, at the end of which an omen announces that the time has arrived to set out for the East.

Laudation.

- 34 v.-36 v. : Eastbound they happen to see an omen for the expansion of the Faith; visit to the famous Lama *Beyiři Mandzušryi* in the Tsakhar Country; *Neyiči toyin* is welcomed everywhere by a devout crowd.
- 36 v.-37 v. : Reunion with the old friend *Arayun mergen diyanči* in the Ongnighut Country.

## IV.

- 37 v.-40 r. : *Neyiči toyin* heals the gravely ill princess of the Ongnighut; his magic power overcomes the magic of a great shaman whom he finally converts by exorcism; this results in mass conversion of the Ongnighut.
- 40 r.-41 r. : The grateful princess presents him with a sable coat which he modestly exchanges for a cotton one.

<sup>48</sup> East of Kuei-hua (Köke Khota). Cf. the *lČan skya Khutukhtu* biography *Čindamani-yin erikes* I, 109 r. : *Köke qota-yi temčigü Ordus-un qosiyun-u Čayan subur̆ya kemekü yařar*.

<sup>49</sup> For the earliest monasteries in the vicinity of Kuei-hua cf. A. POZDNEEV, *Mongoliya i Mongoly* II, 141 sq.

<sup>50</sup> He called himself as well as his disciples *diyanči-nar*. For the general trends of this contemplative school cf. A. POZDNEEV, *Očerki byta buddiiskikh monasterej i buddiiskago dukhovenstava v Mongolii* (Sketches about the Life in Buddhist Monasteries etc.). St. Petersburg 1887. 202-229. German translation of this part with an introduction by W. A. UNKRIG, *Dhyana und Samadhi im mongolischen Lamaismus*. Hannover 1927.



Fols :

- 41 r. : While living at the *Keyid-ün qosiyun*, *Neyiçi toyin* explains to his disciples why he preaches Tantrism to everybody.
- 41 r.-42 r. : He visits Emperor *T'ai-tsung* in Mukden, refuses to become his court chaplain and asks for no other favor than to be given red cotton for vestments.
- 42 r.-43 r. : He lodges for the first time in the *Tüsiyetü* Khan Banner (*Khortsin*) in the home of a certain *Bayaqai* and blesses him and his wife for kind treatment ; the wife gives birth to a son with fully developed mental powers.
- 43 r.-44 r. : Having returned after a long journey through many banners to the *Tüsiyetü* Khan Banner, he restores the eyesight of a blinded shamaness.
- 44 r.-46 v. : This finally causes the conversion of the *Tüsiyetü* Khan (*Aoba*) who incites his people with presents of horses and cattle to join the new Lamaist Faith and to memorize the *Guhyasamāja* and *Yamāntaka* prayers, while Shamanism is suppressed ; later death of the *Tüsiyetü* Khan <sup>51</sup>.
- 46 v.-47 r. : The son of *Bayaqai*, *Biligün dalai*, becomes a disciple of *Neyiçi toyin*.
- 47 r.-47 v. : Prediction of the future of the descendants of a noble family of the *Khortsin*.
- 47 v.-48 r. : Omen not to pacify the *Üdzümütsin* ; a magic amulet and a headband later develop into powerful relics.
- 48 r.-48 v. : Crossing the Nonni River he stops at the tent of a certain *Sereng beyise* ; his moderation in the use of food converts *Sereng* and his wife whom *Neyiçi toyin* names *Getülgegči dhara eke*.
- 48 v. : Laudation.
- 49 r.-49 v. : The example of these two high-ranking aristocrats of the *Dörbet* results in the mass conversion of the population of this country who up to now were exclusively adherents of Shamanism.
- 49 v.-50 r. : To lighten the grief of the new-converts when parting from *Neyiçi toyin*, bees cover the Lama miraculously like a cloud, making him invisible ; he is received in state by *Lingqua darqan qosiyuči noyan* of the *Dzalait* ; the place of meeting is named *Nom-un kürdü*.
- 50 r.-51 r. : When offered a site for building a convent, *Neyiçi toyin* points out another site as auspicious and calls the offered place unsuitable because of an evil portent ; this later proves right during the *Galdan-war*.
- Laudation.
- 51 v.-52 r. : *Neyiçi toyin* returns in humility to the *Tüsiyetü* Khan country ; he is received in state and explains the divinatory meaning of former presents.

<sup>51</sup> Section 7, note 79.

Fols :

52 r.-52 v. : He predicts by divination the number and the fate of future sons of the then childless *Tayīfi Bayasqal*.

52 v.-53 r. : Instructions and consecrations, especially of *Yamāntaka*, *Vajrasattva* and *Guhyasamāja*, are given to devotees from all over Khortsin.

Laudation.

53 r.-53 v. : Report about a resolution to avoid being challenged by *Neyiči toyin*, taken before his arrival by all the shamans of this country, who were then in supreme control.

53 v.-54 r. : *Neyiči toyin* demands from the nobility of the Khortsin the collecting of all shamanistic idols which are then burned.

54 r. : Construction of a small monastery called *Čayan čičigtü keyid*.

54 r.-56 v. : Inspired by reading the *Milaraspa* legends, the two sons of the *Bingtü qatun* of the Khortsin develop a strong desire to meet a lama of similar magical powers; in doubt they meet *Neyiči toyin* and find their desire fulfilled.

56 v. : *Neyiči toyin* cures a woman in childbed.

Laudation.

56 v.-57 v. : At a great religious meeting of the Khortsin *Neyiči toyin* foresees the finding of a stone tablet.

57 v.-58 r. : To convince *Joriytu čin wang Uyšan* of the Khortsin, *Neyiči toyin* appears to him at the same occasion as *Vajrabhairava* with his *Yum*.

58 r. : Out of the pyre of the deceased *Joriytu čin wang* appears the vision of a *Yamāntaka* with thirty-four arms.

58 r.-59 v. : During this time of sojourn in Khortsin, *Neyiči toyin*'s son *Erdem-ün dalai* arrives with wife, child and suite to see his aged father; visit to the Manchu Emperor *T'ai-tsung*<sup>52</sup> at Mukden who orders *Neyiči toyin* to be informed to meet his relatives; *Neyiči toyin* declines to see them unless they take the vows; after son and daughter-in-law have complied with his demand, they and most of their suite remain in Khortsin; conversion of many and collection of valuable gifts.

59 v.-60 r. : The wealthy priest *Jarud-un emči*, having slandered the mendicant disciples of *Neyiči toyin*, is threatened and put to shame by *Mañjušryi bayatur darqan čin wang* of the Khortsin.

60 r.-60 v. : *Bingtü qatun* speaks with *Neyiči toyin* about the power of the Ongghot, inherited from the ancestors.

Laudation.

60 v.-61 r. : The chiefs of all banners of the Khortsin set apart for the priesthood many captured Chinese and Korean boys<sup>53</sup>.

<sup>52</sup> Section 11.

<sup>53</sup> Section 11. VLADIMIRTSOV (1948). 217<sup>4</sup>, 239<sup>61</sup>.

Fols :

- 61 r.-62 r. : Construction of a great monastery for *Neyiči toyin* by the nobility of all Khortsin banners in *Bayan qosiyu*.
- 62 r.-63 r. : After some refusal, *Neyiči toyin* grants the blessing of children to *Tüsiyetü čin wang Badari* and his wife.
- 63 r.-63 v. : The spouse of *Tüsiyetü čin wang efü Bayasqulang* of the Khortsin shows some divinatory capacity caused by the Lama's magical power.
- 63 r.-64 v. : Daily recitation of *Yamāntaka* prayers by her doorkeeper arouses the interest of the wife of the *Efü kitad wang* of the Khortsin who then meets the Lama, becomes converted and donates half of all her possessions to *Neyiči toyin*.
- 64 v.-65 r. : The wife of *Jamsu tayiři* of the Ghorlos comes to beg the Lama to visit her country, shames his reluctant disciples<sup>54</sup>; *Neyiči toyin* agrees to come to Ghorlos.
- 65 r.-66 r. : Visit of the Ghorlos; he gives instructions and consecrations of *Guhyasamāja* and *Vajrabhairava*, predicts three sons to *Jamsu tayiři*; the two Ghorlos chiefs extend the Buddhist Faith up to the Solons of the frontier.
- 66 r.-66 v. : On a visit to *Butari wang* of the Khortsin, *Neyiči toyin* proves once more his divinatory power.
- 66 v.-67 r. : Kharatsin and Tümet princes visit *Neyiči toyin*, receive religious instructions and invite him to live in their country in the wintertime, for which purpose they promise to construct a monastery.

## Laudation.

- 67 v.-68 r. : *Neyiči toyin* visits the Tsakhar but modestly refuses to give consecrations to the Tsakhar *Čin wang Abanai* and his wife because of their high position as descendants of *Chinggis Khan*.
- 68 r. : Invoking the spirits of the *Sira mören* River as well as those of the earth, he creates a new ford on his way from Khortsin to the Naiman Banner.
- 68 r.-68 v. : He wins over the *Nayiman wang*, up to then hostile towards Lamaism, by showing himself in the appearance of a Golden *Tsonkhapa*.
- 69 r.-69 v. : Visit to the Aukhan, giving of various consecrations; divination of future blessing of children to *Efü Bandi wang* and his wife.
- 69 v.-70 r. : Visit to Aru Khortsin and Dzarut; proselyting activity.
- 70 r.-71 r. : Religious instruction of the Bagharin.
- 71 r.-71 v. : The old follower of the Lama, *Čayan diyanči*<sup>55</sup>, sets an example of modesty.

<sup>54</sup> Cf. VLADIMIRTSOV (1948). 226<sup>5</sup> sq.

<sup>55</sup> *Hor č'os byun* (HUTH II. 366) mentioned as founder of a monastery in the Mongholtsin country as "des Pogta 'Ec'ige bla-mai gegen persönlicher Schüler, *Čagan Tayanc'i*, der sich in 3 verschiedenen Einsiedeleien des Mongolcin Sog 18 Jahre lang



Fols :

72 r.-72 v. : *Neyiči toyin* meets in Peking with his old friend *Ariluysan toyin* from the Torghut who reverently tells about miraculous happenings in the old cavern of *Neyiči toyin*.

Laudation.

72 v.-73 r. : *Neyiči toyin* stays during the summertime at the *Bayan qosi-yun-u keyid* which was built for him ; 108 images of *Śākya-muni* and of Tsonkhapa are manufactured as well as numerous other statuettes from donated gold and given to devout noblemen.

73 r.-73 v. : *Neyiči toyin* takes up winter residence at a monastery built for him in the Darkhan Beyile Banner of the Kharatsin.

73 v.-74 r. : Reproduction of the 108 Kandjur parts by handwriting. He distributes the volumes to the devout nobility and clergy.

74 r.-74 v. : He distributes all wealth amassed from presents for the propagation of the *Yamāntaka* and *Guhyasamāja* worship.

74 v.-76 v. : The *Saskya nom-un qayan* accuses *Neyiči toyin* of the wrong method of popularizing of the *Yamāntaka* cult ; *Neyiči toyin*, called to the ailing Manchu Emperor, modestly declines to administer consecrations ; the Emperor refuses to take a stand against *Neyiči toyin* in the above-mentioned theological controversy, leaving the decision to the 5th Dalai Lama.

76 v.-77 r. : After arrival of the 5th Dalai Lama <sup>56</sup>, *Gabala Güng*, in charge of his affairs and a friend to the *Saskya nom-un qayan*, decides unfavourably for *Neyiči toyin*, confining him without his disciples to Köke Khota.

77 r.-77 v. : *Neyiči toyin* obediently assures his believers, who protest against his leaving, of the infallibility of the Dalai Lama ; for this purpose he distributes copies of the *Čindamani-yin erike* Sutra <sup>57</sup> to every banner.

77 v.-79 r. : He receives signs of sympathy from all banners through which he passes on his way from Khortsin to Köke Khota.

79 r.-79 v. : There he urges *Čökiür*, then chief of the Tümet of Köke Khota, to reconstruct the ruined *Baya juu* <sup>58</sup>.

79 v.-81 r. : Having predicted one morning the quick reunion with his monks in Eastern Mongolia, an imperial messenger arrives at noon ordering him back to Khortsin to aid the ailing *Bingtü qatun*, whereupon he leaves for Khortsin.

---

mit aller Konzentration der Andacht hingegeben hatte . . ." His re-incarnation was later the *Čayan diyanči-yin qubilyan*, 1736 (cf. the biography of *Blo bzan bstan pa'i ŋi ma*, fol. 59 v.).

<sup>56</sup> In the autumn of 1650, Emperor *Shun-chih* invited the Pancen Lama as well as the 5th Dalai Lama to Peking. The Pancen Lama, then eighty years old, refused the invitation but the 5th Dalai Lama accepted it. He passed the Kukunor on his way to Peking in 1652 (*qara luu fil* ; cf. *Čindamani-yin erikes*, fol. 99 r.). He was back in Lhasa in 1653.

<sup>57</sup> It is not clear which he used of the many works with that title.

<sup>58</sup> Cf. section 3.

Fols :

- 81 r.-81 v. : *Neyiči toyin* falls sick of a rotten tooth in the Ongnighut country.
- 81 v.-82 v. *Neyiči toyin* predicts his approaching death and gives final proof of his divinatory powers.
- 82 v.-84 r. : Concerning his death at the age of more than 97 years<sup>59</sup> on the 15th of the tenth month of the year of the watersnake (1653), his cremation in the presence of all the nobility of the eastern tribes, and the supernatural signs witnessed thereat, for which reason *Neyiči toyin* is recognized as a true incarnation.
- 84 r.-85 r. : Council of the disciples who then build a stupa and a monastery at the site of his cremation and elect *Ariyun mergen diyanči* abbot ; display of light effects at each anniversary of the death of *Neyiči toyin*.
- 85 r.-85 v. : The relics of the Lama are installed in state at the *Bayan qosiyun* Monastery ; appraisal of his fruitful activities.
- 85 v.-86 v. : List of the converted nobility of all East Mongolian banners.
- 86 v.-88 r. : Concerning worship of the *Neyiči toyin* in *Bayan qosiyu* up to the time of the composition of this biography, the manufacture of a beautiful reliquary for the relics in Peking, and their enshrinement in state.

Laudation.

- 88 v.-91 r. : Colophon, sq.<sup>60</sup>.

Almost no material about political history is given in the *D*. It is primarily the biography of a churchman and saint. The ecclesiastical biographer omitted all reports about the political unrest of this period. Everything is focussed on the personality of *Neyiči toyin*, naively showing only the great share which he had in the extension of the Yellow Faith. Thus the picture is one-sided ; it shows, however, how clergy and nobility saw the person of this great missionary.

In spite of the fact that everything has been reported from the one-sided perspective of the Lamaist Church, a broad cross section of Eastern Mongol customs of the 17th century can be attained, which is of the greatest value for a historical study of Mongolian folklore. The following practices are reported as customary during the 17th century :

1. Ceremony of name-giving — *miliyayud-un qurim* — in use with the Torghut in 1557 (fol. 5 v.)<sup>61</sup> ;

2. Belief that the demon — *čidkür* —, or master of the place — *yařar-un eřen* —, can be seen personified (fol. 9 r.) ;

<sup>59</sup> For us 96 years.

<sup>60</sup> Cf. section 4.

<sup>61</sup> More about this old Mongolian custom in the 17th-century Chinese survey of the customs of the Northern Barbarians, the *Pei-lu feng-su* 北虜風俗 by Hsiao Ta-heng 蕭大亨, French translation by HENRI SERRUYS, Monumenta Serica X. 1945. 131. (From now on SERRUYS).

3. Rainmaking with the legendary rainstone — *boruyan řidala-* (fol. 20 v.) ;

4. Use of go-between — *řiyuči* — in the marriage ceremonies — *beri bayulyaqu-yin qurim* (fol. 44 v.) ;

5. Oracle from the sound of an overturned copper kettle (fol. 47 r. sq.) ;

6. Cutting of tucked-up sleeves for predicting and securing the blessing of children (fol. 63 v.) ;

7. Addresses in alliterative rhymes — *siliügen řarliř* ; *olan siliüg üd-iyer maytan řalbari* (fol. 25 v.-68 r.) ;

8. Riding up and dismounting close to the tent of somebody visited is regarded as an insult (fol. 55 v.) <sup>62</sup> ;

9. The last-born son — *odqan köbegün* — received the greater part of the heritage — *ömči* (fol. 82 r.-v.) <sup>63</sup>.

Concerning the economic culture, the following facts are reported for the same period :

a) Silk highly valued, used for high-priced gifts, and in princely households even for covers of eating bowls. The manufacture of such needlework was one of the occupations of noblewomen (fol. 21 r.) ;

b) Fur and leather generally used for clothing ; even the lamaist monks wore leather and fur ; red material for clerical vestments was scarce (fol. 15 r.-41 r.) ;

c) During the first part of the 17th century the Eastern Mongols were already eating additional rice, fruits and millet which were not regarded as proper Mongolian food (fol. 48 r.).

Of particular interest for the history of Mongolian lamaistic literature is the further information from the *D* (fol. 73 v.) that *Neyiči toyin ganjur bičiküi-e toyurbiřu ulan beke čayasu singqu terigüiten-i Mügden-eče abquyulřu olan bičigeči ner-i quriyan ganřur-i řayun nayiman daki bičigülüged* "engaging himself in writing the Kandjur, had fetched plenty of ink, paper and red colour from Mukden, assembled many scribes and made them copy the 108 parts of the Kandjur" which he then distributed amongst all the converted nobility. As he had asked them to read it repeatedly, and the Tibetan language was not very widely known among the Eastern Mongols, it is to be assumed that he had copied the Mongolian Kandjur, translated under *Ligdan Khan* of the *Tsakhhar* (1604-1634).

But the peculiar importance of the *D* results from its detailed accounts of the persecution of Shamanism, for which it — apart from the brief remark of *Sayang Sečen* <sup>64</sup> — is the only known source in the Mongolian language. It is of great value for the historical approach to Shamanism, because it enables us to study for a definite area and period — East Mongolia during the first part of the 17th century — the process of lamaization which the

<sup>62</sup> Confirmed for the end of the 16th century by the *Pei-lu feng-su* ; cf. SERRUYS. 147.

<sup>63</sup> SERRUYS. 131 ; VLADIMIRTSOV (1948). 221<sup>10</sup>.

<sup>64</sup> Edit. by I. J. SCHMIDT, *Geschichte der Ostmongolen*. St. Petersburg 1829. 227.



Bon-po religion had undergone many centuries earlier in Tibet, and Shamanism later in West and South Mongolia without leaving any records. The reconstruction of this process and the methods employed therein, leading finally to a mutual influence between the organized religious system and animistic paganism, has been only hypothetical heretofore <sup>65</sup>.

## 7. The Scene of Conversion

Where was this definite area in which *Neyiči toyin* employed his anti-shamanistic and proselyting methods? One item of the abridged version of his life story in *Hor č'os byuñ* creates an obscure impression with regard to this. 'Jig med rig pa'i rdo rje reports there that *Neyiči toyin*, after his visit to Emperor *T'ai-tsung* went to the country of a certain *T'anijetu Han* and, only after having converted him and his subjects, went on to the Khortsin. This passage of *Hor č'os byuñ* reads in the German translation by G. HUTH <sup>66</sup>:

"... Danach ging jener in das Land des (p. 257) *T'anijetu Han*. Da ließ dieser Han, nachdem er ihn um religiöse Belehrung gebeten, unter Glockenschall verkünden, daß man nach dem Gebote des Lama in jenem Lande durchaus nicht die Bon-po(-Doktrinen) befolgen dürfe. Er sammelte alle [ongghot] <sup>67</sup> und verbrannte sie und ließ die Buddha-Lehre sich ausbreiten. — Darauf ging er nach Horc'en."

Neither the name of the *Tanijetu* Khan nor any distinction between his country and that of the Khortsin is corroborated by the *D*. It states (fol. 42 r.) clearly that *Neyiči toyin* after his visit to Mukden, ... *aru жүг Mongyol-dur yaruqun ... anggan Tüsiyetü qayan-n qosiyun-dur kürčü ireg-sen ...* "... setting out for the Northern Mongols ... came first to the banner of the *Tüsiyetü* Khan". All his antishamanistic actions with the exception of the overwhelming of an Ongnighut Shaman are reported by the *D* as having happened after his arrival in the country of the *Tüsiyetü* Khan.

Any assumption that *Neyiči toyin* converted the *Tüsiyetü* Khan of the Khalkha is untenable, for other sources about the religious situation of the Khalkha report their conversion to Lamaism and measures taken against the *buruyu nom* — "heterodox doctrine" for the middle of the 16th century (1586) <sup>68</sup>. *Neyiči toyin*, however, began his antishamanistic campaign not earlier than with the decline of the monarchy of the last Mongolian Great Khan *Ligdan*. He arrived in the country of the Ongnighut, where

<sup>65</sup> Cf. R. F. G. MÜLLER, Die Krankheits- und Heilgottheiten des Lamaismus. Anthropos 22. 1927. 969-970. For the process in Bon-po cf. H. HOFFMANN, Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion. (Akad. der Wiss. u. d. Lit. Mainz, Abh. der geistes- und sozialwissenschaftl. Klasse. 1950.) Wiesbaden 1950. 197 sq.; 229 sq.

<sup>66</sup> Vol. II. 256 sq. The second available edition of the Tibetan text by HASHIMOTO KŌHŌ. 231 also gives distinctly ཏ་ཎི་ཡེ་ཏུ་མན་, *T'a ni ye t'u han*. Hence, any mistake in HUTH's rendering is excluded. H. HOFFMANN, Bon-Religion. 339, also gives a translation of this passage.

<sup>67</sup> In the Tibetan text ed. HUTH (Vol. I. 161) as well as ed. HASHIMOTO (231) it states clearly འོ་གློ་, *on-god*.

<sup>68</sup> VLADIMIRTSOV. IZV. A. N. 1927. 217-218; POZDNEEV, Mongoliya i Mongoly I.

his first encounter with a Shaman took place<sup>69</sup>, after the monk *Ariyun mergen diyanči*<sup>70</sup> had sought refuge there when *Ligdan* Khan had attacked the Tümet of Köke Khota (*D*, fol. 36 v.). Mongolian chronicles from the 19th century like *Bolur toli*<sup>71</sup> and *Subud erike* report that *Ligdan* Khan set out for Tibet when threatened by the Manchu army, and invaded on his way westward the *Aday-un Tümed*<sup>72</sup>, the Tümet of Köke Khota. Hostilities by *Ligdan* Khan against the *Boşuytu* Khan of the Tümet had occurred since 1629<sup>73</sup>. Since 1629 the Manchus had expressed their intention to wage war against *Ligdan*, though the Manchu army did not march against him earlier than May, 1632<sup>74</sup>. He then realized "that the situation of the nation was untenable and planned to flee. Thereupon he crossed the Yellow River and hurried away to the west"<sup>75</sup>. Köke Khota was liberated by the Manchu: on July 15th, 1632, the Manchu emperor *T'ai-tsung* received in audience all lamas of Köke Khota<sup>76</sup>. As it seems, *Neyiçi toyin* was no longer in Köke Khota at that time, for such an event, as well as any personal harm suffered during the occupation of the Tümet country by *Ligdan*, would have been recorded in the *D*. This, however, reports (fol. 13 v.) only some hearsay about the starving of another monk, the *Mongyol Rabĵamba*, who had fled Köke Khota . . . *čaqar-un qayan Tümed-i dobtulqui* — "when the Khan of the Tsakhar was invading Tümet," as well as about the flight of *Neyiçi toyin*'s former confrere *Ariyun mergen diyanči*. When *Neyiçi toyin* arrived in the country of the Ongnighut, the latter was already famous and wealthy there, which indicates that he had been living there for a considerable length of time. After *Neyiçi toyin* had come to him, he told *Neyiçi toyin* (fol. 37 r.) about "the circumstances of his escaping the enemy in particulars . . ." which is a clue that *Neyiçi toyin* had not experienced the same. Hence, the early thirties of the 17th century are to be assumed as the time of *Neyiçi toyin*'s arrival in the East.

That the *Tüsiyetü* Khan as well as the *Tüsiyetü čin wang Badaru* and the *Jasaytu giyün wang Butači*, mentioned so frequently by the *D* as contemporaries and sponsors of *Neyiçi toyin*, were the chieftains of the Khortsin and not of the Khalkha is shown by the *D* itself (fol. 86 r.) where they head the list of the nobility descended from *Qabutu Qasar*<sup>77</sup>.

<sup>69</sup> Section 9.

<sup>70</sup> Section 4, note 19.

<sup>71</sup> Relevant passage translated by B. Y. VLADIMIRTSOV. *IZV. A. N.* 1926. 1275-1278.

<sup>72</sup> *Subud erike*. Lithographed edition. Mukden 1927. fol. 23 r. Cf. HEISSIG, *Marginalien zur Ordos-Chronik Subud erike* (1835). *ZDMG* 100/2. 614.

<sup>73</sup> *Huang-Ts'ing K'ai-Kuo Fang-Lüeh*. Die Gründung des Mandschurischen Kaiserhauses. Translated and annotated by ERICH HAUER. Berlin 1926. 203; 299. (From now on KKFL.)

<sup>74</sup> KKFL XVI (HAUER. 296).

<sup>75</sup> KKFL XIX (HAUER. 362).

<sup>76</sup> KKFL XVI (HAUER. 302).

<sup>77</sup> The Khortsin nobility are regarded by Mongolian tradition as direct descendants of Chinggis Khan's brother *Qabutu Qasar*. Cf. *Meng-ku yu-mu ch'i* I, 1. fol. 21 r.

The *T'anietu Han* of 'Jig-med rig pa'i rdo rje and HUTH is thus identical with the Khortsin chieftain *Ob Tüsiyetü Khan*, the *Aoba* 奥巴 of the Chinese sources, who in 1624 had accepted the sovereignty of the Manchu. He was married to a Manchu princess in 1626 and received then the honorary title of *Tüsiyetü qan*. At the same occasion the title of *Jasaytu dügüreng* was conferred on his younger brother *Butači* <sup>78</sup>. *Aoba* died around 1636 <sup>79</sup>.

Although its chronological order is not always to be trusted <sup>80</sup>, the itinerary of *Neyiči toyin*, as gathered from the *D*, from the time he left Kōke Khota for the East until his death, shows the area of his activity as situated in Eastern Mongolia, extending northeast as far as to the Nonni River (fol. 49 v.), with its center of gravity in Middle Khortsin :

After 1629 : Ongnighut

Mukden

Middle Khortsin (Tüsiyetü Khan)

Journey through many banners

Khortsin

Crossing of the Nonni River

Dörbet

Dzalaït

Khortsin

After 1644 : Ghorlos

Khortsin

Tsakhhar

Naiman

Aukhan

Aru Khortsin

Dzarut

Bagharin

Peking

Khortsin

Kharatsin/Tümet

Peking

After 1652 : Khortsin

Dzarut

Aru Khortsin

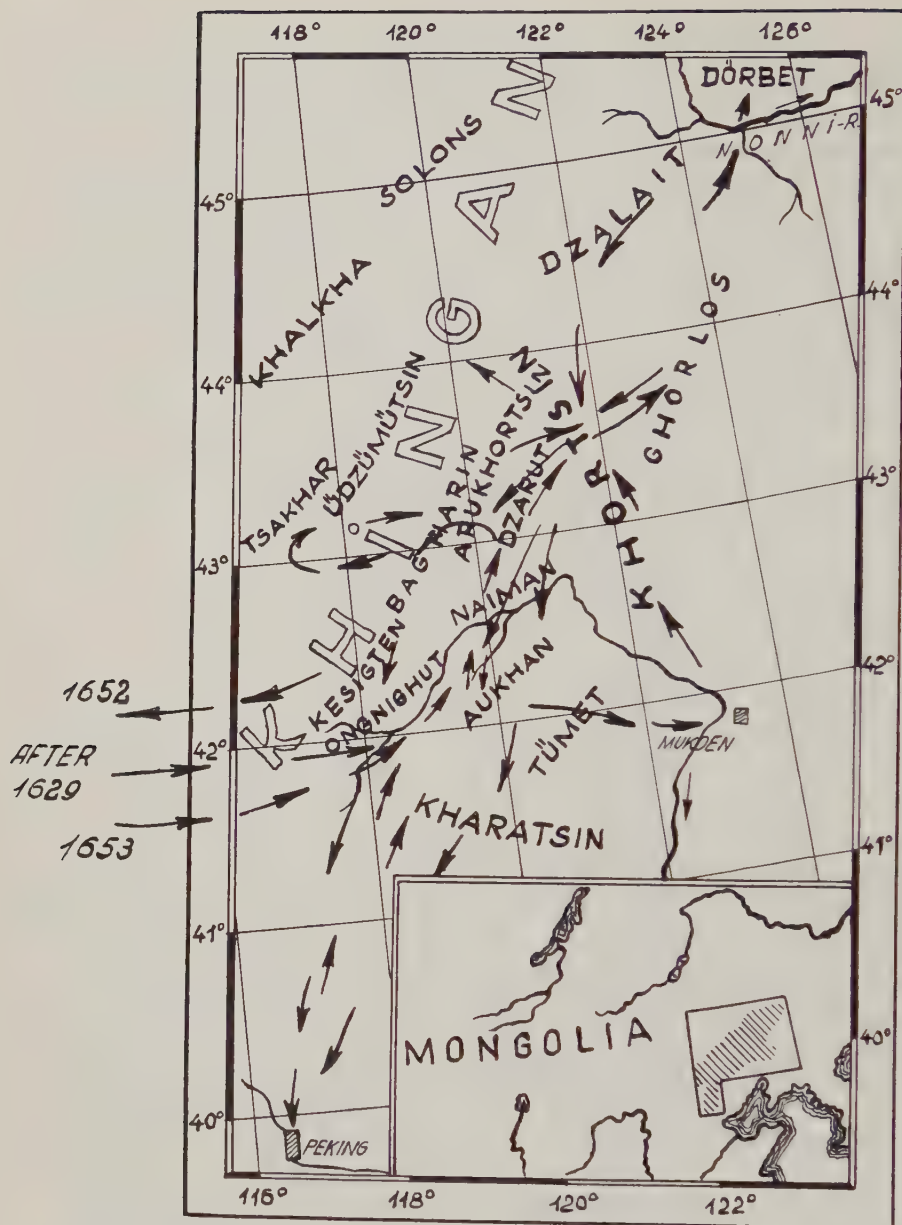
Bagharin

<sup>78</sup> KKFL VIII (HAUER. 125 ; 137). *Meng-ku yu-mu ch'i* I, 1. fol. 3 v. ; HUMMEL, *Eminent Chinese*, I, 304.

<sup>79</sup> Having returned from the campaign against *Ligdan*, in 1632, with a fifth of the booty, *Aoba* came no more to court as representative of the Khortsin. KKFL (HAUER. 306). *Ch'ung-te* 1, 1636, his son *Badari* was given the title *Jasay qosoi Tüsitü čin wang* (*Meng-ku yu-mu ch'i* I. fol. 3 v.) and at the same occasion the title *Tüsiyetü qan* was rescinded.

<sup>80</sup> For instance, after having mentioned (fol. 46 v.) the death of *Aoba* (around 1636), it only then reports (fol. 51 v.) a meeting between *Neyiči toyin* and *Lamaskib güng* 喇嘛什布公 (*La-ma-shih-pu kung*) who had already died *Tien-tsung* 6, 1632. (*Meng-ku yu-mu ch'i* I, 1. fol. 15 v.)





ITINERARY OF NEYIČI TOYIN  
IN EASTERN MONGOLIA

Kesigten

Tsakhar

Köke Khota

1653 : Ongnighut (Sirya γoul) <sup>81</sup>.

Four monasteries were built for *Neyiči toyin* during his lifetime in this territory : a) in *Čayan dobun* near *Nom-un kürdü* at the Nonni River <sup>82</sup>, Dzalait country ; b) the *Čayan čičigtü keyid* at *Dösi* in the Khortsin country ; c) the *Bayan qosiyu keyid* in *Bayan qosiyu*, Khortsin country ; d) in the Darkhan Beyile Banner of the Kharatsin. These four monasteries were all constructed within the period from approximately 1636 to shortly before 1650 <sup>83</sup>.

After his death a certain pattern of his veneration becomes noticeable in the same territory : the construction of a Stupa (*suburyan*) and a monastery at the place of his cremation (fol. 85 v.) ; the keeping in honour of his old cloak by the Ongnighut (fol. 40 v.) even at the time of the compilation of the *D* ; the enshrining of his ashes in *Bayan qosiyu* in the Khortsin country and commemoration services (fol. 87 v.). Thus the *D* — instigated by the highest lamaist dignitary of the Khortsin, the Noyan Khutukhtu, as well as by noblemen of the Khortsin, Dzalait, Ghorlos and Dörbet — appears as rather a kind of a territorial chronicle of the Khortsin and their neighbours, dealing with the most decisive period of their religious life.

*Neyiči toyin*, therefore, who was the driving force toward this religious decision, is to be called — in adapting the phrase coined by G. SCHULEMANN — “the propagator of Lamaism in Eastern Mongolia”, i. e., what has more recently been known as Western Manchuria. And an eulogy about the Khortsin as contained in the 1739 chronicle *Altan kürdün mingyan gegesütü kemekü bičig* <sup>84</sup> reports affirmatively :

“*Arban qosiyu Qorčın . . . ede-diür angqa ebügen boyda blama-yin gegen Bcōngdaba-yin šasin tuytum bayiγulju . . . bolai . . .* — there (amongst) the 10 Banners of Khortsin, his eminence, the most reverend old Lama has established originally the faith of *bCoñ k'a pa . . .*”

His name, in the form of *Nišši Toin*, is still alive amongst the Eastern Mongols <sup>85</sup>.

<sup>81</sup> Fol. 81 v. ; Tributary of the Ingkin River, S. W. of Ch'ih-feng. Cf. O. FRANKE, Beschreibung des Jehol-Gebietes in der Provinz Chihli. Leipzig 1902. 14.

<sup>82</sup> Reconstructed after the Galdan wars (1688-1697). Cf. section 3.

<sup>83</sup> They belong to the earliest-built lamaist monasteries in Eastern Mongolia. I have not been able to identify them with the existing monasteries.

<sup>84</sup> Fasc. V, 13 v. of the Ms. in the Royal Library Copenhagen.

<sup>85</sup> A. D. RUDNEV, Materialy po govoram Vostochnoi Mongolii.

(To be continued)

# Usages funèbres au Ruanda

Par le R. P. M. PAUWELS, des Pères Blancs

## Sommaire :

1. Remarques préliminaires
2. Le décès
3. L'enterrement
4. Après l'enterrement
5. Le deuil
6. La fin du deuil
7. Appendice : Le foudroyé

## 1. Remarques préliminaires

Il est à remarquer que les pratiques que nous allons décrire n'ont lieu qu'à l'occasion de la mort (*urupfu* ; *ugupfa* = mourir) de ceux qui ont charge de famille, c'est-à-dire d'un père ou d'une mère. Les autres, jeunes gens, jeunes filles ou enfants, sont tout simplement jetés dans la brousse ou dans un marais ou encore déposés dans des cavernes ou précipités dans des trous. Un bon nombre de cadavres sont donc dévorés par les hyènes, les vautours et les corbeaux. Cette façon de traiter les cadavres n'est pas considérée comme une impiété ou un mépris ; on estime que la dent des fauves et le bec des rapaces ne sont pas plus indécents que la morsure des vers dans la tombe. D'autre part, le cadavre n'inspire aucune crainte, on ne craint que le *muzimu* (esprit) du défunt.

Les parents ne portent pas le deuil à l'occasion de la mort d'un enfant, qu'il soit grand ou petit ; cette mort cependant les frappe d'un *ishyano*<sup>1</sup>, c'est-à-dire d'un opprobre, qu'on nomme *akanapfu*. Ils s'en débarrassent (*kumara ilyo shyano*, *akanapfu* = faire cesser ou manger cet opprobre) en faisant un simulacre de relation conjugale en dehors de la hutte, quelque part dans la brousse.

Du défunt, dont on apprend la mort, on dit qu'il s'en est retourné chez lui, *yaratashye*, ou qu'il a répondu à l'appel d'*Imana* (l'Etre Suprême), *yitabye*.

---

<sup>1</sup> *ishyano*, ce terme a plusieurs sens : opprobre, ignominie, malheur, souillure.



Un dicton ne dit-il pas : *Twese tuzagomba kwitaba, iyo Imana iduhamagaye* (tous nous devons répondre lorsqu'*Imana* nous appellera).

Dès qu'il y a un signe de mort prochaine, on avertit la parenté et les enfants absents. Cependant, s'ils sont loin, on n'attend pas leur arrivée pour procéder à l'enterrement qui doit se faire le plus vite possible, car, aussi longtemps que le cadavre est là, on ne peut rien manger et puis, surtout s'il devait éclater, ce serait une abomination épouvantable (*ishyano litavugwa*).

Au Ruanda, les parents sont généralement enterrés dans l'enceinte même de leur habitation <sup>2</sup>.

Font exception à cette règle :

1. Certains individus qui, de leur vivant, avaient une certaine notoriété, tel un faiseur de pluie ou un sorcier de renom. Ces derniers étaient parfois enterrés dans leur propre hutte ou dans celle d'un de leurs serviteurs, hutte dont on avait ensuite bien soin de fermer l'entrée au moyen de branchages et de ronces.

Non loin de la Mission de Buhembe, dans le territoire de Byumba, une grande *mugirwa* (ministre) de *Nyabingi*, connue sous le nom de Gahu, mourut vers 1930 chez un certain Mutereri. On creusa une fosse dans le *rugo* (habitation) de ce dernier ; au fond, on construisit un lit de sticks qu'on couvrit d'herbes, on y déposa le cadavre (*umurambo*) de Gahu et sur la tombe, on bâtit une case qui finit par tomber de vétusté.

2. Les *bahinza* ou chefs de clans Bahutu (Bantu) du Bushiru, du Buhoma, etc., étaient enterrés dans des bois sacrés (*ibigabiro*). On y bâtissait une hutte avec enceinte. Cette hutte, qui abritait leur dépouille, ne tardait pas à tomber en ruines. Certains de ces *ibigabiro* sont encore visibles de nos jours. Les restes des *bahinza* de la région de Byumba étaient transportés à Kivuye, colline boisée qui surplombe le Rugezi, immense marais à environ 2000 m d'altitude.

3. Les cadavres des rois Batutsi (Hamites) du Ruanda étaient également ensevelis dans des bois sacrés à eux seuls réservés. Ils y étaient boucanés, puis déposés à l'intérieur d'une grande hutte funèbre, construite à cet effet. Des gardiens étaient préposés à la garde de cette hutte pendant les quatre mois que durait le deuil royal. Avant de la quitter, ils en barricadaient l'entrée. Le roi régnant y envoyait de temps à autre des petites cruches remplies de bière qu'il fallait offrir et des jeunes taureaux qu'on immolait. Il y faisait battre le tambour en l'honneur du roi défunt pour lui rappeler sa royauté et lui prouver qu'on le considérait toujours comme roi.

4. Une femme morte avant la délivrance n'a pas droit à la sépulture et n'est jamais mise en terre <sup>3</sup>. On la transporte, enroulée dans une vieille natte, vers une pente abrupte de la montagne déserte où on l'abandonne après l'avoir recouverte de quelques branches et d'herbes. Aucune cérémonie n'a lieu à cette occasion.

<sup>2</sup> Actuellement les chrétiens comme les païens ont leur cimetière.

<sup>3</sup> Les détails suivants sont empruntés au livre de FELIX DUFAYS et VINCENT DE MOOR, *Les enchaînés au Kinyaga*. Paris 1938.

5. Un inconnu, malheureux voyageur, qui tombe au bord du sentier, ne reçoit pas non plus les honneurs de la sépulture. On le laisse là où il est tombé.

6. Ceux qui sont tombés en pleine bataille ou victimes de la vendetta, ont un droit strict aux funérailles. Leurs proches y procéderont même au risque de leur vie. Rien de plus dangereux pour un clan que de ne pouvoir enterrer un de leurs parents tombé sous le fer de l'ennemi. Son *muzimu*, furieux de ce manque d'égards, ferait des ravages sans nombre dans les rangs de ses descendants et de sa parenté.

Au cours de cette étude, nous ferons mention plusieurs fois d'un individu qu'on désigne sous le nom de *umuse* (au pluriel *abase*). On fait appel à lui non seulement dans les cérémonies qui accompagnent le deuil et la sortie du deuil, mais encore en maintes autres circonstances.

Qui est-il ? C'est toujours un Muzigaba, c'est-à-dire un membre du clan des Abazigaba ; cependant, l'*umuse* d'un Muzigaba sera un Mugesera<sup>4</sup>. Pourquoi ? La seule explication que j'ai pu obtenir après bien des recherches est celle-ci : lorsque les Abatutsi (Hamites), Bahima Pasteurs, venant du nord, s'établirent au Ruanda, ils y trouvèrent déjà installés des Bahutu, cultivateurs Bantu du clan des Abazigaba ; pour cette raison, on leur donne le nom d'*abanyabutaka* (propriétaires du sol).

L'*umuse* doit donc appartenir à ce clan autochtone et souche des autres clans Bahutu du Ruanda. On constate par ailleurs que les Abazigaba ont certains droits que personne ne songe à leur contester ; ainsi, là où l'on construit une nouvelle hutte, ils pourront toujours aller quémander un peu de bière, parce que ce sont les Abazigaba, dit-on, propriétaires du sol, qui concèdent le terrain (*Abazigaba baratanga ikibanza*).

D'autre part, on ne construit jamais une case, si la bergeronnette, totem des Abagesara, ne vient au préalable voltiger et sautiller sur le terrain aplani à cet effet. Comme ils auraient également la faculté de provoquer l'arrivée de cet oiseau de bon augure, même le roi faisait appel à eux pour chaque nouvelle bâtisse dans la capitale.

## 2. Le décès

Il est à noter, pour commencer, que chez nos Bakiga (montagnards) des environs de Byumba, on n'a pas coutume de pleurer ou de pousser des cris de douleur (*induru*) lors d'un décès ; il n'en est pas de même chez les Bahororo du Ndorwa où, au contraire, les lamentations bruyantes sont de règle.

a) Dès que le moribond a rendu le dernier soupir, on éteint le feu du foyer ; ce feu ne sera rallumé qu'après l'enterrement ; puis, sans tarder, on impose au cadavre (*umurambo*) une position accroupie qu'on désigne par

<sup>4</sup> D'après un Père très au courant des choses du Ruanda, les Abazigaba prennent pour *umuse* non pas un Mugesera, qui lui-même serait un Muzigaba, mais un Musinga (clan des Abasinga). Cependant dans la région de Byumba où j'étais, on m'a toujours répété que ce devait être un Mugesera.

le terme *guhina* : la tête est penchée en avant, les bras repliés aux coudes, les mains ramenées sur le visage et les genoux sous le menton ; *bamupfunye nk'igitebo* (nous lui avons donné la forme d'un panier), disent les Banya-Ruanda. Pour lui donner cette position accroupie, on n'attend pas toujours que le mourant ait expiré, ce qui n'est pas pour faciliter sa respiration, ni pour prolonger sa vie. (Actuellement, même parmi les païens, cette coutume tend à disparaître.) Si la mort est survenue à leur insu et qu'ils trouvent le cadavre déjà raidi, ils se serviront au besoin d'un instrument tranchant pour lui imposer cette position.

b) La belle-fille du défunt (femme du fils aîné), s'il en avait une, lui frotte légèrement, d'un peu de bouse de taurillon, le front, l'intérieur des mains et les jambes, des pieds aux genoux, sur le devant, et cela d'un seul coup de main. C'est à cette bouse de taurillon qu'on donne pour la circonstance le nom de beurre, *amavuta*. S'il n'a pas de belle-fille, sa veuve enduira de ce beurre la jambe droite, et son fils aîné, la jambe gauche.

Ceux qui n'ont pas d'enfants ne jouissent pas de ces onctions qu'on appelle *kumusiga amavuta* (l'enduire de beurre).

c) Puis, on lui met pendant quelques instants dans la main quelques semences de courge, de sorgho et d'éleusine ou d'*isogi* (épinard que nos indigènes cuisent avec des haricots) ; *n'imbutu yasigiye abana be* (ce sont les semences que le moribond laisse à ses enfants), disent-ils. Ces semences seront mises de côté, jusqu'au jour où l'on sortira du deuil ; elles seront alors semées par l'*umuse*.

Si le défunt n'avait pas d'enfants, on ne lui met dans la main qu'une plante appelée *umuhungu*, qui signifie « garçon », parce qu'il est mort comme un garçon, sans laisser de descendance.

d) Enfin, on dépose dans cette même main pour les y laisser : une ou deux feuilles d'*umulembe* (espèce de *mutobotobo* sans épines) ; une ou deux feuilles de *muwumu*, de l'espèce dite *umutaba* (figes)<sup>5</sup> ; deux herbes, l'*ishoza* et l'*ivubge* (plantes douces au toucher) ; un peu de laine de mouton ; arracher cette laine au mouton pour la lui mettre dans la main se dit : *kumukamira intama* (traire un mouton pour lui). Désormais, il ne sera plus permis de vendre ou de tuer ce mouton, et s'il meurt de vieillesse, sa peau sera revêtue par l'enfant à qui revient le travail d'enterrer le défunt. (De cet enfant, nous parlerons plus loin.)

<sup>5</sup> Il y a plusieurs espèces de *muwumu* (*umuvumu* = figes) : le *muwumu w'umutoma*, *w'umugobge*, *wa masuli*, *wa ruvumura*, *w'umukurajoro* (ou *w'umukulagicuku*) et le *muwumu w'umulehe* à très grandes feuilles, et le *muwumu w'umutaba*, dont nous parlerons et qui est employé dans plusieurs cérémonies païennes parce qu'il est supposé avoir des propriétés magiques. — Le *muwumu*, comme le *muko* (*umuko* = Erythrina, cf. ci-dessous, note 14), a quelque chose de sacré aux yeux des Banya-Ruanda, parce que, selon la légende, le grand *Lyangombe*, créature privilégiée d'*Imana*, et roi des *imandwa* (esprits supérieurs) et des *bazimu* (mânes), fut blessé par un buffle et déposé, mourant, au pied d'un Erythrina. D'autre part, comme non loin de là se trouvait également un fige, de nos jours encore cet endroit est désigné sous le nom de *Nyabikenke ya kavumu*, c'est-à-dire « la colline du fige » ; cette colline est située près de la Mission de Kanzi dans la province du Bganamwari au sud du Ruanda.





Fig. 1. L'enveloppe du cadavre

Si le défunt est propriétaire de vaches, on ajoute parfois quelques poils d'un taurillon, dont la viande ne pourra être mangée que par ses enfants. Le symbolisme de cette manière de faire est expliqué par les paroles suivantes prononcées à cette occasion : *ugurake ul'intama* (reviens-nous avec la douceur du mouton) — le mouton est au Ruanda l'emblème de la paix d'où le nom qu'on lui donne de *nyirabuhoro* (celui qui possède la douceur) — ; *ugaruke ul'umulembe* (reviens sans épines comme l'*umulembe* [arbuste]); *ugaruke ul'ishoza* (reviens-nous doux comme l'*ishoza*). Les feuilles de l'*ishoza*, qui sont douces au toucher, sont également employées comme remède pour calmer la douleur.

« Tout ceci, écrit le chanoine LACGER, est fort antique et nous ramène aux rites préhistoriques et protohistoriques, tels qu'ils se révèlent dans le mobilier des tombes en Europe et en Asie. »

On sait d'autre part que c'est aux *bazimu* (esprits des défunts) que les Banya-Ruanda attribuent presque tous les incidents fâcheux qui leur surviennent : maladies, etc. ; d'où la crainte qu'ils en ont et le culte dont ils les entourent.

e) Le corps est ensuite enveloppé dans une natte (*ikirago*) et ligoté, pour lui faire conserver la position accroupie qu'on lui a donnée (fig. 1). Les liens seront cependant détachés et coupés au moment de la mise en terre. Généralement, on lui enlève bracelets, colliers, voire même la peau ou l'étoffe dont il est revêtu, si elles en valent la peine, bien entendu ! On les remplace par une peau ou une étoffe usée. Au Bushiru, j'ai assisté à l'enterrement d'une jeune fille ; on lui avait laissé ses nombreux colliers de perles et ses bracelets.

f) Tous les objets du défunt et les vivres qui se trouvent dans la hutte au moment du décès sont tabous. Aussi, quand le deuil prend fin, tout cela doit être purifié avec de l'eau lustrale. Même la veuve doit passer par les rites de la purification.

### 3. L'enterrement <sup>6</sup>

Pendant que la famille procède à la toilette funèbre, comme on l'a dit plus haut, d'autres ont déjà commencé à creuser la fosse (*imva*). Dans les environs de Byumba, les père et mère de famille sont enterrés dans l'enclos (*igikari*) qui se trouve derrière la hutte d'habitation (fig. 2 et 3). Dans la province de Bushiru, j'ai vu qu'on enterrait un père de famille à l'entrée même de sa hutte, et une mère derrière un des grands greniers à vivres qui se trouvent dans la cour devant la hutte (*ibigega*, fig. 2).

<sup>6</sup> *uguhamba* ; *guhamba* = enterrer.

Le cadavre n'inspire aucune crainte, on ne craint que son *muzimu*, aussi, ceux qui le transportent sur un brancard improvisé vers le lieu de sa sépulture plaisantent volontiers au sujet de son poids, de son odeur, etc.

Ce sont les membres de la famille qui se chargent de l'enterrement. Dans certaines régions, tous les assistants mariés portent à la ceinture un lien qui est censé empêcher la maligne influence de cette cérémonie sur les naissances futures.

Si le mort a des petits-enfants (*abuzukuru*), c'est à l'un d'eux, celui qu'a désigné le devin, que revient le travail de l'enterrer. (Nous verrons plus loin

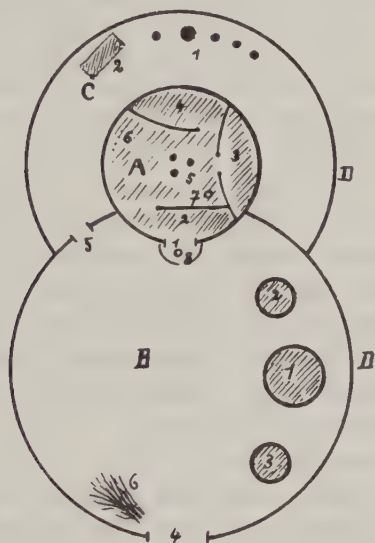


Fig. 2. La hutte et ses deux cours

A. La hutte (*inzu*), divisée en plusieurs compartiments :

- 1 = l'entrée de la hutte (*umulyango*)
- 2 = le vestibule (*ilebe ly'umulyango*)
- 3 = l'alcôve du lit des parents (*ku buliri*)
- 4 = le réduit du fond (*mu mbere*) où l'on remise les paniers, les cruches, les houes, etc.
- 5 = le foyer (*iziko*) composé de 3 pierres (*amashyiga*)
- 6 = l'endroit où le petit bétail passe la nuit attaché à des piquets enfoncés dans le sol
- 7 = un des quinze ou vingt sticks (soutenant le toit lourdement chargé de paille) qui est nommé *inkingi y'urugarambiro* ; il sert de dossier au maître du logis, qui s'assied devant ce pilier sur un petit tabouret
- 8 = un autre stick qui a le nom de *kanagazi* et soutient l'entrée de la hutte.

B. La cour devant la hutte (*mu rugo- imbuga*)

- 1, 2 et 3 = greniers à vivres (*ibigega*)
- 4 = la porte d'entrée (*ilembo*)
- 5 = ouverture (*icyanzu*) dans l'enceinte qui permet de passer de cette cour dans l'enclos qui se trouve derrière la hutte
- 6 = tas de branches (*imyugaliro*) qui sert à fermer l'entrée la nuit.

C. L'enclos derrière la hutte (*igikari*)

- 1 = édicules (*amararo*) dédiés aux mânes domestiques ; leur nombre et leur dimension varient
- 2 = une tombe dont on ne voit plus rien après quelques jours.

D. Les enceintes qui entourent les enclos.



Fig. 3. L'habitation indigène (*urugo*)

- agasongero* = bâton qui est enfoncé sur le sommet de la hutte  
*mu gikari* = enclos qui entoure la hutte par derrière  
*mu rugo* = enclos ou cour qui se trouve devant la hutte  
*icyanzu* = ouverture dans l'enceinte qui permet de passer dans le *gikari*  
*igitabu* = petit rebord en argile ou fait de bâtonnets enfoncés dans le sol qui empêche l'eau des pluies de couler dans la case.

en quoi consiste ce travail.) S'il n'a pas de petits-enfants, ce sera à l'un de ses fils à s'exécuter. Dans le convoi, si le défunt a laissé une progéniture, l'enfant désigné précédera le cadavre en portant dans la main droite une torche allumée (*ifumba*), symbole de la postérité. S'il meurt sans laisser d'enfants, sa dépouille est précédée d'un charbon de bois éteint (*ikara*), signe du foyer éteint ; d'où l'expression : *yahambanye ikara* (il a été enterré avec un charbon de bois éteint).

La fosse dépasse généralement les deux mètres de profondeur et va en se rétrécissant. Dans certaines régions du Ruanda, on creuse au fond de la fosse, sur l'un des côtés, une sorte de *loculus*, enfoncement dans lequel le cadavre est déposé sur un tapis d'herbe, le visage tourné vers la droite.

Pourquoi ce *loculus* et ce tapis d'herbe ? Sans doute par respect pour le mort, afin qu'il ne soit pas écrasé par la masse de terre et pour empêcher un contact direct avec celle-ci.

Pourquoi le coucher sur le côté droit ? Parce qu'ainsi couché sur son bras droit, celui dont on se sert pour lancer la lance, frapper, etc., le défunt ne pourra que maladroitement venir frapper les vivants de son bras gauche resté libre !

On n'enterre jamais avec le fer dans la plaie, un homme frappé de mort violente. Son *muzimu* 'armé' serait terrible.

C'est au fils aîné qu'incombe le devoir de déposer le corps de son père au fond de la tombe. La dépouille de la mère, au contraire, y sera déposée par le plus jeune de ses garçons. S'il est encore trop petit, il devra néanmoins descendre dans la fosse et y faire mine de prendre le cadavre. Une fois placé au fond de la tombe, ce dernier est délié et délivré des liens qui, comme nous l'avons dit, lui conservaient dans la natte la position accroupie qu'on lui avait donnée.

Que dépose-t-on au fond de la fosse et sur la tombe (*igituro*) ?

— Quand il s'agit d'un père de famille, on dépose :

1<sup>o</sup> dans la fosse, un éclat de bois du pilier qui, dans sa hutte, lui servait de dossier lorsqu'il était assis près du foyer ; ce pilier a nom *inkingi*



*y'urugarambiro* (fig. 2) ; puis un éclat de bois de son arc ou l'une de ses extrémités, *uruhembe rw'umuheto* ;

2° sur la tombe, l'*agasongero* de sa hutte ou un bout de celui-ci. L'*agasongero* est un bâton de 75 cm environ qu'on enfonce dans l'herbe qui recouvre le sommet de la hutte (fig. 3).

— Quand il s'agit d'une mère, on met :

au fond de la fosse un peu d'herbe de son lit, ainsi que le panier, *agaseke*, qui contenait son petit pot de beurre ; toutes les femmes en effet possèdent un petit pot de terre cuite (*ishwende*) qui contient un peu de beurre avec lequel elles s'enduisent le corps, surtout les jambes et les pieds. Cette manière de faire empêche la peau de se fendiller et les chiques (*pulex penetrans*) *imbaragasa* d'y pénétrer.

Sa ceinture (*umweko*) est donnée à l'une de ses belles-filles, celle qu'elle préférerait. Cette ceinture, avec laquelle les femmes retiennent l'*inkanda* (peau de vache) dont elles sont vêtues, comprend deux parties : la ceinture proprement dite, composée d'une corde de fibres de bananier ou de *muwumu* (fig. 3) et d'une petite courge *ubunure*, dans laquelle elles cachent des amulettes *impigi* et des charmes *inzaratsi* pour se concilier les préférences d'un mari polygame. Cette ceinture est digne de tout respect ; lorsqu'une femme veut divorcer, son mari ou ses enfants tâchent de s'en emparer, afin de l'étendre au travers de l'entrée de la cour qui se trouve devant la hutte ; la fugitive est ainsi moralement obligée de ne point quitter le logis. La jeune fille reçoit comme compagnon de son exil une vieille spatule (louche à pâte) *umweko*.

Avant de refermer la tombe, l'enfant, à qui revient le 'travail' d'enterrer le défunt, y fait tomber un peu de terre au moyen d'un tesson de cruche et d'une branche en forme de fourche<sup>7</sup> à laquelle, pour la circonstance, on donne le nom d'*isuka* (houe). Si l'enfant est petit, on le guide par la main.

On a soin de bien mettre de côté ce tesson de cruche, il servira en effet à la coupe des cheveux ; quant à la branche, on l'abandonne sur la tombe, ainsi que le brancard improvisé (après l'avoir démantibulé afin que personne ne s'en serve plus).

Lorsque l'enfant a achevé cette pratique, on dira qu'il a enterré son père, *yaramuhambye* ou encore qu'il a trait pour lui, *yaramukamiye* (*gukamira* = traire pour quelqu'un). Comme récompense du travail accompli, il reçoit un mouton ou parfois une houe, *kugira ngo bimukure muli yo shyamba* (afin que cela l'éloigne de cet endroit inculte et sauvage [*ishyamba* = forêt]), disent nos Bakiga (montagnards).

La fosse une fois comblée, dans le but de ne pas attraper la gale, on fait toucher à la tombe un petit panier et une demi-calebas évidée.

Ensuite, un parent du défunt, un frère par exemple, frappe plusieurs fois la tombe avec une grosse branche de *muko* (*Erythrina*) qu'il est allé couper lui-même. (Nous reparlerons de l'usage qu'on en fait.)

<sup>7</sup> Branche d'*umulembe* qui est un arbuste, espèce de *mutobotobo* sans épines qu'il ne faut pas confondre avec la plante qui porte le même nom.

Enfin, avant de quitter les lieux, on apporte de l'eau dans un tesson de cruche et au moyen de deux plantes, l'*umubuza* et l'*umuhoko*, on se lave les mains et les pieds ; le tesson est également abandonné sur la tombe. (Chez les Juifs aussi, celui qui touchait le cadavre contractait une souillure et devait se purifier.)

Pendant que se déroule l'enterrement, l'élément féminin brûle l'herbe, non seulement celle du grabat sur lequel est mort le malade, mais aussi celle de son lit et celle sur laquelle ont dormi ceux qui étaient accourus à l'annonce de sa mort prochaine. Ce travail achevé, toutes se lavent les mains.

Aussi longtemps que le mort n'est pas enterré, il est défendu de manger et de boire ; il n'est même pas permis aux mères de donner le sein à leur bébé. Afin que personne ne succombe à la tentation, on a soin de sortir de la hutte tout ce qui s'y trouve en fait de nourriture et de boisson. Après l'enterrement, tout y sera rapporté.

La période de deuil (*ukwirabura*) s'ouvre donc par l'abstention de toute nourriture jusqu'à ce que l'*umuse* ait fini de raser les cheveux à tous les membres de la famille du défunt.

#### 4. Après l'enterrement

Le mort enterré, on fait aussitôt du feu dans la hutte du défunt et on y glisse la branche de *muko*, celle qui fut employée pour frapper la tombe. Comme cette bûche funèbre (*igiti*) doit brûler quatre jours, on a soin de ne l'enfoncer que petit à petit.

En signe de deuil, tous les membres de la famille se font raser les cheveux ; c'est au *umuse* qu'incombe cette besogne ; s'il n'est pas expert en cet art, il doit néanmoins commencer la besogne, quitte à ce qu'un autre la continue. Comme le veut le cérémonial, il se sert du tesson de cruche avec lequel l'enfant a enterré le défunt. Après avoir fait mine de s'en servir, il prend le petit couteau (*umushyo*) qu'on emploie généralement à cet usage.

Une jeune fille demandée en mariage n'est pas soumise à cette pratique ; c'est pourquoi elle quitte l'habitation du défunt et s'en va chez des amis ou des voisins. A une fiancée dont le beau-père ou la belle-mère meurt, on enlève un bracelet, qu'on envoie au *ruho* (habitation) du défunt ; ce bracelet lui sera renvoyé lorsque le deuil aura pris fin.

Pendant les quatre jours que brûle la branche de *muko*, on doit faire disparaître de la hutte tout ce qui s'y trouve en fait de beurre, sel et miel.

L'élément féminin s'en va cueillir dans les environs des herbes amères qu'on cuit dans une cruche en y ajoutant du sel et une motte de beurre. Le feu doit être alimenté par la bûche funèbre. Quand ce plat informel est à point, on le sert à la famille et chacun en mange à son gré ; c'est le *kulya imboga z'igicano*. — Le miel est mangé d'une façon ou d'une autre.

Les récipients dans lesquels se trouvaient ce sel, ce beurre et ce miel seront purifiés par l'*umuse* au moyen d'eau lustrale lors du *kwera*, c'est-à-dire le grand jour de liesse qui termine le deuil, et cela sous peine de s'exposer à attraper la gale.

Quatre jours après l'enterrement a lieu le *gucanura*, ce qui signifie éteindre le feu allumé aussitôt après le décès, et le *guta ou kuloha igiti* qui consiste à aller jeter la bûche funèbre.

La veille du quatrième jour, un parent du défunt, celui qui était allé couper la branche de *muko*, s'en va ramasser dans les environs de l'herbe de marais (*urukangaga*) et une tige d'*umulembe*, plante à tige rougeâtre qui pousse près de l'eau dans le fond des vallées.

Le lendemain de très bonne heure, afin que personne ne le voie, le même individu, après avoir retiré du foyer ce qui reste de la branche de *muko*, ainsi que toute la cendre, qu'il dépose dans le fond (*urujo*) d'une vieille cruche, s'en va jeter tout cela à un endroit où le sentier qui mène à la hutte du défunt rencontre un autre sentier ; le fond de la cruche y est brisé, et par-dessus les morceaux il jette le *rukangaga* et l'*umulembe*. Il est accompagné des enfants du défunt ; cette pratique a pour raison d'être de dépister la mort, pour qu'elle ne vienne pas ravir un autre membre de la famille en passant par le même chemin.

Avant de rentrer à la maison, ils doivent tous aller se laver entièrement au ruisseau ou à la fontaine la plus proche.

D'après le P. DUFAYS<sup>8</sup>, la bûche est jetée dans un cours d'eau ; après quoi, tous descendent dans la rivière et prennent un bain complet.

A partir de ce moment, ajoute-t-il, l'eau de la rivière en aval de l'endroit où a été jetée cette branche de *muko* devient un *muziro* (interdit) pour la famille et plus personne d'entre eux n'osera y boire.

## 5. Le deuil

Le terme *ukwirabura* (deuil) signifie « être noir ». Au Ruanda, le noir est le symbole de la tristesse et du malheur. Lorsque les sorts se sont montrés défavorables, le devin dira qu'ils ont « noirci », qu'ils sont noirs, *zirabuye*. Le blanc, en revanche, est un symbole de joie, de bonheur et de bon augure ; « les sorts ont blanchi », dira le magicien à son client (blanchi = *zeze*, du verbe *kwera* = être blanc, être favorable) ; lorsque les récoltes sont mûres, on dit également qu'elles ont blanchi, *imyaka yeze*.

Le jour de liesse qui termine le temps de deuil est appelé le *kwera*.

1. Pour les gens mariés, le deuil consiste essentiellement dans la continence<sup>9</sup>.

a) Les enfants mariés du défunt doivent s'abstenir de relations conjugales pendant toute la durée du deuil, qui est, au Rukiga des environs de Byumba, de deux mois pour un père et d'un mois pour une mère (mois lunaire).

Au Ndorwa, chez les Abahororo, il n'est que de huit jours pour l'un comme pour l'autre.

Nos indigènes observent fidèlement ces prescriptions par crainte de mourir ou d'attraper la lèpre. On dit de ceux qui violeraient cette continence, qu'ils ont mangé leur parent tout chaud, *ngo baliye umubyeyi wabo mubisi*.

<sup>8</sup> DUFAYS et DE MOOR, Les enchaînés au Kinyaga, p. 183.

<sup>9</sup> Cette obligation n'existe pas pour les parâtres et pour les marâtres.



b) La veuve du défunt ne peut être remariée que lorsque le deuil a pris fin. Quant au veuf, s'il a plusieurs femmes, il ne peut avoir avec celles-ci aucune relation conjugale et doit passer ses nuits dans la hutte de sa femme défunte. S'il est monogame, il ne peut se remarier avant la fin du deuil.

Non seulement les époux pratiquent le jeûne des sens, mais aussi les animaux de la maison ; les mâles : taureaux, bœufs, boucs, voire même le coq, sont éloignés des femelles. Engendrer la vie dans la demeure du défunt, aussitôt après qu'il vient de perdre la sienne, ne serait-ce pas une impertinence et exciter sa colère ? Un enfant conçu en période de deuil est impitoyablement rayé du nombre des vivants dès sa naissance par le chef de famille ; il est désigné sous le nom d'enfant de malheur, *umwana wa mabi*. Dans certaines régions, la mère va l'enfanter dans la brousse et l'y abandonne.

La terre elle-même doit cesser de produire. Il est interdit aux membres de la famille de la cultiver et de l'ensemencer pendant toute la durée du deuil.

Tous les habitants de la colline où un décès s'est produit sont tenus à une journée de chômage. Dès que le moribond a trépassé, un des proches parents s'en va en hâte sur une hauteur voisine ou monte sur une butte dans le champ et annonce (*kubika*) à la population qu'un tel vient de mourir. Le lendemain, personne ne pourra toucher à une houe sous peine d'irriter le *muzimu* du trépassé et d'attirer sa colère sur toute la colline <sup>10</sup>.

2. Pour tous, y compris les enfants non-mariés, le deuil consiste en une foule de pratiques *imigenzo* qu'ils doivent observer sous peine de s'exposer à toutes sortes de malheurs (*amahano* = châtiments).

En voici quelques-unes :

a) tous doivent se faire raser la tête, exception faite pour la jeune fille fiancée ;

b) défense de danser, de chanter et par conséquent d'assister à une réjouissance publique ou une beuverie dans le voisinage ;

c) tout ce qui est brillant, comme les bracelets, colliers, fers de lance, pointes des flèches, etc., est enveloppé d'écorce de bananier ou d'un bout d'étoffe. C'est ce qu'on appelle *kwambara ibyirabura* (revêtir de noir) ;

d) il n'est pas permis de toucher de l'*ingwa* (terre blanche) ; le jour du *kwera*, cette terre, délayée dans de l'eau (eau lustrale), sert à purifier les personnes et les choses ayant appartenu au défunt ;

e) le siège du défunt (*intebe*) et la grande cruche (*intango*) sont retournés, tête en bas ;

f) on doit manger un mélange d'herbes amères ;

g) dans certaines régions, on doit se fixer autour de la tête une bande d'écorce de bananier dont les nœuds retombent sur la nuque.

<sup>10</sup> Pour un chef, toute la province devait s'abstenir de tout travail de culture pendant deux mois. Pour le décès du roi, tout le pays, pendant quatre mois. On comprend les conséquences désastreuses d'une semblable législation, quand le deuil tombe au moment des cultures ou de la moisson ; c'est la disette inévitable pour la famille en cause ou, ce qui est plus grave, pour tout un territoire ou tout le pays.

## 6. La fin du deuil <sup>11</sup>

Le deuil se termine par un grand jour de liesse, connu sous le nom de *kwera*, terme qui signifie « être blanc, se blanchir ». Il consiste principalement :

a) pour les gens mariés, à faire un simulacre de l'acte conjugal, soit des époux entre eux, soit de celui ou de celle que le devin a désigné avec le veuf ou la veuve du défunt ;

b) pour tous, y compris les enfants, dans l'aspersion d'eau lustrale (eau de caolin) et dans une nouvelle coupe de cheveux.

*Abeza umuse* a le sens de : c'est à l'*umuse* de présider la cérémonie du *kwera*, à laquelle tous les proches parents sont invités. On prépare à cette occasion de nombreuses cruches de bière, une grande quantité de nourriture, petits pois, haricots et du pain de sorgho, qu'on mangera avec la bête, taurillon ou chèvre, immolé au *muzimu* du défunt.

Quelques jours avant cette festivité, l'*umuse* égrène chez lui une tige de sorgho (*ishaka*), dont il met les grains à tremper dans un petit récipient en bois de *muko* qui contient de l'eau ; d'où l'expression : *kwinika umuko* (*kwinika* = mettre des grains à l'eau) ; il est défendu d'y ajouter, comme on le fait ordinairement pour en hâter la germination, un peu de cendre de bois. Lorsque ces grains commencent à germer, il les étend au soleil (*kwanika*) et les surveille de près afin d'empêcher les mouches de venir s'y poser.

Le jour même du *kwera*, vers le soir, l'*umuse* se présente dans le *ruko* (habitation) du défunt où déjà tous les invités sont réunis. Il commence par y moudre lui-même les grains dont nous avons parlé. Avec la farine, il fait une espèce de soupe (*agakoma*) à laquelle, pour la circonstance, on donne le nom d'*inzoga y'umuko* (bière d'Erythrina).

La cruche qu'il emploie à cet effet est surnommée *agapfubyi* (le petit orphelin).

Puis a lieu la coupe de cheveux, le *kwogoshya*. C'est à l'*umuse* que revient ce travail ; s'il n'est pas expert en cet art, il doit au moins commencer, quitte à passer ensuite le petit couteau à un compagnon plus habile.

Toute la nuit se passe alors à boire, à manger, à rire, à chanter et à danser. Le matin, de très bonne heure, tous les invités quittent la case principale où ils laissent le veuf ou la veuve en compagnie de celui (l'*umuse*) ou de celle que le devin a désigné, et se dispersent par couple <sup>12</sup> dans les habitations voisines, la bananeraie et les champs pour accomplir le simulacre de l'acte conjugal exigé par la coutume.

Un grand feu est alors allumé dans la cour devant la hutte du défunt. Ce feu est appelé *icaniro ly'impfubyi* (le feu des orphelins). On y jette quelques tiges d'un arbuste qui a le nom d'*ishoza*, ou d'une plante, l'*umweza*. Ces plantes

<sup>11</sup> *ukwera* = la sortie du deuil.

<sup>12</sup> Ceux qui ne sont pas encore mariés et les veufs viennent avec une femme d'occasion.

sont censées opérer ce que leur nom signifie (*ishoza*, du verbe *kwoza* = laver, purifier et *umweza*, du verbe *kweza* = rendre blanc).

On fait ensuite du beurre dans la grande calebasse (*igisabo*) qu'on emploie toujours à cet usage. Le petit lait est versé dans un pot à lait, *inkongoro*, en bois de *muko* et qui doit être neuf. D'où le nom qu'on lui donne d'*amata y'umuko* (le lait de *muko*). L'herbe sur laquelle a été secoué l'*igisabo*<sup>13</sup> est jetée dans le feu des orphelins. Avec le beurre, on s'enduit bras et jambes.

Le pot à lait *inkongoro* ainsi que la cruche *agapfubyi* dont le col est orné d'une tige d'*umulembe* sont déposés près du feu ; la cruche est placée sur un coussinet (*ingata*) tressé d'herbes de marais *urukangaga* et surnommée *indacika* (qui ne peut être rompue).

L'*umuse* commence par aspirer une petite gorgée de cette bière de *muko* à l'aide d'un chalumeau de jonc (*agaseke*), qu'il passe ensuite à l'aîné des enfants du défunt, ce dernier le passe à ses frères et sœurs en suivant l'ordre d'âge ; de même, avec le lait dont tous boivent également une gorgée. Cette cérémonie terminée, l'*umuse* proclame que ces enfants sont également les siens, qu'il les a engendrés puisqu'il leur a donné du lait.

Ce qui reste de ce lait et de cette bière est déversé dans le feu des orphelins. On creuse alors un trou dans lequel on jette toute la cendre de ce feu ; ce qui se dit : *kubyarira icaniri ly'impfubyi* (engendrer le feu des orphelins).

Enfin a lieu la purification. Cette cérémonie est appelée : *gukubita ibyuhagi* (frapper avec ce qui lave, ce qui purifie).

Tenant dans chaque main un faisceau de branches à propriétés magiques<sup>14</sup>, l'*umuse* asperge d'eau lustrale (terre blanche délayée dans de l'eau et à laquelle on ajoute de la sève d'*umweza*) les membres de la famille du défunt, le petit et le gros bétail, les greniers à vivres, la hutte et tout ce qui s'y trouve, tout particulièrement les objets ayant appartenu au défunt et les récipients qui renfermaient le beurre, le sel et le miel dont nous avons parlé.

Si le mort, dont on déplore la perte, était une mère de famille, on se contentera de purifier ses objets personnels.

L'*umuse* reçoit alors en cadeau, une houe ou une chèvre, parfois même, chez les riches, un taurillon ; on lui remet également la demi-calebasse évidée (*uruho*) qui contenait l'eau lustrale et le petit pot à lait (l'*inkongoro y'umuko*).

Environ huit jours après, parfois aussitôt après, l'*umuse* revient pour présider à une nouvelle cérémonie qui consiste à semer les semences de sorgho, d'éleusine et de courge laissées par le défunt à ses enfants. Il opère de bon matin afin de n'être vu de personne. Il s'agit d'une simple formalité, car il les sème toutes ensemble et même par temps sec. Plus tard, lorsqu'un peu d'herbe aura poussé à cet endroit, on ira l'arracher en disant très sérieusement qu'on a été récolté ce que ces semences ont produit.

<sup>13</sup> Pour faire le beurre, on secoue la calebasse d'un côté et de l'autre.

<sup>14</sup> Ce faisceau est composé de deux branches de divers arbres ; à savoir : de *muko* (*Erythrina*, cf. ci-dessus, note 5), d'*umutaba* (espèce de *figus*), d'*umulembe* (espèce de *mutobotobo* sans épines), d'*umucyuro* (arbuste), d'*ikibonobono* (ricin).



## 7. Appendice : Le foudroyé

Si les habitants du Ruanda se montrent toujours très pressés de se débarrasser de la dépouille de leurs morts, il n'en est cependant pas de même du cadavre des foudroyés, qu'ils doivent veiller jusqu'au moment où le *mugangahuzi*, magicien spécialiste en la matière, est venu purifier au moyen d'eau lustrale, non seulement la hutte du foudroyé, mais aussi tous ceux qui l'habitent et tous les objets qu'elle renferme. Il fait également boire aux assistants une tisane de sa composition, dont une partie est versée sur le cadavre et, avant de quitter les lieux, il fixe dans le sol des branches et des plantes à propriétés magiques pour assainir l'endroit et le préserver de nouveaux effets de la foudre. Ces pratiques, qui ne se font que le lendemain de l'accident, doivent aussi se pratiquer à l'heure même où la foudre est tombée.

D'autre part, un foudroyé n'était jamais enterré. Sa dépouille mortelle devait être déposée sur un endroit élevé, un sommet de montagne, face à face avec le « roi du ciel », la foudre, qui avait daigné honorer cet homme en l'appelant à lui.

Pour nos indigènes, ce roi du ciel n'est cependant qu'une créature d'*Imana*, l'Etre Suprême, car, quand gronde l'orage, ils se gênent peu pour le lui faire remarquer : *Ul'inkuba, ntul'Imana* (après tout, tu n'es que le tonnerre, tu n'es pas *Imana*).

Quelqu'un a-t-il été frappé par la foudre, il n'est pas permis de se lamenter. Il faut au contraire manifester son allégresse en dansant et en poussant des cris de joie. Le foudroyé n'est-il pas l'élu du roi du ciel, son page (*intore*) s'il est un homme, et son épouse si c'est une femme ou une fille? Cette croyance est tellement ancrée dans la tête des Banya-Ruanda que, s'il arrivait qu'une jeune fille survécût à cet accident, son père ne pourrait plus la marier à son gré, puisqu'elle ne lui appartiendrait plus, et le cérémonial des noces serait celui des veuves.

---

# Die erhöhte Bestattung in Nord- und Hochasien

Von H. NACHTIGALL

## Inhalt :

1. Einleitung
2. Die erhöhte Bestattung von Mensch und Tier bei den sibirischen Jägern
3. Die erhöhte Bestattung bei den Viehzüchtern Sibiriens und Hochasiens
4. Totenland- und Seelenvorstellungen
5. Zusammenfassung  
Literatur

## 1. Einleitung

Unter den verschiedenen Arten der Leichenbehandlung hat besonders das Aussetzen der Toten auf Bäumen oder Plattformen die Aufmerksamkeit der Reisenden auf sich gezogen. So groß jedoch das Erstaunen über diese „merkwürdige“ Art der Totenbestattung war, so wenig hat man über die Motive derartiger Leichenbehandlung erfahren können. Auch die zahlreichen Spezialuntersuchungen über Begräbnisarten in den verschiedenen Erdteilen haben keine befriedigende Erklärung — falls eine solche versucht wurde — gefunden. Meist waren es rein praktische Gründe, die man hinter dieser Bestattungsart zu erkennen glaubte : daß entweder der arktische Eisboden ein unterirdisches Begräbnis verhinderte, oder daß man die Leiche vor wilden Tieren schützen wollte.

Die vorliegende Arbeit erhebt keinen Anspruch, das umfangreiche Material vollständig zu erfassen, sondern will einige Beiträge zur Phänomenologie dieser Bestattungsart liefern. Von besonderer Bedeutung erschienen mir dafür die Vorstellungen von der Seele — insbesondere der Seele nach dem Tode — und die Vorstellungen über das Totenland.

## 2. Die erhöhte Bestattung von Mensch und Tier bei den sibirischen Jägern

### a) Tatsachen

Die Hauptwirtschaftsform der nördlichen sibirischen Eingeborenen ist bis ins 19. Jahrhundert hinein die Jagd gewesen. Daneben kommt die Rentierzucht so gut wie ununterbrochen von den Tschuktschen bis zu den Lappen

vor, allerdings mit unterschiedlicher Wichtigkeit. In Südsibirien ist die Großviehzucht die Hauptwirtschaftsform, daneben auch die Jagd. Die heutige Bestattungsart ist größtenteils das Erdbegräbnis. In der Vergangenheit war das anders.

A. E. VON NORDENSKIÖLD (37, p. 86) sah in den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts auf seiner Umseglung Asiens die Küsten-Tschuktschen ihre Toten auf besondere Gerüste legen, um sie von den Raben verzehren zu lassen. V. G. BOGORAS (8, pp. 516 ff.) beschreibt um die Jahrhundertwende als häufigste Bestattungsart das Aussetzen, und KARUTZ (27, p. 20) erwähnt, daß sie die Toten verbrennen oder den aufgeschnittenen Leichnam auf einen Hügel legen. Die Itälmen setzten ihre kleinen Kinder in Baumhöhlungen bei (PREUSS 41, p. 139, Anm. 3).

Die Jukagiren kannten vor ihrer Berührung mit dem Christentum kein unterirdisches Begräbnis, sondern nur die Plattformbestattung und das Skelettieren der Toten. Besonders das gewöhnliche Volk wurde auf Plattformen ausgesetzt. Die Gestelle mit den Särgen standen nicht weit von den Behausungen entfernt und waren teilweise so zahlreich, daß die Plattformen größere Dörfer zu bilden schienen. Schamanen und reiche Leute wurden nach dem Tode häufig skelettiert, wozu das Fleisch mit eisernen Haken von den Skeletten heruntergezogen und auf Gestelle zum Trocknen in die Sonne gehängt wurde. Die trockenen Stücke verteilten die Verwandten unter sich. Der Schädel wurde auf einem Holzklotz in einen Kasten gestellt und von der ganzen Sippe verehrt und die übrigen Gebeine ebenfalls an die Verwandten verteilt (JOCHELSON 25, pp. 221 ff., p. 222 Anm., p. 163; 24, p. 104). Aus der Folklore kann man entnehmen, daß sie ihre Leichen früher auch auf Bäumen bestattet haben. In einem Märchen werden zwei Brüder von einem Verschlingraben getötet und ihre Knochen im Beutel „hoch auf einen Baum“ gehängt (BOGORAS 9, p. 44).

Für das Gebiet, das die weit verbreiteten (etwa 40 000) Tungusen bewohnen, liegen eine ganze Reihe von Beobachtungen vor. FERDINAND MÜLLER (35, pp. 55 f., p. 109) fand des öfteren in einsamen Wäldern und an Flußufern bis zu 12 Gerüste mit bestatteten Tungusen, ohne daß weit und breit eine Spur von Hütten wahrzunehmen war. TRETJAKOW schreibt in seiner Schilderung über die Zeremonien der Bewohner des Kreises Turuchansk, daß beim Tode eines Tungusen die Zeltwand oder -decke von der einen Seite geöffnet und der Verstorbene in seinem Totengewand auf einer besonderen Pritsche in den Wald getragen und zwischen zwei oder drei nahe beieinanderstehenden Bäumen in ungefähr einem Klafter Abstand vom Boden befestigt wurde. Auf die Pritsche legte man den Körper in einem schmalen Holzsarg und zu dem Verstorbenen verschiedene Gebrauchsgegenstände, die sämtlich zerstört waren. Die den Sarg tragenden Bäume, deren Rinde unterhalb der Pritsche abgeschält wurde, bestrich man mit Rentierblut und versah sie mit scharfen Eisendornen, damit die Raubtiere nicht an den Toten herankommen konnten. Von den Tungusen des gleichen Kreises erfuhr UNO HARVA, daß der aus einem Baumstamm ausgehöhlte Sarg eines Schamanen auf zwei Pfähle gesetzt werden muß, während die Särge der anderen Verstorbenen gewöhnlich drei oder vier



Pfähle aufweisen. Wenn man aber den Schamanen in der Erde beisetzte, so würde, wie es heißt, sein „Vogel“ oder richtiger seine „Lumme“ (eine *Uriinae*-Art, die die Tungusen als ein Seelenwesen betrachten), nicht mehr zurückkehren. MAACK erwähnt ferner, daß er im Gebiete der Tungusen auch einen aus Holz ausgehöhlten Sarg in einem auf drei Pfählen ruhenden Bretterschutz gesehen habe. Das Kopfende, welches nur ein Pfahl stützte, lag nach Norden (zit. bei HARVA 20, p. 304 und Abb. 30). HANS FINDEISEN (12, p. 17, Abb. 9) sah die Grabstelle eines Tungusenkinds, das in seiner Wiege an zusammengestellten Baumästen aufgehängt worden war. Aus der Zusammenstellung bei TH. PREUSS ist zu entnehmen (41, p. 119, pp. 138 f.), daß die Tungusen dem Toten durch das Sarggerüst eine Ehre erweisen wollten, denn der Sargkasten wird (nach F. MÜLLER 35, p. 55) nur bei Vornehmen auf Pfähle gesetzt. Sie wollen, daß die Leichen ihrer „Könige und Heiligen“ nicht von Würmern aufgefressen, sondern eine Speise „der Bewohner des Himmels“ würden. Nach einem Jahr werden dann die Skelette beerdigt.

Daß es sich bei der Plattformbestattung der Tungusen — wie auch der Jukagiren — um eine altertümliche Bestattungsart handelt, zeigt die Erklärung KARJALAINENS (26, B. 1, p. 161, Anm. 1), nach der die getauften Toten begraben werden, während man die ungetauften auf die Äste eines Baumes oder auf ein eigens zu diesem Zwecke gezimmertes Gerüst legt.

Die Oltschen und Orotschen bewahren ihre Toten in Särgen in kleinen Häuschen oder auch unter freiem Himmel auf. Der Sarg ruht auf einigen Balkenlagen, etwa vier bis fünf Fuß über der Erde (v. SCHRENCK 47, p. 775 und Taf. LXX). Nach LA PÉROUSE (zit. PREUSS 41, p. 160) stand der Sarg armer Orotschen auf einer Plattform, die von vier etwa 1,20 m hohen Pfählen getragen wurde.

Den alten Bestattungsbrauch der Tungusen haben auch die nach Sachalin übergesiedelten Oroken bewahrt. UNO HARVA zeigt (20, Abb. 31) einen auf vier Pfählen ruhenden kastenartigen Sarg. Unter dem Sarg liegt ein zerbrochener Schlitten, auf dem gewöhnlich vier Personen den Verstorbenen getragen haben. In den Sarg legte man außer Fanggeräten und anderen Gegenständen auch den Rentiersattel, was beweist, daß die Oroken das Rentier im Totenland noch als Reittier gebrauchen, obwohl sie es heute bereits als Zugtier benützen. Auch KARUTZ (27, p. 48 und Abb. 13) zeigt einen aus Brettern hergestellten Sarg auf vier Pfählen in mehr als Manneshöhe über der Erde ruhend.

Die Giljaken bestatteten früher ihre Leichen in den gabelförmigen Zweigen der Bäume, um sie im Sommer zu beerdigen (PREUSS 41, p. 114). ARSENJEV (2, Abb. p. 255 und p. 256) sah in der nördlichen Mandschurei eine Begräbnisstätte der zu den Golden gehörenden Udechesen, auf der die Särge auf niedrigen Pfählen ruhten oder zwischen den Stämmen wilder Weiden eingeklemmt wurden.

Auch einige Ainu auf Sachalin bestatteten ihre Toten auf Plattformen oder in einen Erdbegräbnis mit Dachgerüst (zit. M. HABERLANDT 18, p. 683). Die Leichen der Häuptlinge ließ man nach Entfernung der Eingeweide dreißig Tage in der Sonne trocknen, worauf man sie beerdigte (PREUSS 41, p. 114).

Nach SIEBOLD (Globus 24. 1873. p. 212) mußte die Frau eines Ainu-Häuptlings auf Sachalin seine Leiche ein Jahr lang bis zur Beerdigung vor Fäulnis bewahren; wie, wird nicht gesagt. Andernfalls wurde sie getötet.

Auch im Westen Nordasiens ist die Totenbestattung über der Erde gebräuchlich. In den nördlichen Landstrichen des Ostjakenlandes wird die Leiche in eine Grabhütte über der Erde gelegt. Nach CASTRÉN geschieht dies allerdings nur im Winter, nach FINSCH und anderen aber auch im Sommer (KARJALAINEN 26, B. 1, p. 161). Nach FINSCH (13, p. 544) kann bei den Samojeden des unteren Ob und der Tundra die Bestattung in einem Kasten als die Regel gelten. Einige samojedische Völker hängen ihre Toten, namentlich die Kinder, die noch kein Jahr alt sind, in einem Rentierfell in die Krone schattiger Bäume. Besonders beliebt ist der Lärchenbaum, der von diesen Völkern mit Opfern geehrt wird (PREUSS 41, p. 282; SONNTAG 48, p. 51). Bisweilen werden die Leichen kleiner Kinder auch in hohle Bäume gelegt (LEHTISALO 32, pp. 125 ff.).

Auch bei den Juraken wird die Leiche eines kleinen Kindes, welches noch nicht gezahnt hat, in ein hohles Baumstück gelegt, das auf eine Pfahlspitze gesteckt wird, oder in ein muldenartiges verdecktes Holz, das auf vier Pfählen ruht. Am Ljamen wird das Kind in einem gehöhlten Holz in liegender Stellung in die Zweige eines Baumes („vermutlich einer Birke“) gelegt. KALLJAAT berichtet, daß er einen Tundrajuraken beobachtet habe, wie er ein totes geborenes Kind in einen Beinling gesteckt und diesen mit einer Schnur an einem Baumzweig nicht weit von seinem Zelt befestigt habe (LEHTISOLO 32, p. 130). Auch einige Finnen sollen besonders die Leichen der Kinder in den Kronen der Bäume bestatten (PREUSS 41, p. 241, Anm. 1).

Nach dieser Bestandsaufnahme ergibt sich, daß fast alle Jägervölker Ost- und Nordsibiriens, von den Tschuktschen bis zu den Ainu und bis zu den Finnen, die Plattform- und Baumbestattung kennen; und es sind bei den Tungusen und Ainu vorwiegend die Schamanen und Häuptlinge, denen man damit eine Ehre erweisen will. Auffällig ist, daß die Plattform vorwiegend zur Bestattung Erwachsener verwandt wird, während die Kinder meist auf Bäumen ausgesetzt werden.

#### b) Gründe

Es erhebt sich nun die Frage nach den Gründen der Totenbestattung über der Erde. Hierzu bemerkt KARJALAINEN (26, B. 1, pp. 161 ff.), daß der Erdboden in jener nördlichen Gegend auch im Sommer so hartgefroren sei, daß das Schaufeln eines Grabes Schwierigkeiten bereiten würde.

Obgleich nun die Beisetzung auf oder über dem Erdboden hauptsächlich in den nördlichen Gegenden stattfindet, dürfte man doch kaum berechtigt sein, die gegenwärtige Sitte der erhöhten Bestattung ausschließlich auf die Vereisung des Bodens zurückzuführen, denn selbst in den nördlichsten Landstrichen, beispielsweise des Ostjakenlandes, ist der Boden nicht ständig so hartgefroren, daß man nicht wenigstens im Sommer eine flache Grube hineingraben könnte, und dennoch fand FINSCH im Sommer auf der Erdoberfläche errichtete Grabhütten vor. Die Bodenbeschaffenheit scheint also nicht

die einzige Ursache dieser Sitte zu sein, zumal man in manchen Gegenden Westsibiriens, in denen das Grab in den Boden eingegraben und dann mit Erde bedeckt wird, trotzdem im Sommer wie im Winter über dem Grabe ein Gerüst errichtet.

#### c) Jagdriten und Tieropfer

Nun ist zu bemerken, daß alle diese nordsibirischen Völker, selbst wenn sie jetzt das Rentier züchten, ihrer Mentalität nach ausgesprochene Jäger sind. Jagdriten spielen in ihrem Leben eine wichtige Rolle, und dem erbeuteten Großjagdtier wird nach der Jagd besondere Ehre erwiesen. Wenn die Jäger dies vernachlässigen, so glaubt man, gehen sie ihres Jagdglückes verlustig. Schon beim Zerstückeln des getöteten Tieres muß genau darauf geachtet werden, daß auch nicht der kleinste Knochen zerbrochen wird; die Zerlegung wird deswegen immer nur nach den Gelenken vorgenommen. Ebenso muß beim Essen darauf achtgegeben werden, daß kein Knochen beschädigt wird. Deshalb vermeidet man es, Messer oder andere scharfe Gegenstände dazu zu gebrauchen. Nach dem Essen werden alle Knochen sorgfältig sammengelesen und an erhöhter Stelle, wie die Gebeine eines verstorbenen Menschen, aufgebahrt. Bei den Tungusen beispielsweise werden die Fuß- und Schädelknochen eines wilden Rentieres nicht auf die Erde geworfen, sondern man errichtet — wie es MAACK sah — im Walde eine Plattform, auf die die abgefleischten Knochen gelegt werden, oder man hängt sie in einem Beutel an einem Baume auf (zit. HARVA 20, p. 437, Abb. 57; GAHS 16, p. 245). Auch wenn die Knochen eines Schlachttieres aufbewahrt werden, wie zum Beispiel bei den Waldtungusen, hängt man sie gewöhnlich in einen Baum.

Es sind dies Bräuche, die in den Komplex der Darbringungen an ein höheres Wesen gehören. Das erste Tier, das die nördlichen Tungusen erjagen, wird dem Waldgeist an der gleichen Stelle geopfert. Das Fleisch wird gegessen und die Knochen auf einem Gerüst ausgesetzt, damit der Geist des Waldes fernerhin bei der Jagd keine Hindernisse in den Weg legen möge (GMELIN bei SCHMIDT 45, B. 3, p. 386). Bei den Rentieropfern der Rentierkorkjaken an den-Einen-dort-Oben, die man darbringt, damit er den Wolf hindere, die Herde anzugreifen, werden die Körper eines geopfertem Rentieres und eines getöteten Wolfes auf eine Plattform gelegt. Haut und Kopf des Wolfes werden auf einen Stock gesteckt und der Kopf des Rentieres, nach Osten gerichtet, auf die Plattform daneben gelegt (JOCHELSON 24, p. 90). Bei dem Hundepferd der Itälmen wird der Körper des Tieres mit abwärtshängendem Kopf an einem Pfahl aufgehängt (KENNAN 29, p. 113). Die Ostjaken hängen Kopf und Haut eines geopfertem Rentieres an einem Baum auf, desgleichen wird die Haut eines Bären unter allerlei Entschuldigungen hoch in einen Baum hineingehängt (PALLAS 39, B. 3, p. 46 f.). Bei den Tundrajuraken werden auf Plattformen aus Steinen besonders Schädel- und Markknochen von Bär und Rentier geopfert (zit. GAHS 16, p. 232). Eine Plattform mit einem Rentieropfer der Lamuten bildet BERGMANN ab (bei FLOR 14, Abb. p. 128). Die Tungusen von Turuchansk, eine Gruppe der Jenissei-Tungusen, hängen das Fell des geopfertem weißen Rentieres an einem Pfosten auf, an dem zwei



Querhölzer befestigt sind, so daß der Kopf auf den Pfosten zu liegen kommt und je zwei Füße auf einen der beiden Querbalken gestützt sind (SCHMIDT 46, p. 148).

Auch Verehrung und Kult des Bären, die im gesamten zirkumpolaren Kulturbereich eine so große Rolle spielen, gehören hierher. Ohne an dieser Stelle auf den tieferen Sinn einzugehen, sei nur das Faktum erwähnt, daß die Tungusen alle Knochen des Bären an einen Baum hängen und streng darauf achten, daß auch nicht einer fehle. Das gleiche tun sie mit dem abgebalgten Kadaver eines Fuchses (HALLOWELL 19, Anm. 642). Die Jukagiren schlagen die Knochen des Bären nicht auf und geben sie auch ihren Hunden nicht zum Fraß. Das ganze Skelett des Bären sammeln sie vielmehr unverehrt und bestatten es in einem „Hängegrab“, wie sie früher auch die Menschen bestatteten; und die Lamuten an der Kolyma sammeln die Knochen der von ihnen gegessenen Bären und legen sie in der Reihenfolge, in der sie im Körper des lebenden Tieres angeordnet sind, ganz wie einen Menschenleichen, auf eine im Walde errichtete Pfahlplattform (ZELENIN 52, § 23). PFITZENMAYER (40, Abb. bei p. 144 und p. 164) sah Bärenschädel der Lamuten in Birkenrindenschachteln verpackt oder in Reisigbündeln auf Gerüsten im Walde aufgebahrt. Auch die Oroken sammeln das „ganze Knochengerippe“ des Bären auf einer eigens dazu gebauten Pfahlpritsche und reihen die Rückenwirbel auf einen Weidenzweig, und die Golden hängen die Schädel und Bärenknochen hoch auf einen Baum. Ähnlich nehmen die Orotschonen, wenn sie die Bärenknochen in den Wald bringen, kleine Stückchen von der Schnauze, aus den Ohren, aus dem Hals, aus der Luftröhre, sowie von den Pfoten und dem Schwanz mit und legen die Knochenstücke so auf die Zweige, daß sie „das ganze Tier darstellen“. Bei dem winterlichen Bärenfest der Giljaken wird der getötete Bär an einem Ehrenplatz beim Mittelpfeiler des Hauses auf einem hohen Gerüst aus Erlenstangen aufgebahrt. Diese sind stets ungeschält und an den Verbindungsstellen nach alter Art mit Bast und Garn alter Fischer-netze zusammengebunden. Unter seinen Augen wird die Festmahlzeit abgehalten (v. SCHRENCK 47, pp. 713 ff. und Taf. XLIX). Fast das gleiche berichtet KARJALAINEN von den Wogulen und Ostjaken, nämlich daß der getötete Bär unter vielen Zeremonien in der Wohnung eines vornehmen Mannes auf einem drei- und vierbretttrigen Gestell aufgebahrt wird. Auch bei den Lappen hat sich die Bestattung des Bären an erhöhter Stelle erhalten. Unter den Aufzeichnungen GRAANS findet sich die Bemerkung, daß „manche die Bärenknochen zusammenbinden und dort an einem Baume aufhängen, wo das Tier getötet wurde“. An manchen Orten wurde ferner aus gehauenen Brettern eine Art Pritsche (*peäleb*) so hoch auf einem Baum angebracht, daß weder Hunde noch Raubtiere dorthin gelangen konnten. Darauf wurden dann alle Knochen des Tieres in ihrer natürlichen Reihenfolge gelegt. Bisweilen reihten die Lappen, ebenso wie die Oroken, die Wirbelknochen des Bären auf einen Zweig auf, damit ihre natürliche Anordnung nicht durcheinandergeriete (nach HARVA 20, pp. 234-238).

Alle diese Beispiele zeigen, daß die Aufbewahrung der Tier- wie auch der Menschenknochen einander entsprechen und deutliche Parallelschei-

nungen sind. Nach UNO HARVA zeigt die Behandlung von Knochen erlegter Tiere gewöhnlich die ursprüngliche Form, während sich die Bestattungsgebräuche der Menschen geändert haben.

Die Aufbahrung der Schädel und Langknochen auf Pfählen und Postamenten, sowie das Verbot, die Knochen zu zerbrechen, sieht P. W. SCHMIDT als einen Bestandteil der Urkultur des eurasiatisch-amerikanischen Nordens und der paläolithischen Urkultur an (45, B. 6, p. 452 f.). Die Vorschrift, keine Knochen zu zerbrechen, verfolge den Zweck, das geschätzte Mark als Primitivopfer für den Hochgott darinnen zu lassen. „Es sind also nicht die Knochen, welche man dem Höchsten Wesen darbringt — die wären ja keine besonders hochwertigen Opfer —, sondern ihr vielbegehrter, wohlschmeckender Inhalt, für den die Knochen gewissermaßen nur die Opfergefäße bilden“ (SCHMIDT 45, B. 3, p. 543, B. 2, p. 130).

#### d) Sinn der Tieropfer: Wiederbelebung

Bevor ich hierauf eingehe, mögen zunächst von den Nordasiaten selbst einige Berichte und Aussagen über den Sinn der Tieropfer folgen. Nach der Anschauung der Ainu der Insel Sachalin werden alle Tiere nach ihrem Tode wiedergeboren (ZELENIN 52, § 23). UNO HOLMBERG erwähnt die entsprechende Anschauung von den Lappen: Sie bewahren die Knochen des Bären auf und glauben, daß der Bär wieder auferstehe und sich ein zweites Mal schießen lasse. Man hält überhaupt alle Tiere in gewisser Weise für unsterblich, wenn das Skelett erhalten bleibt (HOLMBERG 23, p. 24). Nach JOCHELSON glauben die Jukagiren, das Leben kehre zurück, wenn alle Knochen des Tieres wieder zusammengelegt werden. Deswegen werden der Schädel und die anderen Knochen des Bären auf eine Plattform gelegt. In die Schädel tut man Späne als Gehirn und ein Stück Holz als Zunge, „denn man glaubt, daß, wenn die Gebeine des Tieres gesammelt werden, es auch selbst wieder leben wird“ (HALLOWELL 19, pp. 142 f.). Diese Sorge geht so weit, daß man einen Hund, der bei den Lappen einen Knochen des getöteten Tieres frißt, selbst tötet und einen entsprechenden Knochen von ihm zum Bärenskelett auf den Opferplatz legt, um dieses wieder vollständig zu machen (DYRENKOVA 11, p. 435).

Der Bär steht in allen diesen Fällen nicht als Ausnahme da. Wir haben Beispiele dafür, daß derartige Sitten auch auf alle anderen Jagdtiere angewendet werden. Bei den Lappen heißt es nach einer alten Quelle, mit der Aufbewahrung der Tierknochen werde erreicht, „daß wieder neue Tiere wüchsen, die man auch wieder fangen könne“ (zit. BÄCHLER 3, p. 166). In einem wogulischen Märchen findet sich der gleiche Gedanke: Wenn die Knochen aufgegessener Wildenten in einen See mit lebendem Wasser geworfen werden, so entstehen neue Enten daraus (KARJALAINEN 26, B. 1, p. 29, Anm. 1). Bei den Jassarschnaja-Jukagiren herrscht die Sitte, die nicht eßbaren Teile des Fischeskelettes wieder in den Fluß zurückzuwerfen, denn man nimmt an, daß die so behandelten Fische wieder lebendig werden (JOCHELSON 25, p. 148). Auch die Tschuktschen werfen nach der einen glücklichen Walfang darstellenden Tanz-Pantomime und anschließendem Festmahl die Knochen ins Meer, damit es die Tiere wieder herschicke (BOGORAS 8, pp. 405 f.). Die Giljaken

auf Sachalin sammeln alle Überreste, einschließlich der Knochen, und werfen sie in tiefer Stille und Ehrfurcht ins Meer. Mit diesen Knochen wird der große *Tol ni vookh* (Herr des Wassers) noch viel mehr Seehunde machen. Es wäre eine Sünde, die Knochen in die vier Winde zu zerstreuen und es ihm durch Mangel an Material schwer zu machen, Seehunde zu schaffen. *Tol ni vookh* müßte in diesem Falle ganz von neuem anfangen und erschaffen, während er, wenn ihm die Knochen gegeben werden, sie nur mit Fleisch zu bedecken braucht, und siehe da! die Seehunde sind fertig und lebendig (HAVES, zit. bei A. FRIEDRICH 15, p. 194). Hieraus geht hervor, daß die Jäger fest an die Wiederbelebung der durch sie getöteten Tiere glauben.

#### e) Wiederbelebung des Menschen aus den Knochen

In diesen Glauben an die Wiederbelebung des getöteten Tieres aus den Knochen wird auch das eigene menschliche Leben einbezogen. Dies wird uns besonders in den Mythen faßbar, in denen das Geschick der eigenen Toten dem der getöteten Tiere gleichgesetzt wird. In den Erzählungen von der Skelettierung und Wiederbelebung eines Menschen, die uns BOGORAS (9), JOCHELSON (24), KSENOFONTOW (31) u. a. aufgezeichnet haben, wird deutlich, daß der Mensch, genau wie das Tier, wiederbelebt werden kann, solange die Knochen erhalten bleiben. So wurde beispielsweise in einer Legende der Jakuten ein Schamane von einem Manne, den er beleidigt hatte, zweimal getötet. Seine Gebeine wurden zerstreut. Die Geister sammelten jedoch seine Knochen jedesmal wieder ein, und der Schamane lebte wunderbar wieder auf. Als der Mann ihn zum dritten Mal tötete, zerhieb er den Schamanen erneut in kleine Stücke; den Kieferknochen verbrannte er auf einem Scheiterhaufen. Der Schamane stand auch zum dritten Male wieder auf, aber er hatte jetzt keinen Kiefer mehr. Seine Verwandten setzten ihm statt des verbrannten Kiefers einen Kälberkinnbacken ein (KSENOFONTOW 31, pp. 74 f.). Ein ähnlicher Gedanke verbirgt sich in der Sitte der Wogulen, die den Bären sonst ganz besonders verehren. Wenn aber ein Bär einen Jäger auf der Jagd zerreißt, dann rächt der Bruder oder ein anderer Verwandter den Getöteten. Er erschlägt das Tier und verbrennt dessen Körper samt Fell und Knochen an dem Ort, wo der Bär den Menschen zerriß. Es ist ihm sogar erlaubt, die üblichen Tabus zu übertreten und die Knochen des Bären zu zerbrechen (ZELENIN 52, § 23). Das Vernichten auch der Knochen dient deutlich dazu, die Wiederbelebung des Tieres zu verhindern.

Die Frage, welche weiteren Vorstellungen für die Wiederbelebung von Bedeutung sind, soll weiter unten behandelt werden. Zunächst möge eine Bestandsaufnahme der Baum- und Plattformbestattung der südlicher wohnenden Völker folgen.

### 3. Die erhöhte Bestattung bei den Viehzüchtern Sibiriens und Hochasiens

#### a) Tatsachen

Im wesentlichen wird dieser Raum von den großen Gruppen der sibirischen Turkvölker und von den Mongolen eingenommen. Zu den Turkvölkern gehören auch die weit nach Norden vorgedrungenen, über 240 000



Menschen zählenden Jakuten und Dolganen, zu den Mongolen die 240 000 Burjaten, die heute um den Baikalsee herum wohnen. Bei allen diesen Völkern spielte in der Vergangenheit neben der Großviehzucht auch die Jagd eine Rolle.

Nach den Mitteilungen über die Bogutschanischen Tataren hängen diese die Leichen ihrer Verstorbenen an Bäumen auf und schlagen die unteren Äste und Zweige ab, damit die Seele nicht herunterkommen kann (NIORADZE 36, p. 25). Die Baumbestattung wird auch in den Heldensagen der Minussinskischen Tataren erwähnt. Ein Khan befiehlt seinem Sohne, als er den Tod herannahen fühlt :

Wenn ich sterbe, so begrab' mich  
nimmer in dem Schoß der Erde.  
Binde von neun Lärchenbäumen du die  
Wipfel aneinander,  
setz den Sarg du auf die Wipfel!" (HARVA 20, p. 303).

Von P. S. PALLAS, der im 18. Jahrhundert in diesen Landstrichen reiste, ist die Plattform- und Baumbestattung von den Undinskischen und Kuznetskischen Tataren belegt (30, pp. 115-140). Die heutigen Tataren bestatten ihre Toten nicht mehr auf Bäumen oder Plattformen, aber das Begraben auf Bergesspitzen und anderen hohen Stellen läßt auf die ehemalige erhöhte Bestattung schließen (RADLOFF 42, B. 1, p. 379). Den gleichen Schluß kann man aus der Bestattungsart der Sagaier ziehen. Bei ihnen werden die Schamanenleichen, und zwar nur die der guten Schamanen, auf einen hohen Berg getragen, wo man sie auf der Erde niederlegt (KATANOFF 28, p. 112).

Von den Karginzen erfuhr KATANOFF 1890, daß der Stamm vor fünfzig bis sechzig Jahren seine Kinder in eine Filzdecke gehüllt und in Birkenrinde eingewickelt an einen Baum hängte (28, p. 227). Die Kalaren schlagen vier Pfähle in den Boden der Steppe, versehen sie mit Querhölzern und legen Äste darauf. Auf die so zusammengesetzte Plattform legte man die Leiche des toten Schamanen zwischen zwei ausgehöhlte Hälften eines Nadelbaumes, einer Lärche oder Kiefer. Seine Trommel wurde durchlöchert und mit dem Schlegel und dem Schamanengewande zusammen auf eine Birke gehängt. Jetzt bestattet man auf diese Art nur noch die am höchsten geachteten Greise (KATANOFF 28, pp. 227 f.).

Die Altaier bestatten ihre Toten meist in der Erde, an verborgenen Stellen auf Bergeshöhen. Nur selten noch werden die Toten auf Gerüsten, die aus vier Stangen errichtet sind, beigesetzt (RADLOFF 42, B. 1, p. 321). Die Leichen kleiner Kinder jedoch wurden, im allgemeinen in Birkenrinde oder in Filz gewickelt, entweder auf Bäume gehängt oder in Baumhöhlungen verborgen (HARVA 20, p. 304). Nach KARUNORSKAJA (zit. SCHMIDT 45, B. 9, pp. 163 f.) wurde bei den Teleuten das letzte Kind, welches den Eltern von mehreren weggestorben war, nun in seine Festkleider gehüllt und an einer einsamen Birke aufgehängt.

Die Karagassen bestatten ihre Toten auf einer hohen Plattform in Särgen, die aus Baumstämmen hergestellt sind (NIORADZE 36, Abb. 2, p. 15), während die Sojoten an den Ufern des Schwarzen Irtytsch tischartige Pritschen aus Baumstämmen bauen, auf die man die Leiche und die Gebrauchsgegen-

stände des Verstorbenen legt. Vornehmlich die Schamanen und die vom Blitz Erschlagenen sind auf solchen Plattformen, die zwischen Lärchenbäumen stehen, bestattet worden (KATANOFF 28, p. 229-231 ; HARVA 20, p. 215). Desgleichen wurden die Schamanen bei den Kamassen im Sajanischen Gebirge auf hohen Holzgerüsten ausgesetzt (DONNER 10, p. 192).

Auch die Jakuten, der am weitesten nach Norden vorgedrungene Zweig der Turkvölker, haben früher ihre Verstorbenen, in Ochsen- oder Pferdehäute gehüllt, auf Plattformen beigesetzt (BLEICHSTEINER 5, p. 490 ; NIORADZE 36, Taf. 1). KSENOFONTOW (31, pp. 13 f., p. 77) sagt über die Bestattung der Schamanen : Einen angesehenen Schamanen bestattet man nicht in der Erde, sondern legt ihn in die freie Luft auf ein Gestell, *arangas* genannt. Später, wenn der *arangas* fault und zusammenfällt, heben drei, sechs oder neun Schamanen die Knochen wieder auf und bestatten sie von neuem auf einer Plattform. Dabei muß ein Schamane (?) aus der Verwandtschaft sterben. In einem anderen Bericht werden zwei Schamanen, Vater und Sohn, auf Plattformen bestattet. Der *arangas* des Vaters auf neun Pfählen, der des Sohnes auf zwölf, von denen sechs eingegrabene Pfähle waren und sechs gewachsene Bäume. Der Sohn wurde zweimal „aufgehoben“, und künftighin muß er noch einmal aufgehoben werden. Beim vierten Mal indessen, wenn das Grabmal zusammensinkt, es einstürzt, werden die Knochen des Schamanen in der Erde bestattet.

Die Burjaten, die teilweise zum Kulturkreis des Lamaismus gehören, haben viele ihrer früheren Gebräuche erhalten. Besonders in den Kreisen Balagansk und Idinsk herrscht noch die Sitte, den Sarg auf Pfählen im Walde aufzustellen, um so den Leichnam eines hervorragenden Schamanen zu ehren. Einst befanden sich solche in Kiefernwäldern angelegten Sargplattformen auch im Kreise Alarsk. Wie die Sojoten haben auch die Burjaten dabei die durchlöchernte Trommel und anderes Schamanengerät in der Nähe der Leiche aufgehängt (HARVA 20, p. 296 ; SANDSCHEJEW 43, 1928, p. 984).

Auch bei den Mongolen war das Baumbegräbnis hervorragenden Persönlichkeiten vorbehalten, besonders den Schamanen (BLEICHSTEINER 6, p. 76). Als eine ehrenhafte Bestattung darf man das von MARCO POLO erwähnte Begräbnis der mongolischen Großkhane ansehen. Man bestattete sie in der Einsamkeit der hohen Altai-Berge (BLEICHSTEINER 5, p. 491). Von den Mandschu berichtet SCHIROKOGOROW (44, p. 211), daß sie ihre Kinder und Schamanen auf Bäumen bestatten. In Tibet werden die Toten meist ausgesetzt, den Hunden und Geiern zum Fraß. Reiche hängen den verschnürten Leichnam auch an Bäume, bis die Vögel die Knochen abgefressen haben (HABERLANDT 17, p. 445). Die typische Bestattung eines Bon-Priesters war die Beisetzung in einem Steinsarg auf einem „vorzüglichen Felsengebirge“ (HOFFMANN 21, p. 190).

In manchen burjatischen Gebieten herrscht heute die Leichenverbrennung. Aus den hier befolgten Gebräuchen läßt sich jedoch unschwer die frühere Baum- oder Plattformbestattung herauslesen. Der Verstorbene wird zunächst drei Tage auf einem Tisch aufgebahrt. Außerdem wird ihm sein bester Anzug angezogen. Ferner wird er wenigstens mit Bogen und Pfeilen, einem Messer und Proviant versehen. Als Kopfkissen legt man einen Sattel unter. Zuweilen verbrennt man mit dem Toten auch sein Roß. Schädel und

Knochen des Verstorbenen werden drei Tage später in einem Körbchen aus Birkenrinde gesammelt und in der Höhlung eines unversehrten Kiefernstammes oder in der gespaltenen Spitze eines eigens dazu aufgestellten Pfahles verwahrt (HARVA 20, p. 296, Abb. 29). Schamanen und vom Blitz getroffene Personen werden auf Bäumen oder auf Plattformen von vier bis acht Metern Höhe bestattet (BLEICHSTEINER 5, p. 492; PREUSS 41, p. 140). Bei den Burjaten des Kreises Balagansk und in anderen Burjatengebieten darf der vom Blitz Erschlagene nicht nach Hause gebracht werden, sondern er wird auf einem Pferd zur letzten Ruhestätte in den Wald gebracht. Dort wird eine Plattform aus Brettern dadurch hergestellt, daß man einige nahe beieinanderstehende Bäume bis auf zwei Klafter absägt. Auf die Pritsche legt man Speise und Trank als Wegzehrung für den Verstorbenen. Auf eine ähnliche Plattform legt man ferner die dem Himmel geopferten Pferde und alle anderen vom Blitz erschlagenen Tiere (HARVA 20, p. 215).

Fassen wir die Vorkommen der erhöhten Bestattung bei südsibirischen und mongolischen Völkern zusammen, so stellen wir fest, daß es vorwiegend die Schamanen und hervorragenden Personen sind, die auf Plattformen ausgesetzt werden. Neben den Schamanen werden aber bei den Sojoten, Jakuten und Burjaten auch die vom Blitz Getöteten auf einer Plattform aufgebahrt. Eine solche Todesart wird bei den sibirischen Völkern offenbar als eine Auszeichnung aufgefaßt. Neben der Plattformbestattung für Erwachsene finden wir auch in diesem Raum — wie schon bei den Nordasiaten — die Baumbestattung für Kinder und Schamanen.

#### b) Knochenerhöhung als Darbringung

Es verwundert nicht, wenn wir bei den weit im Norden wohnenden jakutischen Viehzüchtern, wie auch bei anderen Turkvölkern, bei denen die Jagd eine größere Rolle spielt, die gleichen Jagdriten und die gleichen Verbote des Knochenzerbrechens antreffen wie bei den umwohnenden Jägervölkern (cf. HARVA 20, pp. 437-440; HOLMBERG 23, p. 28; GAHS 16, p. 248; NIORADZE 36, p. 42; ZELEIN 52, § 23).

Auch die mit der Knochenerhöhung verbundene Hinwendung, bei den nördlichen Jägern besonders an einen Himmelsgott oder Herrn der Tiere, findet sich bei den südlichen Viehzüchtern. Man begibt sich dazu auf Erhöhungen, von denen man freiere und weitere Sicht auf den Himmel genießt, auch auf Hügel, ja selbst auf hohe Berggipfel (SCHMIDT 46, p. 1234).

Bei den Altaiern besteht das größte Opfer in der Darbringung eines hellen, am besten weißen Pferdes an den höchsten Gott *Ülgön* (BLEICHSTEINER 6, p. 69). Die Knochen des dem Obergott *Bai-Ülgön* geopfertem Pferdes dürfen nach der Zerlegung des Körpers nicht die geringste Beschädigung zeigen. Sie werden auf ein zwei mal fünf Meter hohes quadratisches Gerüst gehoben und mit Birkenzweigen und Blättern bedeckt. Sie bleiben dort als der Gottheit geweiht liegen. Darüber hängt an schräger Stange die Pferdehaut mit den Hufen. Wenn Schädel und Gliedmaßen vom Fell abfaulen, werden sie auf Bäume gehängt. (Cf. AMSCHLER 1, pp. 308 ff. und Abb. 1-3; HARVA 20, p. 577; RADLOFF 42, B. 1, p. 332 und Taf. 9; B. 2, pp. 25 ff.; ZELEIN 51, pp. 83 ff.).



## c) Riten der Tierbestattung, bei den Viehzüchtern auf den Schamanen übertragen

Gegenüber den reichen Berichten von den nordasiatischen Jägern über die Wiederbelebung der Tiere aus den gesammelten Knochen ist aus dem mittelasiatischen viehzüchterischen Bereich nur sehr wenig Erzählungsgut dieser Art überliefert. Die Idee der Wiederbelebung aus den Knochen als solche fehlt jedoch keineswegs. Sie hat sich nur verlagert.

Sehen wir noch einmal zurück: Bei den Jägern dreht sich alles um das Jagdtier. Das getötete Tier soll erhalten bleiben, soll wiederkommen und sich im nächsten Jahre vom Jäger wieder töten lassen; so jedenfalls lautet die keineswegs seltene Erklärung für das Sammeln der Knochen. Bei den sibirischen Viehzüchtern dagegen steht naturgemäß nicht mehr das Jagdtier im Mittelpunkt des Denkens. Die bei den Jägern übliche zeremonielle Behandlung des Beutetieres ist bei ihnen geschwunden. Dafür haften an der Gestalt des Schamanen eine ganze Anzahl der alten Anschauungen. Und es zeigt sich, daß das ursprünglich jägerische Motiv von der Wiederbelebung aus den Knochen in Kult und Legende der Viehzüchtervölker auf den Schamanen angewendet wird. Es ist ergreifend und geradezu grauenhaft zu hören, wie in den betreffenden Erzählungen der angehende Schamane nach der Überzeugung seines inneren Erlebens zerschnitten wird, bis nur noch seine Knochen übrigbleiben. Diese werden dann von neuem wieder belebt, auf daß er ein vollgültiger Schamane werde. Es sind besonders die Schamanenlegenden der Jakuten, Tungusen und Burjaten, die von dieser Skelettierung und anschließenden Wiederbelebung des Schamanen zu berichten wissen<sup>1</sup>. Dort heißt es: Der Sohn eines mächtigen Schamanen wurde vom Blitz niedergeschlagen und in kleine Stücke zerrissen. Sein Kopf wurde vom Rumpf getrennt, blieb jedoch heil. Sein Genosse, der heil und unbeschädigt blieb, sammelte die zerrissenen Körperteile und legte sie auf einen Platz. Er legte auch den Kopf dazu und bedeckte ihn mit einem Zweig. Dann wollte er Leute herbeirufen, um den Erschlagenen auf einer Plattform zu bestatten. Zurückgekehrt, fanden die Leute ihn jedoch wieder völlig gesund. Er erzählte ihnen, daß *Süüle-Chaon*<sup>2</sup> ihn zerstückelte und wieder auferstehen ließ, damit er — wie auch sein Vater — ein großer Schamane werde. Beide, sowohl sein Vater als auch er selbst, wurden später auf Plattformgestellen bestattet (KSENOFONTOW 31, pp. 76 f.; cf. auch LEHTISALO 33).

Nicht immer geht das Schamanewerden so schnell vor sich. In einem anderen Bericht KSENOFONTOWS (31, p. 47) wird die Seele des werdenden Schamanen für drei Jahre in die untere Welt getragen. Der Kandidat verliert seinen Verstand und bleibt so lange ohne Bewußtsein, wie die Gefangenschaft seiner Seele dauert. In dieser Zeit wird sein Körper zerlegt: Als erstes

<sup>1</sup> Die Jakutenlegenden KSENOFONTOWS und die Arbeiten ZELENSINS „Kult ongonov v Sibiri“ und „Tabu slov ...“ lagen mir vor in der handschriftlichen Übersetzung ADOLF FRIEDRICHS.

<sup>2</sup> Der Gott des Donners und des Blitzes; im allgemeinen jedoch nur eine andere Bezeichnung des Himmelsgottes *Üordaach-Dschesegeja*, des „Ahnherren der Pferde“; cf. „Herr der Tiere“ bei den Jägervölkern.

wird sein Kopf abgeschnitten und auf das obere Wandbrett seiner Jurte gelegt. Er sieht dann mit seinen eigenen Augen die ganze Prozedur des Zerschneidens seines Körpers mit an. Sein Fleisch essen die Geister; es muß für alle ausreichen, denn nur dann kann er Krankheiten heilen. Zum Schluß werden seine Knochen von denselben Geistern mit neuem Fleisch bekleidet und sein vorheriger Kopf an seinen Platz getan.

Hier sei besonders auf die Bedeutung des Kopfes hingewiesen, der abgetrennt und erhöht niedergelegt wird, sowie darauf, daß „die“ (besser: eine) Seele in die untere Welt getragen wird, der Mensch aber nicht stirbt, sondern während dieser Zeit nur ohnmächtig ist. Das Leben als solches dauert also an — selbst wenn das Fleisch aufgegessen wird —, solange noch die Knochen vorhanden sind.

Weiter heißt es in den Legenden: Die Knochen eines Schamanen werden erst von den Geistern gezählt, um festzustellen, ob alle vorhanden sind. Fehlte ein Knochen, so müßte einer der nächsten Angehörigen des Schamanen sterben. Nach einer anderen Version heißt es, der nach der Ordnung zerschnittene Schamane kommt nicht wieder zum Leben ohne menschliches Lösegeld. Deshalb starb in früherer Zeit während der Werdezeit eines großen Schamanen dessen ganzes Geschlecht aus: für jeden Knochen des Schamanen forderten die Geister ein menschliches Lösegeld aus der Mitte seiner Blutsverwandten: für acht Röhrenknochen acht Menschen und für den Schädel einen (KSENOFONTOV 31, p. 51).

Bei diesen Berichten drängen sich die jägerischen Tierparallelen auf, in denen so peinlich genau darauf geachtet wird, daß keine Knochen beschädigt werden oder gar verlorengehen. Deswegen werden sie auch in einem Beutel gesammelt oder in richtiger Reihenfolge auf Zweigen aufgereiht.

Und noch eine Aussage tritt hier deutlich hervor: Die neun Hauptknochen des Menschen sind die acht Röhrenknochen und der Schädel. Letzterer ist nicht lang und glatt wie die Röhrenknochen, und trotzdem tritt er als gleichberechtigt neben sie (oder wird sogar bevorzugt).

Alle diese Knochen enthalten Mark (bzw. Hirn). Nun sind A. GAHS und W. SCHMIDT der Auffassung, daß gerade das Mark ein Primitivopfer für den Hochgott bedeute. Zwar gibt es dafür keine direkten Belege, aber die Bedeutung der Markknochen ist ins Auge springend, und das sowohl für die Wiederbelebung der getöteten Tiere als auch für die Wiederbelebung des skelettierten Schamanen. Der Zusammenhang beider Wiederbelebungen (keiner Wiedergeburten!) ist nach dem Gesagten deutlich und durchaus aus jägerischer Geisteshaltung heraus zu verstehen.

#### 4. Totenland- und Seelenvorstellungen

##### a) Dreischichtung der Welt

Allgemein besteht in Sibirien die Vorstellung einer Dreischichtung der Welt, wobei die Oberwelt dem Himmel entspricht, die mittlere Welt die der Menschen ist und die Unterwelt unter der Erdoberfläche liegt.

Als Varianten dieser Weltbildvorstellung finden sich auch Angaben über

mehrere Schichten, bei denen die Oberwelten der gleichen Anzahl von Unterweltsschichten symmetrisch gegenüberstehen. Die verschiedenen Welten liegen beispielsweise bei den Tschuktschen derart übereinander, daß die Unterseite der einen der Himmel der darunterliegenden ist. Ihre Anzahl beträgt fünf, sieben oder neun und kann sich bis zu dreiunddreißig steigern (KATANOFF 28, pp. 229 f. ; HARVA 20, pp. 24 f.). Alle diese Welten sind durch ein Loch unter dem Polarstern verbunden, auf welchem Wege die Schamanen und die Helden der Sagen verkehren (BOGORAS 8, p. 307, p. 330).

*b) Das Totenland bei natürlichem oder bei gewaltsamem Tode*

Über die Aufenthaltsorte nach dem Tode sagt UNO HARVA (20, p. 363), daß nach der Anschauung der Naturvölker der für uns natürliche Tod durch Krankheit ein „übernatürlicher“ ist, hingegen der gewaltsame Tod, der für uns ein unnatürlicher sein muß, nach der Auffassung der Naturvölker ein „natürlicher“ ist. Im ersteren Falle nehmen die früher verstorbenen Angehörigen oder die in der Unterwelt wohnenden bösen Geister die Seele des Kranken fort und bringen sie zu sich unter die Erde. Es sei dem Sibirier eine selbstverständliche Vorstellung, daß die Seelen, die die Geister geraubt haben, auch in deren Welt gehen.

Wohin kommen aber die Seelen, die die Unterweltsgeister nicht geraubt haben? Nach den vorliegenden Berichten ist es unzweifelhaft der Himmel, der als deren Totenland gilt. Dies geht auch aus dem Brief eines schwedischen Offiziers über die Ostjaken hervor, in dem es heißt: „Wenn die wilden Tiere im Walde jemand zerrissen haben, oder wenn jemand totgeschossen wird, geht seine Seele nach oben, aber wenn jemand daheim in der Hütte eines natürlichen Todes stirbt, kommt er nach unten und verfällt dem Schaitan“. Ebenso berichtet STRAHLENBERG: „Als ich nämlich auf meiner Reise einen Ostjaken am Obi-Strom gefragt: Wenn sie stürben, wo ihre Seele hinkäme? So antwortete er mir: Wer von ihnen eines gewaltsamen Todes oder in einem Bärenkriege stürbe, der käme gleich in den Himmel; wer aber auf dem Bette oder sonst eines ordinären Todes stürbe, der müßte bei dem strengen Gott unter der Erde lange dienen, ehe er in den Himmel käme“ (zit. bei KARJALAINEN 26, B. 1, pp. 189 f.). Die entsprechende Auffassung findet sich bei den Giljaken am Amur, bei denen die Seelen der eines natürlichen Todes Gestorbenen in die Unterwelt gehen, während die Selbstmörder und die Seelen derer, die einen gewaltsamen Tod gefunden, in den Himmel kommen (v. SCHRENCK 47, pp. 761 f., p. 767, p. 770). Auch bei den Tschuktschen ist der gewöhnliche Platz für die Verschiedenen die Unterwelt, wohingegen die Gehängten, die mit Knüppeln Erschlagenen und die mit spitzen Gegenständen Getöteten in den Himmel kommen (BOGORAS 8, pp. 333 ff.).

Aus diesem Gedankenzusammenhang heraus ist es zu verstehen, wenn die Burjaten, Giljaken u. a. die vom Blitz Getöteten auf einer Plattform aufbahren, denn deren Seele ist ja nicht von den Unterweltsgeistern geholt worden, sondern von einem himmlischen Geist. Und einem himmlischen Wesen werden — wie wir gesehen haben — Opfer und Gaben an erhöhten Stellen dargebracht, während umgekehrt die Opfer an die Unterweltsgeister vergraben werden.



Darum werden beispielsweise bei den Jukagiren Hundeopfer an die Sonne mit den Köpfen nach Osten aufgehängt und Hundeopfer zur Besänftigung böser Geister der Unterwelt mit dem Kopf zur untergehenden Sonne nach Westen vergraben (JOCHELSON 25, p. 216). Die Farbe des Opfertieres für die Himmelsgeister ist durchweg hell, während für die Unterweltsgeister schwarze Tiere ausgewählt werden.

### c) Spiegelweltliches unterirdisches Totenland

Es wurde oben erwähnt, daß das Land der eines natürlichen Todes verstorbenen Toten häufig unter der Erde liege. Bisweilen weist die untergehende Sonne den Weg dorthin. Oft wird auch nur — wie bei den Giljaken — angegeben, daß es irgendwo auf der Erde eine Öffnung gäbe, durch die man nur hinabzusteigen brauche, um in die *mly-wo* (Ansiedlung der Toten) kommen zu können (STERNBERG 50, p. 471). Als Eigentümlichkeit dieses Totenreiches wird dann oft angegeben, daß alles, obwohl sich das Leben in der gleichen Weise wie auf Erden fortsetzt, umgekehrt zu sein scheint. Besonders interessant ist in dieser Hinsicht die Beschreibung, die v. SCHRENCK vom Totenreich (*bun*) der Oltschen am Amur gibt, wo, ganz wie auf Erden, verschiedene Völker wohnen, und zwar jeder Stamm und jede Familie gemeinsam (47, p. 762). Dort scheinen auch Sonne, Mond und Sterne, dort fließt der Amurstrom und dort gibt es Berge, wie in der Heimat der Oltschen. Außerdem sind Tiere und Pflanzen die gleichen wie auf Erden. Der Unterschied liegt nur darin, daß dort alles entgegengesetzt wie auf Erden ist. Ist auf Erden Tag, so ist dort Nacht und die Toten schlafen. Ist auf Erden Sommer, so liegt dort Schnee und Eis und umgekehrt.

Die gleiche Vorstellung herrscht bei den Korjaken. Einige *kalau*-(Geister-)Familien leben in der Unterwelt. Sie haben dort Tag, wenn hier Nacht ist, sie schlafen, wenn die Erdenbewohner arbeiten. Durch das Herdfeuer gelangen sie nach oben auf die Erde und verbreiten Tod und Krankheit (JOCHELSON 24, pp. 27 f.). Bei den Itälmen leben die Menschen nach dem Tode in der Unterwelt. Sie leben dort wie hier auf Erden, bauen Hütten, fangen Fische, Tiere, Vögel, essen, trinken, singen, tanzen. Wenn bei uns Sommer ist, ist in der Unterwelt Winter. Die auf Erden armen und dürrtigen Menschen werden — eine zwar sinngemäße, aber seltene Angabe — nach ihrem Tode in der Unterwelt reich, die reichen hingegen arm sein (STELLER-HEYDRICH 49, pp. 99 f.). Nach LEHTISALO geht bei den Samojeden die Sonne im Totenreich im Westen auf und im Osten unter. Es existiert auch die Vorstellung, daß die Flüsse im Jenseits, welche die irdischen Flüsse widerspiegeln, in einer dem Lauf des Flusses entgegengesetzten Richtung fließen. Man glaubt auch, daß die Toten nachts umgehen, und deswegen begeht man auch häufig nachts die Totenfeiern (HARVA 20, p. 348).

Belege dafür, daß man sich in der jenseitigen Welt alles im umgekehrten Verhältnis zur hiesigen denkt, treffen wir auch bei vielen anderen Völkern. So erklären die Beltieren, die bei der Begräbnisfeier eine Schnapsflasche und im Falle von Pferdeopfern auch das Zaumzeug in die linke Hand des Verstorbenen legen, daß sie deswegen so verfahren, weil die „linke Hand in der

anderen Welt die rechte ist“ (KATANOFF 28, pp. 107 f.). Bei den Karginzen bestattet man den Verstorbenen in seinem vollständigen Anzug : Hose, Hemd, Pelz, Mütze und Stiefel. Von seinem Hemd jedoch werden die Knöpfe abgeschnitten und zu Hause gelassen (KATANOFF 28, p. 226). Auch die Korjaken, die ihre Toten heute verbrennen, ziehen ihnen besonders schöne Kleider an, deren Verzierung aber nicht ganz fertiggestellt ist. Die Schuhe haben keine Sohle, der Gürtel keine Schnalle usw. Alle Kleidungsstücke werden verkehrt herum angelegt, der rechte Arm in den linken Ärmel, der linke Schuh auf den rechten Fuß, und die Mütze wird an der Vorderseite angenäht (JOCHELSON 24, p. 105, p. 110). Dem verstorbenen Orotschen werden die besten Kleider angezogen. Sein Mantelkragen jedoch wird aufgerissen, die Hosenbeine eingearissen und die Schuhspitzen weggeschnitten. Im Totenreich aber ist der Anzug heil. Ähnlich ist es bei den Nordostjaken und Tungusen, den Golden, Sojoten und Tataren. (Cf. ARSENJEV 2, p. 256 ; FINDEISEN 12, p. 18 ; HARVA 20 pp. 304-309 ; KARJALAINEN 26, B. 1, p. 94, p. 147).

Allgemein scheint auch das, was im Lande der Lebenden oben ist, im Totenreich unten zu sein. Nach LEHTISALO gehen bei den Juraken die Menschen der unterirdischen Welt, die der oberirdischen vollständig entspricht, mit den Fußsohlen gegen unsere. Auch die Baumwipfel und Zeltdächer scheinen dort für unsere Augen nach unten zu zeigen. Dieselbe Vorstellung hat UNO HARVA bei den Jenisseiern angetroffen. Genau so haben sich auch die Lappen die Unterwelt vorgestellt. Berichtet doch LUNDIUS, daß ein Lappenschamane bei seinem Aufwachen aus der Betäubung erzählt habe, „unter der Erde gäbe es ein Volk, welches sich mit den Füßen gegen unsere fortbewege“. Wenn man ferner glaubt, daß die unterirdische Landschaft mit ihren Wäldern, Bergen, Flüssen und Seen Punkt für Punkt der oberirdischen entspricht, so ist klar, daß die andere Welt dabei ein Spiegelbild der irdischen ist. UNO HARVA ist der Ansicht, daß sich die genannten Eigentümlichkeiten der Unterwelt ursprünglich auf die Erfahrungen mit dem Spiegelbild im Wasser zu gründen scheinen (20, p. 349). Wahrscheinlich beruht darauf auch die Vorstellung, daß das Totenreich „unten“ und „hinter dem Wasser“ liege.

Auf Grund dessen, daß im unterweltlichen Totenreich die Nacht, im Gegensatz zum Diesseits, die gewöhnliche Schaffenszeit ist, kann sich auch der Schamane den unterirdischen Geistern nur nachts nahen. Darum beginnt das Schamanieren immer erst nach Einbruch der Dunkelheit und kann die ganze Nacht über andauern. Bei den Tungusen des Kreises Turuchansk zum Beispiel verrichtet der Schamane die Opfer für die Kranken nachts, mit dem Gesicht nach Westen. Das Opfertier ist ein schwarzes Rentier, dessen Knochen hinter dem Zelt vergraben werden. Desgleichen schamanieren die Jakuten, Dolganen, Altaier und Jenisseier des Nachts in der Jurte (HARVA 20, pp. 252 f., 259, 268 ; NIORADZE 36, p. 89).

#### d) Hauchseele und Schattenseele

Für eine Phänomenologie der Plattform- und Baumbestattung sind in erster Linie die Vorstellungen von der Seele nach dem Tode von Interesse. Dazu ist aber erforderlich, von der Vorstellung über die Seele des lebenden

Menschen auszugehen. K. F. KARJALAINEN, der als Linguist bei Ostjaken und Wogulen etymologische Untersuchungen zu deren Seelenvorstellungen vornahm, geht vom Aufhören der Atemtätigkeit des Menschen beim Sterben aus und spricht von dieser Lebenskomponente des Menschen als „Atem- oder Hauchseele“ (26, B. 1, p. 24). Die Auffassung vom Vorhandensein dieser Seele ist nach KARJALAINEN überall verbreitet, und auch W. SCHMIDT schreibt die Hauchseele der alten arktischen Urkultur, ja der ältesten gemeinsamen Kultur, einschließlich der pygmäischen zu (45, B. 6, pp. 77 f., 415 f.).

„Als eine fast ebenso allgemein verbreitete Anschauung könnte man es aber bezeichnen, daß neben dieser Hauchseele zum Menschen noch ein zweites personifiziertes, fester gestaltet aufgefaßtes Seelenwesen gehört, das man Schemen oder Schattenseeale zu nennen pflegt“, und dessen Ursprung KARJALAINEN aus dem Traumerlebnis erklärt. Mit dieser Schattenseeale, die den Menschen im Schlaf und in der Ohnmacht verlassen kann, durchlebt der Mensch Schicksale, an denen sein materieller Körper nicht unmittelbar teilnimmt. Aber nicht nur die Menschen besitzen eine solche frei herumschweifende Seele, sondern alle Lebewesen, ja sogar auch die leblosen Gegenstände, wie Steine und Felsen, Fahrzeuge, Arbeitsgeräte, Kleidungsstücke, Schmucksachen, Lebensmittel, überhaupt alles, was existiert. So erzählt ARSENJEV (2, B. 2, pp. 171 f.), daß bei den Golden Menschen, Tiere, Insekten, Pflanzen und Steine einen *chanja* (Seele) haben. Während des Schlafes verläßt er den Leib und sieht, was der Mensch träumt. Auch der *chanja* der unbelebten Gegenstände kann seine Materie verlassen. Man sieht dann den *chanja* von Gegenständen, die sich zur Zeit im Zustande des Schlafes und der Ruhe befinden, als eine Fata Morgana.

Über die Benennung der Seele bei den Ostjaken sagt KARJALAINEN (26, B. 1, pp. 29 f. und p. 36): „Die wichtigste und über das ganze Gebiet verbreitete Bezeichnung der Seele ist *lil*, dialektisch *tit*, dem im Wogulischen *lili* entspricht. Das Wort ist altes finno-ugrisches Erbgut (ung. *lelek* „Geist, Seele“, syrj. *lol*, wotj. *lul* „Seele, Geist, Leben“, lapp. *lievl* „Dampf“, finnisch *löyly* „Wasserdampf“, estisch *leil* „Dampf, Atem, Leben“) und hat ursprünglich offenbar „Dampf, Atem“ bedeutet. Da aber erfahrungsgemäß gerade der Atem das Leben des Körpers bedingt, hat das Wort in den meisten finnisch-ugrischen Sprachen auch die Bedeutung „Leben“ erhalten. Es wird damit nicht nur die mechanische Lebensfunktion bezeichnet, sondern auch sein Erzeuger, die Lebenskraft, in der im allgemeinen etwas Konkretes, Materielles liegt; die beiden Bedeutungen „Atem, Geist“ und „Leben“ besitzt das Wort auch gegenwärtig in den jugrischen Sprachen.

Zur Bezeichnung der Schattenseeale gebrauchen die Ostjaken der Surguter Gegend das Wort *iles*, seltener *käini*. „Sie sieht ganz aus wie ein Insekt, und nur der Schamane kann sie sehen“. Am Tremjugan bedeutet *käini* nicht nur Schattenseeale, sondern auch „Mücke“. Sie lebt von der Geburt bis zum Tode des Menschen oder Tieres in dessen Kopf. Sie kann den Körper zu dessen Lebzeiten zeitweilig verlassen, aber nicht lange, da sonst der Mensch bald stirbt. Wenn eine aus dem Körper entwichene *iles* auf irgendeine Weise in die Gewalt eines bösen verstorbenen Verwandten geraten ist, erfolgt die Er-



krankung des Menschen, und der Schamane muß sofort geholt werden, um die *iles* zurückzuschaffen, da der Betreffende sonst stirbt. Vom Opfertiere wird die *iles* dem Geist als Anteil dargebracht. Bei der Opferung wird gebetet : „Wir haben für dich ein Rentier getötet, nimm seine *iles* und schaue sie mit deinen waldseegroßen Augen an!“

Auch der Turkologe UNO HARVA stellt bei den von ihm untersuchten Völkern eine Zweiteilung des Seelenbegriffes fest und sagt über deren Seelenvorstellungen (20, p. 250) : „Die Erscheinungsformen des Lebens sowohl beim Menschen wie auch beim Tier oder überhaupt bei allem was atmet, haben die mit den Türken verwandten Völker ‘Odem’ (altaisch, tatarisch und jakutisch *tyn*, mongolisch, burjatisch und kalmykisch *amin*, *ämin*) genannt.“ Da auf dem Weggang des „Odems“ stets der Tod folgt, ist es selbstverständlich, daß „Odem“ auch die Bedeutung „Leben, Lebenswärme und Lebenskraft“ haben kann. Dieser Odem, der der „Hauchseele“ bei KARJALAINEN entspricht, ist nach UNO HARVA kein selbständiges Seelenwesen, sondern der eigentliche Seelenbegriff gründet sich auch nach ihm auf Beobachtungen der Traum- und Krankheitserlebnisse. Die zweite Seelenkomponente, die auch UNO HARVA „Schattenseele“ nennt, wird von den türkischen und mongolischen Völkern allgemein mit Worten bezeichnet, die etymologisch „Aussehen, Form, Spiegelbild, Schatten und Bild“ bedeuten.

#### e) Sitz der Schattenseele

Über den Sitz der Schattenseele liegen ebenfalls Mitteilungen vor. Nach den Vorstellungen des Tremjuganers wohnt, wie wir gehört haben, die *iles* im Kopf, so daß, wenn der Schamane die gerettete Seele in der geballten Faust zurückbringt, er sie dem Kranken in das rechte Ohr bläst. Auch ein Konda-Ostjake gab an, daß das *is* eines Kranken sich bei seiner Rückkehr auf die Stirn begibt, und wenn der Held der Lieder einen Schlag auf den Kopf erhält, beginnt sein *is*, die hohen Stufen zum Himmel emporzuklimmen. Der Rumpf des in Stücke gehauenen Samojeden bleibt leblos liegen, aber sein Kopf bewahrt das Leben, rollt vorwärts und spricht ; dort wo er endlich zur Ruhe kommt, nimmt seine Schattenseele als Totengeist ihren Wohnsitz. Wenn die Helden einen getöteten Feind vollkommen unschädlich machen, ihn restlos vernichten wollen, verbrennen sie entweder seine Leiche, wobei sie achtgeben, daß nicht einmal in Form von Funken etwas davon entweiche, oder sie ziehen ihm die Kopfhaut ab. Hierdurch machen sie das Umgehen des Toten als Schemen nach dem Tode unmöglich (KARJALAINEN 26, B. 1, p. 43).

Daraus ist ersichtlich, daß als Sitz der Schattenseele allgemein der Kopf angesehen wird. „Diese Vorstellung ist denn auch, angesichts des Wesens der Schattenseele, ganz natürlich und auf Erfahrung beruhend. Gerade dem Kopf zustoßende Schmerzen und Verletzungen, auf den Kopf unmittelbar oder mittelbar einwirkendes Getanze und Getrommel, verursachen Betäubung und Schwindel, rauben unter Umständen dem Menschen das Bewußtsein ; auch das Schlachtthier wird ja durch Schlagen auf den Kopf bewußtlos und kraftlos, also nach jugrischer Anschauung schattenseelenlos gemacht“ (KARJALAINEN 26, B. 1, p. 45).

Mit der Verlegung der Schattenseele in den Kopf und der Angabe, daß es bei den Opfern gerade die *iles*, die Schattenseele ist, die den Geistern dargebracht wird, hängt zusammen, daß besonders Kopf und Schädel der Jagd- und Opfertiere an Bäume gehängt oder auf Pfähle gesteckt werden. So geschieht es bei den Tundrajuraken am Tas-Busen, wo *num*, das höchste Wesen, besonders auf heiligen Bergen verehrt wird. Dabei wird der Kopf eines Rentieres an einem dort befindlichen Baum oder an einem in die Erde gesteckten Stock aufgehängt (GAHS 16, p. 239). Entsprechend verfahren die Samojeden. Sie erdrosseln das weiße Rentier, dessen Seele sie *num* auf hohen Bergen opfern, mit dem Kopf nach Osten; der abgeschnittene Kopf wird auf ein hohes Brett gelegt (LEHTISALO 32, p. 30). Dasselbe Opfer findet sich bei Rentier- und Seekorjaken (SCHMIDT 45, B. 6, p. 74), und bei den transbaikalischen Tungusen hängt der Jäger die Schädel aller erlegter Tiere unter Verneigungen gegen die Sonne und unter Gebeten auf Bäume (GAHS 16, p. 224).

Gegenstand besonderer Beachtung wurde auch der Schädel des eigentlichen Zeremonialtieres der sibirischen Altjäger, des Bären. LEHTISALO schreibt, daß die Waldjuraken den Bärenschädel an einem Baum neben dem Wege aufhängen, die anderen Knochen aber zusammenlesen und (heute) in der Erde begraben (32, p. 51).

LEONTOWITSCH, der die Riten bei der Tötung eines zu Hause aufgezogenen Bären schildert, erzählt, daß er im Amurgebiet Gräber gesehen habe, in denen in Birkenrinde gehüllte Bärenknochen „ganz wie Menschenleichen in ihrem Grabe ruhten“, die Schädel aber waren gewöhnlich an einem Baum angebracht oder auf Pfahlsitzen in der Nähe des Tötungsplatzes gesteckt worden. Von den Jakuten und Tungusen berichtet MAACK, daß sie alle Knochen des erlegten Bären in den Wald tragen und sie auf eine auf den Stümpfen dreier abgehauener Bäume errichteten Plattform legen und mit Gräsern und Zweigen bedecken, den Kopf aber in der Nähe der Wohnung aufhängen. Desgleichen erwähnt MAACK, daß die Orotschen den Bärenschädel in Birkenrinde wickeln und an einem Baum aufhängen (bei HARVA 20, p. 438). Bei den Golden sah v. SCHRENCK (47, pp. 730 f.) einen mit Bärenschädeln behangenen Baum. Die übrigen Knochen waren ins Strauchwerk gehängt. Beigaben in Birkenrindenkörbchen fanden sich vor wie an Grabstätten verstorbener Menschen. Nach dem Bärenfest bei den Giljaken wird der Schädel im Walde in die Gabel eines gespaltenen Baumstämmchens nahe der Erdoberfläche eingekeilt. Die Art, die Bärenschädel so zu behandeln, soll von den Giljaken auch auf die Orotschen und die Samagiren übergegangen sein.

Die erhöhte Aufbahrung eines Bärenschädels ist nun keineswegs eine rezent-sibirische Erscheinung, sondern gehört zu den ältesten Kulthandlungen der Menschheit überhaupt. Dies kann die Vorgeschichte mit völliger Sicherheit durch einige ausgezeichnete Funde belegen, die seit Anfang der zwanziger Jahre gemacht worden sind. Es handelt sich im wesentlichen um drei paläolithische Höhlen, deren zwei, das Drachenloch und das Wildenmannsloch, in den Alpen liegen, während die dritte, die Petershöhle, bei Velden in der fränkischen Schweiz entdeckt worden ist.

In allen drei Höhlen fand man, größtenteils säuberlich gestapelt und

durch Kalksteinplatten geschützt, Schädel von Höhlenbären und deren Extremitätenknochen, wie Schienbeine, Ellen und Oberarmstücke. Kleinere Knochen fehlten fast völlig.

Im Drachenloch ruhte fast jeder Schädel auf einer Steinplatte und war von allen Seiten mit hochkant gestellten Kalkstückchen eingerahmt, zudem meist mit einer Steinplatte nach oben abgedeckt. In einem Fall war durch die Öffnung des Jochbogens ein vollständiger Oberschenkelknochen eines jüngeren Tieres durchgezogen, der erst nach Drehung um 90 Grad wieder entfernt werden konnte. Dicht vor dem Ende der Höhle stieß man schließlich auf „eine förmliche Reihenbestattung von neun Schädeln“.

Auffällig ist, und das hat der Ausgräber E. BÄCHLER ausdrücklich festgestellt (3, pp. 151 f.), daß das Drachenloch und das Wildenmannisloch nie Sterbeort des Höhlenbären gewesen sind, da keine vollständigen Skelette und keine ganz alten Tiere gefunden worden sind.

Im Drachenloch fehlen auch fast ausnahmslos Wirbel, Rippen, Hand- und Fußwurzelknochen sowie Hand- und Fußmittelglieder, überhaupt kleinere Skeletteile.

Außerdem waren alle drei Höhlen unbewohnt, in der Petershöhle war nicht einmal Trinkwasser in der Nähe (HÖRMANN 22, pp. 978 f.).

Das für diesen Zusammenhang noch besonders zu Beachtende ist die erhöhte Lage aller dieser Schädelstätten — das Drachenloch liegt 2445 Meter über dem Meere, das Wildenmannisloch 1628 Meter und die Petershöhle 491 Meter —, und wir dürfen annehmen, daß auch der Mensch des Paläolithikums einer himmlischen Gottheit an erhöhter Stelle diese Schädel dargebracht hat.

#### f) Schädel- und Langknochenopfer als Seelenopfer

Es wurden oben bereits Kopf und Langknochen als Sitz der Schattenseele gewürdigt, und es wurde auch darauf hingewiesen, daß es gerade die Schattenseele ist, die bei den Opfern den Gottheiten dargebracht wird. Es fehlte aber ein ausführlicher Bericht, der auf eine mit den Knochen verbundene Seele hinweist. Eine Studie über die Seelenvorstellungen der Alaren-Burjaten ist deshalb von besonderem Interesse.

Der Verfasser ist GARMA SANDSCHEJEW, ein gebildeter Burjate, der selbst noch im Geiste schamanischer Anschauung erzogen und aufgewachsen ist. Selbst einer der Ihrigen, wurde er von den Schamanen des Stammes folgendermaßen belehrt (43, 1927, pp. 578-585): Der Mensch hat mehrere Seelen, und zwar drei Hauptseelen. Die erste Seele ist diejenige, welche als ihren Wohnsitz die Knochen, das Skelett (*jahay*) hat. Mit den Knochen des Menschen steht ein unsichtbares, menschenähnliches Wesen in Verbindung, das aber nicht die Fähigkeit besitzt, verschiedene Formen und Gestalten, wie beispielsweise die einer Biene, Fliege usw. anzunehmen. „Diese Seele wohnt in allen Teilen des Skelettes — also nicht in einem Teil des letzteren — und stellt somit ihrem Wesen nach eine genaue und unsichtbare Kopie des Skelettes dar“.

Bei den blutigen Opfern (*taelga*) beachten die Burjaten bei der Tötung des Opfertieres (eines Pferdes, einer Ziege, eines Widders) die Regel, daß die



Knochen ohne Verletzung herausgeschnitten werden müssen; nicht einmal eine leichte Einritzung soll dabei gemacht werden: Der zerbrochene oder beschädigte Knochen ruft nämlich bei seinem Doppelgänger, der Seele, eine entsprechende Beschädigung hervor, und aus eben diesem Grunde könnte das Opfer von der Gottheit oder dem Geiste nicht angenommen werden.

Bei den Opfern werden die in den Gelenken voneinander getrennten Knochen auf eine besonders hergerichtete Opferplattform (*muxar schire*) gelegt. Die Burjaten glauben, daß die Gottheit oder der Geist, dem ein bestimmtes Tier zum Opfer dargebracht wird, die Teile des Skelettes sammelt und wieder miteinander vereinigt. Die Skelettseele zusammen mit den zwei anderen Seelen stellt den „vollen Komplex“ von Seelen dar und tritt in Gestalt des Tieres in die Herde der Gottheit ein. Nach dem Tode eines Menschen verbleibt diese Skelettseele am Bestattungsort, um die Gebeine zu „hüten“. Darum macht man auch in den Deckel des Sarges eines auf einer Fichte bestatteten Schamanen zwei Öffnungen, um die Seele ein- und ausgehen zu lassen (p. 984). Sind die Knochen vermodert, so fällt sie ins Nichtsein.

Die zweite Seele ist die Schattenseele. Bei Krankheit und im Traume ist sie außerhalb des Körpers. Solange sie nicht von bösen Geistern gefressen wird, stirbt der Mensch nicht, wird aber auch nicht gesund. Eine Krankheit kann somit zweierlei Ausgänge haben: entweder die Genesung als Resultat der Rückkehr der Seele in den Leib (durch die Gnade der Geister oder durch die Kunst des Schamanen) oder Tod durch Aufgefressenwerden der Seele durch die Geister.

Die dritte Seele, die Atemseele, ist bis zum Tode fest mit dem Körper verbunden. Sie setzt dann ihr Dasein in Gestalt eines bösen Geistes fort oder geht in den Himmel.

Nach dem oben Erläuterten sieht man, daß das Hochheben der Knochen bei den Opfern und Bestattungen zugleich ein Hochheben der dazugehörigen Knochenseele zum Himmel ist, damit sie nach oben gehe und von dort später zurückkomme. Somit wäre die Auffassung von A. GAHS und W. SCHMIDT zu modifizieren, da nicht nur eine Gabe (Knochen bzw. Mark) einem himmlischen Wesen dargebracht wird, sondern die wesentlichen Relikte des Tieres mit dem Vertrauen und der Bitte um seine Wiederbelebung zur erneuten Nutzung durch den Menschen.

#### g) Himmlische Präexistenz und Postexistenz

Über die Vorstellung von den Aufenthaltsorten der Seelen vor der Geburt des Menschen und nach dessen Tode möge der Bericht des Turkologen WILHELM RADLOFF über die Altaier Auskunft geben: „Wenn der Mensch geboren werden soll, so giebt zuerst Bai Ülgen [der Obergott] seinem Sohne Jajyk den Befehl, dieser erfüllt den Auftrag des Vaters und überträgt auf Bitten der Vorfahren die Geburt einem Jajutschi, welcher die Lebenskraft aus dem Sütak-köl, dem milchweißen See, nimmt, den Neugeborenen zur Welt bringen läßt und ihm während seines ganzen Erdenlebens helfend zur Seite steht. Erlik [der Gott der Unterwelt], der die Geburt des Menschen weiss, schickt aber zugleich einen Körmös aus, der sich bemüht, die Geburt zu verhindern,

oder geht das nicht an, schwieriger zu machen, so dass die arme Mutter durch die Schuld des Kormös in unerträglichen Geburtswehen sich windet. Geht trotzdem die Geburt glücklich von statten, so verlässt der Kormös den Neugeborenen nicht, sondern verfolgt ihn auf Erliks Befehl bis an's Ende seines irdischen Lebens. So hat denn jeder Mensch zwei stete Begleiter: bei seiner rechten Schulter steht der Jajutschi, bei seiner linken Schulter der Kormös. Beide Begleiter beobachten den Menschen ununterbrochen während seines ganzen Lebens. Der Jajutschi schreibt alle guten Thaten des Menschen auf, während der Kormös alle seine bösen Handlungen verzeichnet. Wenn es zuletzt dem Erlik gelingt, die Lebenskräfte des Menschen zu untergraben, d. h. wenn der Tod den Menschen erreicht, so erfasst der Kormös die noch lebende Seele des Menschen und zieht sie mit sich fort bis zur siebenten Schicht der Unterwelt vor den Richterstuhl des Erlik. Hier geben beide Begleiter, der Jajutschi und der Kormös, Zeugniß von den Thaten des Gestorbenen. Hat der Mensch mehr Gutes als Böses gethan, so hat Erlik Kan über ihn keine Macht. Der Kormös verlässt ihn, und der Jajutschi bringt ihn empor aus dem Reiche der Finsterniss . . . zur Oberwelt“ (42, B. 2, pp. 11 ff.).

Hier ist also eine Seelensubstanz, die Lebenskraft, präexistent im Milchsee, welcher sich im Himmel beim Obergott befindet. Ist die Lebenskraft aufgezehrt, so stirbt der Mensch. Die den Menschen überlebende Seele, von der nicht gesagt ist, woher sie kommt, geht in die Unterwelt, oder sie wird — wenn der Verstorbene ein guter Mensch war — von dem *jajutschi* (Schutzgeist) in den Himmel geleitet.

Die himmlische Präexistenz der Seele erwähnt auch KARJALAINEN bei den Ostjaken (26, B. 1, pp. 50 ff.). Danach liegt Kindersegen in der Macht des Himmelsgottes, der die Seelen in Form von kleinen Gegenständen, z. B. Kirschkernen, in die Frauen eingehen läßt. Auch die Jakuten glauben, daß die *kut*-Seele von der himmlischen Schöpfergöttin *Ayisit* in den Leib eines Kindes gegeben wird (TROSCHANSKY bei JOCHELSON 25, p. 160). Die gleiche Bezeichnung für die präexistente Seele — *kut* — haben auch die Teleuten. Hier ist es der im fünften Himmel wohnende *jajutschi*, der die *kut* den Männern schickt. Diese halten ihre Hüte bei der Himmelsreise des Schamanen unter dessen Trommel, um die Seelen für ihre zukünftigen Kinder in Empfang zu nehmen (KARUNOWSKAYA bei SCHMIDT 45, B. 9, pp. 159 f.). Nach der Vorstellung der Korjaken hängen die Seelen der Ungeborenen im Hause des Höchsten Wesens der Reihe nach an Pfosten und Balken. Der Eine-da-Oben sendet die Seele *uy'tschit* aus dem Himmel in den Schoß einer Mutter. Nach dem Tode kehrt sie wieder zum Himmel zurück und wird nach einiger Zeit in einem Verwandten des Verstorbenen wiedergeboren (JOCHELSON 24, p. 26, p. 100).

Oft ist es im Himmel ein Baum, auf dem sich die ungeborenen Seelen aufhalten. Bleibt bei den Golden eine Frau kinderlos, so steigt der Schamane zum Himmel empor, wo auf einem Baume die Seelen verstorbener Kinder sitzen. Er sucht sich die schönste und kräftigste aus, steckt sie in ein Säckchen und übergibt sie unter gewissen Zeremonien der unfruchtbaren Frau (NIORADZE 36, p. 22). LOPATIN (bei HARVA 20, p. 166) bemerkt dazu, im Himmel (*boa*) stehe ein großer Baum *omiĵa-muoni* („Seelen-Baum“), auf dem die Seelen,

*omiya*, der ungeborenen Kinder in Gestalt kleiner Vögel leben. Sie vermehrten sich dort, kämen auf die Erde herab und bildeten sich im Leibe einer Frau zum Menschen um. Bis zu einem Jahr nach der Geburt gilt das Kind nur als ideeller Gegenstand; stirbt es während dieser Zeit, so kehrt die *omiya* zum Himmel zurück und behält die Fähigkeit, zum zweiten Male von der gleichen Frau geboren zu werden. Dies will man dadurch festgestellt haben, daß man in den Leichnam eines gestorbenen Kindes Zeichen gemacht habe, die man später am Körper des nächsten Kindes wieder bemerkte. Zur Bestattung wird der Sarg mit dem toten Kinde an einen Baum gehängt und ein kleines Nest aus Moos angebracht. Dies soll dazu dienen, daß die von der Krankheit ermüdete Seele darin ausruhe, bevor sie zum Himmel zurückkehrt (FINDEISEN 12, p. 27).

Dadurch wird mit aller Deutlichkeit der Grund für die Baumbestattung der Kinder angegeben, die als charakteristische Bestattungsart von den Itälmen, Tungusen, Ostjaken, Juraken und Finnen, sowie den Altaiern, Koi-balen, Karginzen und Mandschu berichtet worden ist.

Auch die Samojeden geben als Grund für die Baumbestattung an, daß die in der Luft bestatteten kleinen Kinder in den Himmel kommen. Dies geht auch aus einer Sage vom unteren Ob hervor, in der ein Samojedenkind ermordet und unter einem Kehrthausen versteckt wurde. Der Geist des Kindes wuchs darauf als Birke — die Birke ist der Baum der himmlischen Geister — zum Himmel empor (LEHTISALO 32, p. 138). Ähnlich glauben die Dolganen, daß die Seele kleiner Kinder als Vogel in den Himmel fliege. Auf diese Weise lassen sich auch die Seelen der Kinder zur Geburt auf die Erde herab (HARVA 20, p. 275).

Es gelangen jedoch nicht nur die Seelen verstorbener Kinder in den Himmel, sondern auch die der erwachsenen Menschen. Wenn die Seele (*ramat*) eines toten Ainu den Leib verläßt, so geht sie zunächst in die Unterwelt. Wenn sie Gutes getan hat, steigt sie zum Himmel (*kamui-moshiri*) auf, sonst muß sie in das „feuchte unterirdische Land“ (*pokna-moshiri*). Es besteht auch der Glaube, daß Personen aufs neue in dieser Welt geboren werden können (aus Himmel oder Unterwelt?). Man erkennt diese Menschen an einem durchbohrten Ohr (BATCHELOR 4, pp. 567 f., p. 237). Auch die Beltiren und Sagaier glauben, daß alle guten Seelen zu Gott in den Himmel kommen, während die Seelen böser Menschen in das unterirdische Reich verbannt werden (NIO-RADZE 36, p. 19). Deswegen befindet sich auch der Friedhof eines jeden Uluks auf einem Berge, in einer Entfernung von ein bis zwei Werst vom Dorf (KATANOFF 28, p. 113). Ebenso fliegt nach Vorstellung der Uranchaier am Ulu-gchem die Seele eines guten Menschen in das Land Gottes, in den Himmel. Die Seele eines schlechten Menschen dagegen geht in das unterirdische Land *Erlik-Khans* und wird dessen Diener, ein unterer *erlik* (KATANOFF 28, pp. 229 f.).

Manche Samojeden glauben, daß die Seele sich nach dem Tode in zwei Teile spalte, von denen der eine in die unter der Mündung des Ob liegende Unterwelt hinabführe und der andere zum Stammvater hinaufwandere, welcher mit dem Gott des Himmels entscheidet, ob diese Seele ein besseres Leben verdient habe. Ist dies nicht der Fall, so vereinigen sich die Seelen wieder zu einer, die in der Unterwelt bleibt. Fällt das Urteil günstig aus, so darf



die Seele oben im Himmelsraum leben; aber kein Samojede vermag zu schildern, wie sich das Leben dort gestaltet, denn keiner kann sich einen Begriff von der Herrlichkeit des Himmels machen (DONNER 10, p. 105). Auch die Juraken glauben, daß der Atem, der beim Tode den Menschen durch den Mund verläßt, bei einem guten Menschen in den Himmel geht (LEHTISALO 32, pp. 132 f.).

Bei den Jakuten bringt der Schamane die Seelen verstorbener Menschen unter einen im Himmel befindlichen Baum, wo sie sich in Gestalt kleiner Vögel aufhalten. Die Kinderseelen kommen aus dem Himmel auch in der gleichen Gestalt herab (HARVA 20, p. 167). Ebenso wie die Golden glauben auch die Dolganen und Tungusen, daß die Seelen der Menschen auf dem Himmelsbaum in Gestalt kleiner Vögel hausen. Die Dolganen denken sich, in der Oberwelt stehe ein Wunderbaum, in dessen Geäst die Kinder des Schöpfer-Herrn *Ajy-tojon* und seiner Gemahlin *Suolta-Ijä* wohnen, und wohin auch der Schamane die Seele (*kut*) des Menschen führe, wenn er sie zum Himmel bringt.

UNO HARVA bringt mit diesem Himmelsbaum den sibirischen Lebens- und Weltenbaum in Verbindung, der bei den Jakuten auch die Gebälerin des ersten Menschen ist (20, pp. 74 f.). Bei den Altaiern ließ *Kira-Khan* (der gütige Himmel) einen Baum mit neun Zweigen aus der Erde wachsen, und unter jedem Zweig schuf er einen Menschen; diese neun Menschen waren die Stammväter der neun Völkerstämme, die bis jetzt das Erdenrund bewohnen (RADLOFF 42, B. 2, p. 4).

Von besonderer Bedeutung ist der Seelenbaum für die Schamanen. KSENOFONTOW sagt, daß die Seelen der Schamanen der ganzen Welt von Raben auf einem Baum aufgezogen werden, auf dessen Zweigen sich viele Nester in verschiedener Höhe befinden. Die größten Schamanen werden im Wipfel erzogen, die kleineren auf den unteren Zweigen. Die Seele eines Schamanen wird von einem großen Vogel, ähnlich einem Adler mit eisernen Federn, als ein Ei in ein Nest gelegt. Dieser Vogel, „Tiermutter“ genannt, brütet das Ei in ein bis drei Jahren aus, und dann kommt der Schamane auf die Erde herab.

Nach allen diesen Angaben soll die Seele eines Schamanen durch die Plattform- bzw. Baumbestattung die Möglichkeit haben, wieder in die Oberwelt zurückzugelangen. Ausdrücklich bestätigt dies LEHTISALO (32, p. 165) von den Juraken. Dort konnten zur Zeit der Weltschöpfung noch alle reinen Menschen zu *Num* in den Himmel aufsteigen. Heute tun es nur noch die guten Schamanen. Deswegen bestattet man sie über der Erde. In ihren Sarg wird über dem Kopf ein Loch gebohrt, damit die Seele einen Austritt habe. Das gleiche bestätigt V. M. MICHAILOWSKY (34, p. 135) von den Burjatenschamanen, deren Seelen nach der Plattformbestattung in den Himmel auffahren. Auch die Bon-Bezeichnung für das Gestorbensein als „zum Himmel gegangen“ (HOFFMANN 21, p. 156) und die Wendung „im soundso vielen Jahre wurde er Tengri des Himmels“ (BLEICHSTEINER 7, p. 28), die in altmongolischen Werken den Tod bedeutender Persönlichkeiten ausdrückt, bestätigen dies.

Die enge Verbundenheit des Schamanen mit dem Himmel wird auch aus den Berichten von seiner Werdezeit deutlich, in der die Geister ihn zer-

schneiden und zur Belehrung in den Himmel tragen, oder in der Weihe des Jakuten- oder Burjatenschamanen, bei der er durch das Erklettern einer Birke symbolisch auffährt (vgl. KSENOFONTOW 31, p. 55 ; HARVA 20, pp. 493-498).

### 5. Zusammenfassung

Fassen wir das Ergebnis der Untersuchung zusammen, so ergibt sich, daß fast alle Völker Nord- und Hochasiens die Baum- oder Plattformbestattung gekannt haben und sie zum Teil noch heute üben. Unter dem Einfluß der christlichen Missionen gingen sie mehr und mehr zum Erdbegräbnis über, aber die Bestattung der vornehmsten Träger der alten Glaubensform, der Schamanen, findet noch in der früheren Form statt. Teilweise ersetzt auch das Begräbnis auf Bergen oder an erhöhten Orten die frühere Plattformbestattung.

Parallelen zur Plattform- und Baumbestattung der Menschen sind die erhöhten Aufbahrungen der Skelette getöteter Jagd- und Opfertiere, die auf diese Weise einem himmlischen Wesen zu erneuter Wiederbelebung dargebracht werden.

Es konnte gezeigt werden, daß das Aufheben der Schädel und Knochen auf Pfähle und Plattformen eine Darbringung der dazugehörigen Knochenseele ist, womit nicht einfach eine materielle Gabe (Knochen, Mark) dargebracht wird, sondern die wesentlichen Relikte des Tieres mit dem Vertrauen und der Bitte um seine Wiederbelebung.

Wir können weiterhin feststellen, daß bei Völkern mit Plattform- und Baumbestattung die Vorstellung von einem himmlischen Totenland vorherrscht. Daneben gibt es auch eine — meist spiegelweltliche — Unterwelt als Totenland, aus der es allgemein keine Rückkehr zur Erde gibt, während in der Mehrzahl der Berichte mit dem himmlischen Totenland auch ein himmlisches Herkunftsland der Seelen verbunden ist.

Aus den Berichten wird ferner deutlich, daß früher — und besonders in der Urzeit — viel mehr Menschen in den Himmel gelangt sind als heute, wo nur noch „die guten“ und die eines gewaltsamen Todes Verstorbenen dorthin kommen, um erneut auf Erden geboren zu werden.

Die Berichte über die erhöhte Bestattung und über die Seelen- und Totenlandvorstellungen machen auch in anschaulicher Weise das Kontinuum der geistigen Kultur im sibirischen Raume deutlich : Jäger und Viehzüchter haben im Geistigen eng verwandte Anschauungen, was auf ein langlebiges Jägertum hinweist und die erhöhte Bestattung in ihrem geistigen Sinngehalt dem Jägertum zuordnet.

### Literatur

1. AMSCHLER WOLFGANG, Über die Tieropfer (besonders Pferdeopfer) der Telingiten im Sibirischen Altai. *Anthropos* 28. 1933.
2. ARSENJEV WLADIMIR, In der Wildnis Ostsibiriens. Berlin 1927.
3. BÄCHLER EMIL, Das alpine Paläolithikum der Schweiz. Basel 1940.
4. BATCHELOR R. J., The Ainu and their Folk-Lore. London 1901.

5. BLEICHSTEINER ROBERT, Roßweihe und Pferderennen im Totenkult der kaukasischen Völker. Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik (Wien) 4. 1936.
6. — — Hochasien. In: Die Große Völkerkunde (Leipzig) 2. 1939.
7. — — Die Gelbe Kirche. Wien 1937.
8. BOGORAS WALDEMAR, The Chukchee. The Jesup North Pacific Expedition (Leiden-New York) 7, 2. 1907.
9. — — Tales of Yukaghir, Lamut and Russianized Natives of Eastern Siberia. Anthropological Papers (New York) 20, Part 1. 1918.
10. DONNER KAI, Bei den Samojeden in Sibirien. Stuttgart 1926.
11. DYRENKOVA N. P., Bear Worship among Turkish Tribes of Siberia. Proceedings of the 23th International Congress of Americanists (New York) 1930.
12. FINDEISEN HANS, Viehzüchter und Jägervölker am Baikalsee, im Flußgebiet der Bureja und im Amurlande. Bessler-Archiv (Berlin) 14. 1930-31.
13. FINSCH OTTO, Reise nach West-Sibirien im Jahre 1876. Berlin 1879.
14. FLOR FRITZ, Haustiere und Hirtenkulturen. Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik (Wien) 1. 1930.
15. FRIEDRICH ADOLF, Knochen und Skelett in der Vorstellungswelt Nordasiens. Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik (Wien) 5. 1943.
16. GAHS ALEXANDER, Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei Rentiervölkern. WILHELM SCHMIDT-Festschrift. Wien 1928.
17. HABERLANDT ARTHUR, Hochasien. In: Illustrierte Völkerkunde, II. Berlin o. J.
18. — — Ostasien. In: Illustrierte Völkerkunde, II. Berlin o. J.
19. HALLOWELL A. J., Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere. American Anthropologist (Washington) 28. 1926.
20. HARVA UNO, Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker. Porvoo 1938.
21. HOFFMANN HELMUT, Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion. Wiesbaden 1950.
22. HOLMBERG UNO, Der Baum des Lebens. Annales Academiae Scientiarum Fennicae (Helsinki) 16. 1922-23.
23. HÖRMANN K., Alpenhöhlen und Petershöhle, eine Gegenüberstellung. Anthropos 25. 1930.
24. JOCHELSON WALDEMAR, The Koryak. Religion and Myths. The Jesup North Pacific Expedition (Leiden-New York) 4, Part 1. 1905.
25. — — The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus. The Jesup North Pacific Expedition (Leiden-New York) 9. 1910-1926.
26. KARJALAINEN K. F., Die Religion der Jugra-Völker. Übers. von OSKAR HACKMANN. FF Communications (Porvoo) 41. 1921; 44. 1922.
27. KARUTZ R., Die Völker Nord- und Mittelasiens. Stuttgart 1926.
28. KATANOFF N. TH., Über die Bestattungsbräuche bei den Turkstämmen Central- und Ostasiens. Keleti Szemle — Revue Orientale (Budapest) 1. 1900.
29. KENNAN GEORGE, Zeltleben in Sibirien. Leipzig und Wien o. J.
30. KOPPERS WILHELM, Der Bärenkult in ethnologischer und prähistorischer Beleuchtung. Palaeobiologica (Wien und Leipzig) 5. 1933.
31. KSENOFONTOV G. W., Legenden und Erzählungen von den Schamanen bei den Jakuten, Burjaten und Tungusen. Moskau 1930. Aus dem Russischen von ADOLF FRIEDRICH (Manuskript).
32. LEHTISALO TH., Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden. Mémoires de la Société Finno-Ougrienne (Helsinki) 53. 1927.
33. — — Der Tod und die Wiedergeburt des künftigen Schamanen. Journal de la Société Finno-Ougrienne (Helsinki) 48. 1936-37.
- 33a. MEULI KARL, Griechische Opferbräuche. Sep.: Phyllobolia (Basel) 1945. pp. 185-288.
34. MICHAILOWSKI V. M., Shamanism in Siberia and European Russia. Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland (London) 24. 1895.
35. MÜLLER FERDINAND, Unter Tungusen und Jakuten. Leipzig 1882.
36. NIORADZE GEORG, Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern. Stuttgart 1925.



37. NORDENSKIÖLD A. E. VON, Die Umseglung Asiens und Europas auf der Vega. Leipzig 1882.
  38. PAASONEN HEINRICH, Beiträge zur Kenntnis der Religion und des Cultus der Tscheremissen. Keleti Szemele — Revue Orientale (Budapest) 2. 1901.
  39. PALLAS P. S., Merkwürdigkeiten der obischen Ostjaken, Samojeden, daurischen Tungusen, udinskischen Bergtataren etc. Auszug aus PALLAS Reisen, 3. Teil von PETER SIMON. Frankfurt und Leipzig 1777.
  40. PFITZENMAYER E. W., Mammutleichen und Urwaldmenschen in Nordost-Sibirien. Leipzig 1926.
  41. PREUSS THEODOR, Die Begräbnisarten der Amerikaner und Nordostasiaten. Königberg 1894.
  42. RADLOFF WILHELM, Aus Sibirien. 2 Bde. Leipzig 1884.
  43. SANDSCHEJEW GARMA, Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten. Anthropos 22. 1927 und 23. 1928.
  44. SCHIROKOGOROW S. M., Psychomental Complex of the Tungus. London 1935.
  45. SCHMIDT P. W., Der Ursprung der Gottesidee. 10 Bde. Münster i. W. 1912-1952.
  46. SCHMIDT P. W., Das Himmelsopfer bei den innerasiatischen Pferdezüchtervölkern. Ethnos (Stockholm) 7. 1942.
  47. SCHRENCK L. VON, Die Völker des Amur-Landes. B. 3. St. Petersburg 1891.
  48. SONNTAG WALDEMAR, Die Totenbestattung. Halle 1878.
  49. STELLER GEORG, Von Kamtschatka nach Amerika. Bearbeitet von M. HEYDRICH. Leipzig 1926.
  50. STERNBERG LEO, Die Religion der Giljaken. Archiv für Religionswissenschaft (Leipzig und Berlin) 8. 1905.
  51. ZELENIN D. K., Ein erotischer Ritus in den Opferungen der altaischen Türken. Internationales Archiv für Ethnographie (Leiden) 29. 1928.
  52. — — Worttabu. Zeitschrift des Museums für Anthropologie und Ethnologie (Leningrad) 8. 1929. Aus dem Russischen von ADOLF FRIEDRICH (Manuskript).
-

# Religion and Magic among the Isneg

## Part I: The Spirits

By MORICE VANOVERBERGH

### Contents:

- Preliminary Note
- Introduction
- I. The Spirits in General
- II. List of Individual Spirits
  - 1. Spirits in the Bayag District
    - a) At Bayag
    - b) West of Bayag
    - c) Northwest of Bayag
    - d) North of Bayag
    - e) Northeast of Bayag
    - f) East of Bayag
    - g) South of Bayag
  - 2. Spirits in Other Determined Places
  - 3. Spirits in Undetermined Places
  - 4. Spirits of Peculiar Shape
  - 5. Spirits with Characteristic Activities
  - 6. Other Spirits

### Preliminary Note

The Isneg inhabit the subprovince of Apayaw, Mountain Province, Luzon. Key to Pronunciation:

*a* as A in bAr, Arm; Spanish pAdre, cAridAd; Dutch kAt, bAn, mAn (not English cat, ban, man).

*ā* (long *a*) as AA in Dutch bAAAn (road), mAAn (moon).

*ā* as A in cAt, bAn, mAn; as E in Dutch En (and), zEnd (send). This sound occurs only in the combination *āy*.

*e* as E in bEt, mEt.

*ē* (long *e*) as AI in lAIr; French mAIRE; as E in French fEte (feast).

*i* as I in fIsh. Final *i* is often pronounced indifferently *i* or *e*; for instance: *idi* or *idé*, here; *si* or *se*, and; *ki* or *ke* (oblique of personal article).

- ī* (long *i*) as EA in dEAr; as EE in bEEr; as IE in Dutch bIEr (beer).  
*o* as O in cOt, Odd, nOt.  
*ō* (long *o*) as O in Old, bOne.  
*ó* as O in hOrse; as A in dAwn.  
*ô* (long *ô*). This sound occurs only in a very few words; it is mostly a contraction of *a* and *u*, as in *nôñawán*, tired, from the prefix *na*, the stem *unáw*, and the suffix *án*.  
*u* as U in fUll.  
*ū* (long *u*) as OO in gOOd.  
*g* as G in Get, Guilty, Great.  
*x* as H in Horse; as J in Spanish Jaula.  
*ñ* as NG in briNG.  
*b, d, k, l, m, n, p, r, s, t, w*, and *y*, as in other Philippine languages.  
 – represents the glottal catch.

Two consecutive vowels are always pronounced separately; the glottal catch, which necessarily keeps them separated in pronunciation, has not been marked in writing, in order to simplify the latter.

In cases where the sounds *i*, *o* and *u* are joined to a subsequent vowel with no glottal catch intervening, I have written *iy*, *ow* and *uw*, respectively. For instance, I write the Isneg equivalent of the Iloko *biág* (life) as *biyág* (if written *biág*, it would be pronounced *bi-ág*). The Isneg equivalent of the Iloko *duá* (two), I write *duwá* (if written *duá*, it would be pronounced *du-á*).

The separate pronunciation of consecutive vowels is in many cases much more accentuated in Isneg than in either Iloko or Kankanay. For instance, the prefix *i* followed by a stem beginning with a vowel:

	Iloko	Kankanay	Isneg
(a man from Apayaw)	<i>yapáyaw</i>	<i>iyapáyaw</i>	<i>iapáyaw</i>
(to soak, to steep)	<i>yúper</i>	<i>iyúpe</i>	<i>iúpar</i>

The same may be said of the insertion of *y* after *i* and of *w* after *o* and *u*. Where the Iloko and Kankanay pronounce *duá* (two) almost as *dwa*, the Isneg clearly pronounce *duwá*, and to this I adhere in writing. *Biág* (life) is pronounced by the Iloko almost as *byag*, while the Isneg clearly pronounce *biyág*.

In Isneg there are two principal dialects which I call the *O* and the *Bo* dialect, respectively, according to the affirmative particle used by the people. The Isneg living in the southernmost part of Apayaw use *bó* (yes) for the affirmative, while the others use *ó*.

The *O* dialect is further subdivided into four branches: the Main branch (*M*), the K branch (*K*), the Abbil branch (*A*), and the Bayag branch (*B*). The following two schemas showing the sequence of the gutturals within the *O* dialect, will make the matter clear:



Schema I : Coming down the Apayaw river from Bayag to Tawit :

	(to bear fruit)	(mosquito)	(nail)
(B) Bayag	<i>makbisi-</i>	<i>agoxúp</i>	<i>xoxó</i>
(A) Abbil	<i>magbisi-</i>	<i>agoúp</i>	<i>oó</i>
(K) Musimut	<i>magbisi-</i>	<i>axokúp</i>	<i>kokó</i>
(M) Kabugaw	<i>magbisi-</i>	<i>axoúp</i>	<i>oó</i>
(M) Tawit	<i>magbisi-</i>	<i>axoúp</i> <sup>1</sup>	<i>oó</i>

Schema II : Crossing the mountains from Bayag to Tawit :

(B) Bayag	<i>makbisi-</i>	<i>agoxúp</i>	<i>xoxó</i>
(M) Dangla	<i>magbisi-</i>	<i>ayoúp</i> <sup>2</sup>	<i>oó</i>
(M) Kabugaw	<i>magbisi-</i>	<i>axoúp</i>	<i>oó</i>
(M) Tawit	<i>magbisi-</i>	<i>axoúp</i> <sup>1</sup>	<i>oó</i>

I refer the reader to the following papers on the Isneg :

(1) The Isneg. Publications of the Catholic Anthropological Conference (CAC), Vol. 3, Washington, D. C., pp. 1-80. 1932. On page 14 I wrote :

"In this and subsequent papers, I shall take the pronunciation used in the K branch as the standard pronunciation of Isneg, not because it is the most important . . . but because it is the most convenient, as a few examples will amply show.

1. In the main branch two successive vowels are pronounced in the same way, whether or not a *k* has been superseded by a glottal catch, which renders it exceedingly difficult to find the complete stem, while in the K branch the *k* retains its legitimate place. Besides, in the main branch, the *k* has a way of popping up unexpectedly in one or more combinations, so that it is much more convenient to follow the pronunciation of the K branch, which solves all difficulties at once, and gives the real complete original stem without having to resort to any manipulations or adjusting of combinations.

2. A glottal catch at the beginning of a word is hardly audible, usually not at all ; consequently in the main branch, initial *k* seems to be or is really eliminated, so that all words that begin with *k* in the K branch, would at first sight be classified under *a*, *e*, *i*, *o* or *u* in the main branch, in this way bringing disorder and confusion in a vocabulary or dictionary. On the contrary in giving the *k* its due, there is no difficulty in placing the different Isneg words at once in their proper alphabetical order."

(2) The Isneg Life Cycle. I. Birth, Education and Daily Routine. Publ. CAC, Vol. 3, pp. 81-186. 1936.

(3) The Isneg Life Cycle. II. Marriage, Death and Burial. Publ. CAC, Vol. 3, pp. 187-280. 1938. On pp. 263-264 I wrote :

"In this connection I should like to warn the reader that the text of a given informant does not always and in every particular render faithfully his own special dialect or branch of a dialect, and this for the following reasons :

<sup>1</sup> In Tawit the *x* is often scarcely audible, especially at the beginning of a word and the glottal catch would very often be taken for an *x* by inexperienced ears. Thus *axoúp* might sound almost as *axúp*.

<sup>2</sup> This is the *y* of the Anthropos alphabet. For the sake of uniformity, however, and to avoid confusion (as we use the sign *y* for another consonant), we always write *x* for all texts in *M* of the *O* dialect, even for those that originated in Dangla and the surrounding villages.

### 1. On the part of the informant :

Communication between the different parts of the subprovince is increasing at a rapid pace ; and so, except for old women (who are rarely available informants for investigators) and a few exceptionally backward persons (from whom no reliable information can be obtained), the Isneg tends to adopt, at least occasionally, a pronunciation which is not strictly his own. At first, marriage and marriage ceremonies were almost the only means of bringing together persons who pronounced their gutturals in a different way. Later on, however, more extensive travelling brought male representatives of every district into contact with one another. This was mostly due to the gradual elimination of head-hunting raids and, although in a less marked degree, to the building of better roads. Now again, with the opening of schools in the larger centers and the introduction of compulsory education, boys and girls flock together from all parts of the subprovince, and differences in pronunciation tend to become obliterated, or rather, the language actually spoken by most of them offers to the ear a confused medley of gutturals.

Besides, an educated Isneg, and, incidentally, a good many others who can lay no claim to education, very often affect the use of Iloko words and sentences, pronounced as in Iloko (*x* none, glottal catch rare), or at least affect the pronunciation of the gutturals as in Iloko, although using pure Isneg words.

### 2. On my own part :

In my dealings with the Isneg I use the Main branch of the *O* dialect, while in writing I use the *K* branch for reasons given before. So it may have happened that, in writing down texts, my own ordinary use of *M* has influenced me to write down a given word as I myself would have pronounced it, or my use of *K* in writing has caused me to put down *K*'s where they were absent in the informant's pronunciation.

Nevertheless I have always tried to write down texts as faithfully as possible, and now I start publishing them as I have them, without trying to correct anything, even though an occasional guttural that appears in a given term does not belong to the correct language of a given informant.

The above warning is given here once for all, and it refers to all Isneg texts that I shall publish in the future."

- (4) The Isneg Farmer. Publ. CAC, Vol. 3, pp. 281-386. 1941.
- (5) Isneg Constructions. The Philippine Journal of Science, Manila (in print).
- (6) The Isneg Body and its Ailments. Annali Lateranensi, Città del Vaticano, Vol. 14, pp. 193-293. 1950.
- (7) Isneg Domestic Economy. Annali Lateranensi (in print).

## Introduction

A good many religious and magical beliefs and practices have been alluded to in the forementioned papers, especially in the one on Isneg Ailments. Here I shall treat these subjects *ex professo*, but, at the same time, I shall refrain as much as possible from again mentioning details about individual spirits, prayer formulas, amulets, and so on, that have found their place in their respective setting. I shall try to give a faithful picture of the supernatural world of the Isneg superhumanity, without trying to disentangle the different threads that make up its very intricate web, and so I do not intend to draw any conclusions about the preponderance of theism, animism, manism, and so on. I shall simply allow the facts to speak for themselves.

Besides, it should be stated most emphatically that, except in the case of special and more or less solemn sacrifices, the whole field of religion and magic is most intimately interwoven with the different phases of Isneg daily life, as has been amply demonstrated in former papers. Now, if I treat these subjects apart from the rest, I do it only for the purpose of enlightening the reader. To an Isneg, to drop a seed into its proper place in the field and to add something else to it for magical purposes are two actions that are equally important; both go together and are considered as a matter of course. He might as well refrain from planting as from practising magic.

I shall make but one exception here, and treat at some length a question that would otherwise scarcely be touched upon in the treatment of religion and magic among the Isneg, since it is something that is seemingly missing from their thought world. I refer to the notion of a Supreme Being. While the generality of the pagan tribes that inhabit the Mountain Province of Luzon have a name for a Supreme Being more or less clearly distinct from any kind of lesser spirit, whether chief or subordinate, I have been unable to find anything similar among the Isneg. Not even the belief in a clearly defined chief of all the spirits has ever been encountered. My informants occasionally mentioned one or more spirits as ruling a certain class, and sometimes they also referred to one or more of them as "the most important, the chief spirit", but in the latter case their statements were so vague and the position of that particular spirit was seemingly so little preeminent that it would have been rash to qualify him as the universally accepted ruler of the Isneg supernatural world, the more so since one and the same informant sometimes mentioned two or more of them as rulers over all the others, which of course involved a flagrant contradiction. It has been stated more than once that the primitive mind does not shrink from more or less apparent contradictions, and the Isneg does not seem to be an exception to this rule. His scientific accuracy leaves much to be desired, especially in the field of religion and magic. Everything seems to be very vague to him, at least as far as generalizations go; he does not seem to have a clear outlook over the whole field. With reference to details about individual spirits and particular religious and magical practices, however, he is rarely at a loss, and one often wonders how he is able to keep track of such intricate patterns, while he does not seem to have the least notion about the connection or interrelation of their component threads.

Despite these indications, however, I question the conclusion that the Isneg have nothing to at least suggest a belief in a Supreme Being. Although no trace can be found of such a belief at the present time, there seem to be some reminiscences that tend to prove that it has not always been so. These are to be found in the strange case of the spirit *Anlabbán* (from the stem *labbán*, "splitting of a coconut at the time of a *săy-ám* sacrifice" and also "each part of the coconut when split", and the instrumental prefix *an*; *manlabbán*, *maglabbán* and *labbanán*, past tenses: *nanlabbán*, *naglabbán* and *limbanán*: "to split such a coconut" and, in stereotyped formulas at



least, "to cut an enemy's head in the Isneg way"). Everybody agrees that *Anlabbân* is good, that he protects the Isneg, that he is the tutelary spirit of head-hunters to whom the heads of killed enemies are dedicated, that he has his seat in the *labbân* (one half coconut) that is always hung up somewhere in the house of an Isneg, and that all public sacrifices (*săy-âm* and *pildáp*) are offered in his honor (not necessarily to him). This is unanimously accepted by all the Isneg, but here unanimity stops.

Let us now consider a few other Isneg statements. Some of my informants said that all sacrifices were offered to him (not only in his honor), and others said that none were, although the latter conceded that *săy-âm* and *pildáp* were offered in his honor. How is it possible to reconcile these seemingly contradictory statements? In my opinion, the contradiction is more apparent than real. Going more deeply into the matter, I think that the statement about no sacrifices being offered to him should be understood in this way: no blood or meat of a sacrificed animal is ever offered to *Anlabbân*. And indeed although I have thoroughly studied everything that has to do with this subject, I have never heard an offering of either blood or meat to this spirit. Rice, sweets, and the brain may be offered to him, but the brain is contained in the skull, *Anlabbân*'s recognized property, and rice and sweets are not considered as part of a sacrifice as understood by the Isneg. I believe these are rather comparable to the offering of first fruits, as practised by the Negritos. I do not believe I am far wrong when I state the matter thus: all public sacrifices are offered to *Anlabbân*, but neither blood, nor pork, nor dog meat is ever offered to him; only rice, sweets and occasionally the brain, and more especially the *labbân*, the coconut that has been split (*labbânân*) at the *săy-âm* sacrifice, and the skull of an enemy, which, among the Isneg, is split (like the coconut), not severed entirely, as will be explained more in detail in the course of this paper.

As will be seen later on, the head of a dog is offered, during the *săy-âm*, at the *amadînân* or sacred tree that is found in the neighborhood of every Isneg settlement, and here also a skull is brought whenever head-hunting has been successful. Now, some of my informants stated that *Anlabbân* had his seat there, while the greater number of them said he had not. Here I suppose the contradiction is due to some confusion with the spirit *Xanlăyában*. Indeed, all my informants unanimously agreed that the head of the dog was always offered to *Xanlăyában*, although this spirit did not reside in every *amadînân*, each sacred tree being inhabited by the tutelary spirit of the town in whose vicinity it stands. And so, those who stated that *Anlabbân* was not there, wanted to stress the fact that the head of the dog was not offered to him, but to *Xanlăyában*, which conforms with the statement of those who say that no sacrifices are offered to *Anlabbân*. On the other hand, the few who stated that *Anlabbân* was residing at the *amadînân* tree, probably had in mind the human head, which is brought there occasionally and about which the majority of the Isneg know nothing, as head-hunting has become very rare in Apayaw. Anyhow, from this it

does not necessarily follow that *Anlabbán* is present at the *amadínán* tree ; *Xanláyában* himself does not reside in all *amadínán* trees, and still the head of a dog is offered to him there. That the two, *Anlabbán* and *Xanláyában*, are easily confounded with one another in the minds of some Isneg, is proved by the fact that one or two of my informants considered *Xanláyában*, whose specific duty seems to be to keep smallpox away, as a spirit who helped the head-hunters. Now the latter is most certainly a prerogative of *Anlabbán*, whose name clearly indicates what he stands for, viz., the splitting of coconuts and of human heads. The connection between the *amadínán*, where the head of a dog is offered to *Xanláyában*, and the *sáy-ám*, which is celebrated in honor of *Anlabbán*, is obvious ; indeed, this head is always offered at the time of a *sáy-ám*. This, I believe, explains the confusion of one spirit with another. Besides, the truth is that the Isneg are seldom much concerned about matters of this kind. They simply follow their custom, which is the only thing of importance to them ; the reason why is rarely thought of.

With reference to *Anlabbán*'s position in the world of spirits, we are again confronted with statements that seem to contradict each other in the most flagrant manner. *Anlabbán* is the chief, or at least a chief, of spirits. *Anlabbán* is not a chief of spirits ; he is the tutelary spirit of head-hunters ; *sáy-ám* and *pildáp* (public sacrifices) are offered in his honor, and that is all. Now, as I have been living among the Isneg for many years and in this way have acquired some knowledge of their mentality, although I am far from understanding the Isneg mind thoroughly, I am of the opinion that even these statements can be brought into harmony. Let us put it this way : *Anlabbán* is supreme, the other spirits are below him in rank, all of which is clearly proved by the fact that he receives the homage due to him at every public sacrifice, while the other spirits are tendered only minor offerings ; but he has no other spirits directly under his command, none are his subordinates, he is the patron of head-hunters and as such he merely stands by himself. I think that from such premises two different conclusions may easily be drawn, at least by our Isneg : *Anlabbán* is and *Anlabbán* is not a chief in the world of spirits.

The generality of my informants referred to *Anlabbán* as one spirit, in the singular, while one or two considered *Xanláyában* as one of the *Anlabbán*, in the plural. The latter informants were those I quoted before as stating that *Xanláyában* was the patron of head-hunters. Now, having mixed up in their minds the prerogatives of *Xanláyában* and *Anlabbán*, what could be more natural than to conclude that these two spirits belong to one and the same class, and hence, that there are a plurality of such beings ? This is the more probable as it is by no means an exceptional occurrence : The *Píláy*, the *Ilánit*, the *Idammán*, the *Danág* and a lot of others are all known to consist of a large number of individual spirits. Besides, the Isneg see spirits wherever they look about them ; they encounter them at every new event in their little world. If there is one more or one less, what difference does it make ? That is also the reason why I call this supposed belief in a Supreme Being a mere tiny reminiscence, to be ferreted

out only by ethnologists, and of which the Isneg probably have lost all trace at the time being. But, to return to my informants who referred to the *Anlabbân*, in the plural; why did they lower the status of the powerful *Xanlâyában*, to whom a dog's head is offered at the *săy-âm*, by making him merely one of the *Anlabbân*? Did they not implicitly concede that *Anlabbân* was of a higher rank, *Anlabbân* forming a whole class of which *Xanlâyában* was a mere unit? And do not object to this that they probably considered *Xanlâyában* as the most powerful of all *Anlabbân*. This could not be, as the *Anlabbân* in whose honor all public sacrifices are offered and who is not *Xanlâyában*, is certainly beyond competition, and no Isneg would consent to exalt *Xanlâyában* at the expense of that particular *Anlabbân*.

However that may be, it can be categorically stated that at the present time the notion of a Supreme Being seems to be completely obliterated from the Isneg mind. When we try to analyze and compare and draw conclusions, we (not the Isneg) may find reminiscences of this notion, and that is all.

In the following pages I shall treat the Isneg spirits, the shaman, and the Isneg public sacrifices, the *săy-âm* and the *pildâp*; after which I shall add a few words on sundry related subjects.

### I. The Spirits in General

According to an old native woman, there is a very old story current among the Isneg, in which it is related that the spirits (*anito*) do not inhabit the sky (*lâxít*), and that the latter is the exclusive abode of the good after death, while the bad are changed into spirits (*anito*) whose body, head and limbs are branchlike.

Now, as to the origin of this story, there are three possible explanations. It may really contain a tradition that came down from their Isneg ancestors; and, in this case, it would tend to prove that formerly the Isneg believed in retribution after death. But it may also have been borrowed from the Negritos with whom the Isneg must have had daily intercourse in former times, and whose belief is very similar even now, at least with reference to the state of the soul after death. Again, it may have originated after the introduction of Christianity, and being different from the actual Isneg belief, the latter may have considered it as something old, a tradition of things actually forgotten by the generality of the natives.

At any rate, it most certainly does not represent the actual belief of the Isneg, as has been proved with reference to retribution after death in my paper on Death and Burial, and as will be proved in the course of this paper, with reference to the abode of the spirits, a goodly number of whom are supposed to inhabit the sky.

But what do the Isneg at present understand by *anito* or spirit? That is a difficult question to answer. I shall try to elucidate the matter as far as possible, by which I do not mean to say that I shall be able to give a clear picture of Isneg demonology. The whole subject is so intricate and it is so difficult to draw the lines between its different aspects that I rather



fear that the only result of this inquiry will be a definite proof of the unsatisfactory solution of the problem.

In general, when you put the question bluntly to the first Isneg you meet and ask him plainly what an *anito* is, he is rarely at a loss or hesitant with his reply. Invariably, he answers: "A man, formerly". You will have to take this answer at its face value, as all further inquiries would be absolutely fruitless and complicate the matter instead of shedding light upon it. Now, let us start from this statement and weigh it against certain facts that are of common knowledge in Apayaw.

As will be seen in the course of this paper, several individual spirits are clearly described as former mortals who in the course of events have joined the ranks of the *anito*. Just to give one example: the *Inagkâwan* spirits are said to have been the first men, the ancestors of the Isneg. There can be no doubt about the fact that several of these spirits behave entirely like ordinary human beings, e. g., they talk, they quarrel, they eat (one of their favorite foods being the jacklike fruit of the *paxinân*, a forest tree), they drink, they sleep, they marry, they procreate children, they hunt, they fish, and so on. Many of these spirits cannot be distinguished from the natives of Apayaw. They wear distinctive Isneg clothes and ornaments; there are men and women among them; some are old, others young; they practise head-hunting; they have their own amulets, for instance:

the *anlawâg*, a common herb, more than a foot high, with elongated leaves;

the *ballón*, a common creeping herb, which the spirits wind around their heads;

the *limugâyan*, a common small herb, with red stem and brown flowers;

the *ludénay*, a common small herb;

the *súnây*, a common small flowering herb, completely yellow;

the *tagalinân*, a common herb, some eight inches high, completely yellowish;

the *aggówan malindâw*, a small herb that grows in forests and is believed to be the spirit *Malindâw's* favorite.

On the other hand, some of these spirits look like animals, birds, etc., while others have a shape so fantastic that, supposing they were ever human, they must have been metamorphosed terribly. Besides, the behavior of many of these *anito* is so entirely different from that of a man, that they must have changed their habits completely at the time of their mutation; indeed, it is scarcely credible that they could ever have lived as ordinary men. Add to this that the power of some of them has become so great that they might be considered almost as deities, while others are of such a lowly condition that the poorest Isneg would look like a king in comparison. All of this will become more and more evident as we proceed.

But let us now look at the subject from another angle, and try to find out if the *anito* are identical with or different from the *kaduduwâ*, disembodied humans, ordinary men as they exist after death. The Isneg themselves could hardly have any doubt about the matter, because these beings bear different names, *kaduduwâ* and *anito*, and so are most certainly

distinct according to their point of view. A person who changes his name thereby changes his identity; a person's *kaduduwá* is not an *anito*. But such an argument can have little or no weight with us. If the *anito* were men in the earlier stages of their existence, what are they now except *kaduduwá*; and if they are not *kaduduwá*, how could they ever have been men? The distinction between the two would seem to be much more nominal than real, and indeed there is a patent similarity between the life of a great number of *anito* and that of a man's *kaduduwá* after death, which is quite natural, if the *anito* were ever men. Add to this the evidence gathered from shamanistic possession. The shaman may be possessed either by an *anito* or by the *kaduduwá* of a dead person, and there seems to be no difference whatever between the two kinds of possession. Besides, several kinds of ailments are caused either by *anito* or by the deceased. All of which compels us to conclude that actually the distinction between *kaduduwá* and *anito* has become very vague, the protestations and vehement denials of the Isneg to the contrary notwithstanding. As a matter of fact, they should be the first to agree with us, since they regard a spirit as a former human being and quite unanimously accept the practical identity of life on earth and life after death. Even among more logically inclined people, such beliefs would surely tend to confusion, and this is doubtlessly the case at the present time with our Isneg, who — and we wish to stress this once again — do not care a fig for logic when there is question of the supernatural. Briefly then, the Isneg believe that an *anito* was a man in bygone times, but, in theory though not in practice, they strongly insist on the difference between a *kaduduwá* and a spirit.

But let us proceed with our investigation and introduce a third factor, another of these enigmatic beings, namely, the *balanóbān* or revived body of a dead person. Again the Isneg are unanimous in declaring them to be of an absolutely different nature, because they bear different names, and in this at least they are logical. It must be conceded that the difference between an *anito* and a *balanóbān* seems to be much more clearly defined than that between an *anito* and a *kaduduwá*; indeed, the *balanóbān* disintegrates sooner or later, while both the *kaduduwá* and the *anito* continue to live for an indefinite period of time. But the belief that the spirits were men in their former state of life, and the similarity in behavior between *balanóbān* and some of these spirits again tends to confusion. And that this confusion really exists is best illustrated by the following two prayers, which are very similar in meaning and recited under identical circumstances, namely, at the offering of sweets. The text of the first was obtained from Umila, an Abbil man; that of the second, from Pulo, a Dangla man:

*Ne ma-uwámo      balanóbān ad-adäyyowánānnaami.*

Here, this is yours, *balanóbān*, keep away from us.

*Ne uwámo      anito ta      dínaami      tattaxōnonān.*

Here, this is yours, spirit, so that you do not accompany us.

## II. List of Individual Spirits

Since abstract considerations like the foregoing lead us nowhere, at least if we confine ourselves to information gathered from the natives, I believe the best way to give an authentic picture of Isneg demonology is simply to name and describe their various spirits individually. This is, at any rate, the easiest method, for in supplying such concrete descriptions we find the Isneg completely at home.

To keep the list from reaching undue proportions I shall, so far as possible, leave out all those spirits whose characteristics have already been described in former papers, as well as all those which will be dealt with more fully in later articles. The rest I shall group into several distinctive categories. Although these classifications are quite arbitrary, and a number of the spirits might equally well be placed under two or more of them, it will be a less tedious method for the reader than, v. g., a mere alphabetical enumeration.

I shall first mention the *anito* who are bound to a definite abode, and then the others, among whom I shall first consider those that are distinguished by their peculiar shape, and then those whose activities are characteristic. The spirits that still remain after all these eliminations will constitute a comparatively small group. I do not mean to say that the subject will thereby have been treated exhaustively, because I really think that it is simply endless, the inventive genius of the Isneg being able to devise new *anito* at every turn. Witness only the spirits who have distinctive Christian names.

*X* stands for one or more spirits whose names are unknown, at least to me.

I shall begin my enumeration with a list of spirits who have to do with the Bayag people and who live in their immediate neighborhood, or fairly close to it. Making an exception to the general rule mentioned above, I shall render this particular list as complete as possible in order to give the reader an idea of the large number of *anito* that may be found crowded into a comparatively small area. Those among them, however, whose peculiarities are described elsewhere, whether in this paper or in a former one, will be merely mentioned by name or, if nameless, by that of their abode.

### 1. Spirits in the Bayag District

#### a) At Bayag

*Darpi*.

*Ngisit*.

*Bágo*, who lives in the bush.

*Saparét*, who lives at the bathing place. She was a young girl who went to take a bath and, in diving, cleaved to a rock. As she could not get loose, people went to help her, but, in the meanwhile, she had become a spirit.

*X*, who lives at *Dongáyon*, a rock just above the bathing place. Nobody can go there and any raft that approaches the spot, inevitably sinks.



*Sirinaán*, who lives in a cave at the bathing place. A small *bána* jar of his rests on a rock near the water.

X, who lives in a pool of the river near the bathing place, where the Bayag people get their drinking water. Once a man, called *Babbáb*, went to dive there and his hands cleaved to a rock; people cut them loose with a headax, but the man died.

#### b) West of Bayag

*Sinarágan*, a female *anito*, who lives at *Ririyáw*, between Bayag and Sabangan.

*Binunlúnān*, who looks like a carabao and lives under water in a cave in the river, between Bayag and Sabangan. He roams around at night and, if somebody catches him, he changes into a dog. Sometimes he is heard washing his clothes or playing a musical instrument, but he always disappears at one's approach.

X, who lives at *Pánil*, on top of a rock in the river, between Bayag and Sabangan. Although this rock is comparatively low, it is never flooded; the spirit attends to that.

*Lumagónon*, who lives in the river, below Sabangan. When he possesses a shaman, he tells his name and speaks through her mouth.

*Balintawág*, a female spirit who wears a *dinagét* tapis and lives in a pool of the river, just below Sabangan. She never comes out of the water and nobody can go there.

X, who lives at *Barórika*, just below Sabangan. This spirit is sometimes heard shouting: "*Barórika*, come, give me a raft."

*Asilapó*, who lives at *Apágan*, above Sabangan. He throws stones at anybody who stays home without a companion.

X, who lives at *Pisón*, a small pool in the river, above Sabangan. Great quantities of reeds and grasses grow there and the water is always muddy.

*Dalimág*, a female spirit who lives on a red rock, one mile above Sabangan. When the Isneg offer sweets to her, they recite the following prayer, the text of which was obtained from Yadan, a Nagbabalayan man:

*Ne kuwámo dalimág umándakami tagtaxasinnán.*

Here, this is yours, Dalimag, come to look after us.

X, who lives in a very small brook at *Diniwanán*.

*Páwa-*, who lives somewhere above Sabangan. If a person whom he hates, passes by, he rolls down rocks from the mountain slope.

*Siyól*, a *Danág* spirit, who lives at *Tubúnan*, above Sabangan. At the time of the deluge, he made an opening in the top of the mountain where he lives, so that the water would find an outlet and not overflow his abode.

X (several), who live in the *Taririt* brook, at the other side of the river from Bayag. If these *anito* want to kill somebody, the person will die even though he be merely taking a walk at the time.

*Dandánan*, who lives at *Balísi*, at the farther side of a hill, above Bayag.

*Dariwa-wákan*, who lives in a pool of the river at *Bána*, above *Balisi*. There is a luxuriant growth of reeds and grasses at that place and the water is always muddy ; something like shouting is heard there at night.

The *Ibanána*, who live at *Túlan*, on top of a mountain, near Bayag. At times, people hear a sound like a person drawing water from a well, but when they go to look, nobody is there.

*X*, who lives at *Manánan*, a brook that is situated behind the mountains, at the other side of the river from Bayag.

*X*, who lives on Mt. *Maksínit*, at the other side of the river from Bayag.

*Gaddú*, who lives at *Malúnog*.

*Mandómāt*, who lives at *Malúnog*.

*Burágo*, who lives at *Manalípaw*, on the *Malúnog* river.

*Rimpagán*, who lives at *Manalípaw*.

*Sallunán*, who lives at *Manalípaw*. His mouth is very broad and all his teeth are visible ; his ears are exceedingly small.

*Ginónān*, who lives at *Málon*, between Sabangan and Awan.

*Binuúdan*, who lives on a large rock surrounded by trees, in the center of a small pool, between Sabangan and Awan. The pool is surrounded by reeds and grasses and the water looks like blood.

*Saruwá-*, a male *anito* who lives at *Amúyaw*, below Awan.

*Sákin*, who lives at *Darásan*, below Awan.

*Kalabáwan*, who lives in a tree on top of a mountain, near Awan. Nobody can go there ; if people approach the tree, it rains very heavily.

The *Ikabnawán*, who live somewhere along the Awan river. Sometimes they may be heard shouting ('*maxaroróy*', as is done after the killing of an enemy) by people who reside in the several settlements of the neighborhood.

*Ababbínán*, who lives at Awan.

*Kudandán*, a male spirit who lives at Awan. Sometimes he is heard shouting. When people come to pass him over the water, they see something like fire at the other side.

*Lăyúbān*, who lives at Awan.

*Sínāt*, who lives at Awan.

*X*, who lives at *Nagsingowán*, in the settlement of Awan.

*Lábăy*, who lives on a lone domesticated banana tree, in a pool of the Awan river. The banana was planted by man but it never bears fruit.

*Lindúsān*, who lives in a pool, at the foot of the waterfall at *Balinánan*, above Awan. Nobody can pass there ; if deer and wild boars come along, they die.

*Alúnit*, who lives in a cave surrounded by big trees, at *Mabbas*, above Awan.

*Bumaktó*, who lives at *Naglitapán*, above Awan. He hates the company of other spirits.

*Manúrut*, who lives at *Mánana*, above Awan.

*Suránan*, who lives in a cave from which water issues, at *Nanigdigán*, above Awan. Nobody can go there.

*Talipáso*, who lives in a cave at *Dandán*, above Awan. He never

sleeps ; shouting and singing are heard there at night. Sometimes he amuses himself by throwing stones.

*Netapú-*, who lives at *Aniwára*, at the source of the Awan river.

*Talipagdóxān*, who lives at *Aniwára*.

*Usāt*, who lives on top of the Cordillera Mts.

*Taldli*, who lives on Mt. *Agamámatān*, on the other side of the Cordillera Mts. People who pass there hear him singing like a bird, but see nothing ; when he is very thirsty, he goes to drink at a pool on top of the mountain.

*X*, who live at *Billokón*, a small brook at the foot of Mt. *Agamámatān*. Nobody can go there.

*Dimmát*, who lives at *Parpariyá*, on the other side of the Cordillera Mts.

*Sakkád*, who lives at *Parpariyá*.

*X*, who lives at *Masi-si-dúl*, a rock on the other side of the Cordillera Mts.

*Liggawá*, who lives at *Lulupá*, near the source of the *Sinaligān* river.

*Milláw*, who lives at *Sarásar*, near the source of the *Sinaligān* river.

*Dirsón*, who lives at the source of the *Sinaligān* river.

*Balúyug*, who lives at *Kasiyammán*, on the *Sinaligān* river. When he stares at people, they fall down the precipice there, as the road is a *baríbar* (passing along a steep declivity). This is what happened to a Christian some time ago, according to the Isneg.

*Baníkon*, who lives at *Balbalásañ*, on the *Sinaligān* river. When a group of Isneg merchants pass there, one of them always dreams that he will be helped by this spirit in selling his load, but, in fact, he is always unlucky.

*Nagbaigān*, who lives at *Pakáwit*, on the *Sinaligān* river.

*X*, who lives at *Arúyut*, a cave along the *Sinaligān* river. Drops of water continually trickle down the sides of this cave ; they are supposed to be the tears of this spirit, whose sadness is due to his loneliness.

*Bakutún*, who lives at *Nagsakálān*, a brook flowing into the *Sinaligān* river. This was the meeting place and the abode of all *anito*, before they scattered to different places.

*X*, who lives in a small brook on top of Mt. *Tunúsun*, below *Nagsakálān*.

*X* (several), who live in the *Sarésar* brook that flows into the *Sinaligān* river. Here they killed *Gumídam*, a Bayag man, who was on his way to the province of Ilocos Norte ; his companions had to turn back to bring his body home.

*Do-lináw*, whose head is branched and who lives on a rocky declivity along the river, somewhere in the province of Ilocos Norte.

*X*, who went to a place now called Lawag, the capital of the province of Ilocos Norte. Arrived there, he stopped walking and it became daylight (*nalawág*), hence the name of the town.

#### c) Northwest of Bayag

*Baiyúgān*, who lives on a large rock, in the center of a pool of the river, at *Tamádan*, below Tanglagan. If people who carry hogs, pass there, the animals die.



*Bunād*, who lives in a pool of the river, at *Pannún*, above *Tamádan*. He was a man who wanted to swim across at this place, but the river being very wide there in those times, he was not able to do so and became a spirit.

*Alugúdu*, who lives in a rock at *Katowán*, near Tanglagan. Nobody can pass near that place.

*Magúxāt*, who lives in a pool of the river, at Tanglagan. Whenever he moves, that part of the river looks like rapids.

*X*, who lives at *Ayáyaw*, a large pool in the river, at Tanglagan. He is of great bulk and, when visible, looks like a carabao. People who are able to see him, know by this sign that one of their townsmen has died.

*Nagliditán*, who lives at *Dorarágan*, above Tanglagan.

*Sídag*, a girl spirit, who lives at *Dorarágan*.

*Xamúyaw* and his companions, *Addósi* and *Xinúnud*, who live at the source of the Apayaw river.

*X*, who lives in the *sapítán* tree at *Ada-lán*, above Tanglagan.

#### d) North of Bayag

*Dánaw*, who lives at *Paxuwán*, at the other side of the river from Bayag.

*Butáraw*, who lives at *Natbáñ*, at the other side of the river from Sabangan. When he swims, only his head is visible.

*Kidikid*, who lives in a pool of the river, between Bayag and Banan. Nobody can go there; sometimes he becomes visible; when a dog barks at him, that dog dies.

*Momidán*, who lives at *Balásik*, on the Banan river.

*Gabuwáy*, who lives at Banan. He is said to be the oldest of all the spirits.

*Basség*, who lives on two rocks in the middle of the rapids of the river, at Banan. He was a man who went there to dive and never returned; sometimes he becomes visible.

*Bā-wigān*, who lives in a tree that grows in the river, at Banan. Even when the current is very strong, the tree is never uprooted. Elsewhere he is considered as a spirit who lives in the sky.

*Baáwa*, a naked spirit, who lives in a pool of the river, at Banan. At night he calls for a raft. If a man takes him across the river, that part of the raft which the spirit occupies sinks as soon they arrive at some distance from the opposite bank, and the man, who does not even get wet, reaches the bank with his raft as quick as lightning. In the meanwhile, the spirit himself leaves for the sky.

*Si-lúbān*, who lives at Nagilian.

*Banduyáxān*, who lives in a tree, at Nagilian.

*Marúse-*, who lives in a bamboo, at Nagilian.

*Dágaw*, an old spirit, who lives at the place where the Nagilian people get their drinking water.

*X*, who lives at *Nagtanálān*, a large rock in the jurisdiction of *Sansán*, above Nagilian.

*Si-gát*, a male spirit, who lives at *Badduwán*, above Nagilian.

## e) Northeast of Bayag

*Massín*, who lives at *Painan*.

*X*, who lives in the *barissaxón* tree, at *Painan*. He was a hunter who climbed this tree and, on hearing a shout, became afraid and stayed where he was.

*X*, who lives at *Gumatgattá*-, in the jurisdiction of *Painan*. He looks like a rooster and his abode resembles a woman's breast.

*X*, who lives at *Matoxáyon*, a pool of the *Painan* brook. He is visible at night and looks like lightning.

*X*, who lives at *Parikakkáw*, a small pool of the *Painan* brook with a tree standing in the center.

*X*, who lives in the *Dumäyón* brook, at *Painan*.

A *Natlán* spirit, who lives in the small *Naglassiyán* brook, at *Painan*. Nobody can go there. All those who are killed by a *Natlán* spirit die immediately.

*X*, who lives in a tree on top of Mt. *Daná*-, at the source of the *Painan* brook. The tree is surrounded by an abundant growth of reeds, ginger and other plants.

*X*, who lives on Mt. *Sallunán*, near *Painan*. Nobody can go there, either for hunting or for other purposes.

## f) East of Bayag

*X*, who lives at *Abisbisón*, a pool of the river, below Bayag.

*X*, who lives at *Nanampénān*, another pool of the river, below Bayag. In the daytime he climbs up on to a rock and calls for a raft ; at night he looks like fire.

*X*, who lives at *Gúyāb*, in a small cave in a rock, above *Silón*. He was a Bayag man who went there and never came back.

*Lappín* and his companion, *Sóyap*, who live at *Silón*. Each has a dog's body with a human head and ears like winnows.

*Baranában*, who lives in a pool, at the foot of a waterfall, near the dry part of the *Silón* brook, where the water flows under the ground. Nobody can go there ; once a man went there to fish with a hook, but he died. This spirit has the shape of an eel, with four eyes.

*X*, who lives in the *Lumáy* pool, below *Silón*. Nobody can go there.

*Basilín*, who lives in rocks between Bayag and Kalanasan. Formerly these rocks had an opening, but the *anito* closed it, and now he cannot come out any more ; his excrement, red, black and white, can be seen strewn on top of these rocks.

*X*, who lives at *Dagi-nan*, a pool with a cave from which water issues, between Bayag and Kalanasan. Nobody can go there. This spirit has the shape of a horse.

*X*, who lives in the small *Sinad-án* brook, between Bayag and Kalanasan.

*X*, (several) who live at *Uyāb*, a pool between Bayag and Kalanasan, toward the north. Sometimes they shout at night, but nobody is able to reach the place.

*Dúsur*, who lives at *Gudánan*, between Bayag and Kalanasan:

*Tagiyán*, who lives at *Gudánan*.

*Gungunánit*, who lives at *Urúg*, between Bayag and Kalanasan, toward the west, near the source of the *Guránan* brook.

*Piróka*, who lives at *Urúg*, in a rock covered with herbs, the herbs are used for amulets by the *Urúg* people.

*Biganáy*, a female spirit, who lives at *Barusinsin*, above *Urúg*.

*Bínut*, who lives at *Mabíxal*, above Kalanasan.

*Sinagiwān*, a female spirit, who lives at *Mabíxal*.

*X*, who lives at *Inagédān* (literally : swept), a very clean cave situated at *Mabíxal*.

*Pandág*, who lives at *Rímut*, above Kalanasan. When he goes to a *sixáy* hut (in the rice field) and finds the owners absent, he brings away all their belongings.

*Pagará*, who lives at Talongtong, near Kalanasan. Sometimes he looks like a lobster, at other times like a fish, but he is never caught.

*Dagiyápān*, who lives at Kalanasan. At times he grunts like a hog.

*Intá* and her son *Apít*, who live in a cave at Kalanasan, very near the side of the mountain. Water issues from the rock at that point place, but, if anybody goes there to get it, *Intá* pulls him into the cave and he dies at once. This is known from experience, according to my informants.

*X*, who lives in the *Wa-sixān* brook, at *Sidága*, on the other side of the river from Kalanasan.

*Dimāg*, who lives at *Madalápan*, on the other side of the river from Kalanasan.

*Talimúnāt*, who lives at *Madalápan*.

*Mináw*, a male spirit, who lives on the other side of the river from Kalanasan.

*Bandáwal*, who lives at *Lúbon*, on the Apayaw river, below Darras.

*X*, who lives below Darras, in the *Luxútan* brook that flows into the Apayaw river. He is a very dangerous spirit.

*Goyyó*, who lives at Darras and is very often visible.

*Limpäyán*, who lives at Darras.

*Lagáyan*, a male spirit, who lives at Darras.

*Pal-in*, who lives at Darras.

*X*, who lives in a pool on top of Mt. *Baáw*, to the east of Bayag. Nobody can go there.

*X*, who lives in a rock covered with trees, on top of Mt. *Maninódo*, the highest mountain to the east of Bayag. When hunters come there, he robs them of their prey.

#### g) South of Bayag

*Ileguwán*, who lives at the source of the *Lassiyán* brook. People who go to his abode are punished by finding themselves unable to raise anything but palay with sterile ears.

*Dalumpiyáxan*, who lives at *Daguwás*, between Bayag and Dallawas.



*Lusito*, who lives at *Daguwás*.

*Inagurgurán*, who lives at *Balanúbón*, above Dallawas.

*Dondón*, who lives at the place where the Dallawas brook enters the Apayaw river.

*X*, who live at *Magitaláb*, a rocky mountain to the west of Dallawas, where stones are continually falling down.

## 2. Spirits in Other Determined Places

Besides the *anito* enumerated above, we find the following spirits confined to a definite abode :

α) Between Langnaw, south of Bayag, and Kabugaw, following the road that passes through Baliwanan and Kumaw :

*Imúl*, who lives in a waterfall of the same name, just above the place where the road crosses the Baliwanan river.

*X*, who lives at *Barisibétán*, in a cave covered with big trees and situated on the upper course of the Baliwanan river. Water issues from this cave and, on the inside, there is something like a house made of timber with all kinds of jars strewn about ; it has never been entered by man.

*X*, who lives on Mt. *Mapáso*, at Talongtong, near Dangla. She is a beautiful girl filled with sadness on account of her loneliness and always calling for a companion. *Mapáso* is also the name of a hill near Sabangan (Bayag), where stones fall down continually.

*X*, who live at *Lapkát*, a level spot covered with all kinds of bamboos, at the source of a brook, just above Dangla. People who pass there at night become frightened and feel their hair stand on end, even though they see nothing.

*X*, who live in the *Maxa-má-* brook, just above Dangla. This brook flows into the *Lako*, a tributary of the Apayaw river.

*X*, who lives at *Bolowán*, a level spot covered with all kinds of bamboos, just above Dangla. People who pass there at night, always hear noises which originate in that place.

*X*, who lives in the *Lili-towán* pool, which is almost entirely surrounded by rocks, just below Dangla.

*Umar*, who gave his name to the village of Kumaw under peculiar circumstances : On a certain evening he came to the settlement and asked for fire from one of the houses, where the residents were boiling water at the time. As soon as they heard him approaching the ladder of the house, they went to pour the water on him, where upon he pronounced the word "*Kúmar*", and fled.

*X*, who lives on the *Rantáy* hill, which is situated below Kumaw, on the other side of the river from Simud. The hill is covered with cogon grass, but all cogon grass that grows on the patch of ground occupied by the spirit, is of the red-variety. A path leading up to this hill, branches off from the main road.

β) Between Butaw (Abbil) and Nagan (Tawit), going downstream :

*Duyát*, who lives in a brook at *Kulidaw*. He floats like a boat, whenever the current is swollen ; nevertheless he always remains invisible. When

sweets are offered to him, people recite the following prayer, the text of which was obtained from Umila, an Abbil man :

*Ne ma- uwámo duyât ta dinaami umán tagtagōnonán.*

Here, this is yours, Duyat, so that you do not come to feed us (wrong).

*Pokpók*, a giant, who lives somewhere in the neighborhood of Abbil and comes along whenever he hears somebody pronounce his name.

*Likliyón*, who lives in a cave on the Apayaw river, somewhere upstream from Kabugaw.

*X*, who lives among the rocks near the *Barusinsín* rapids, just below the ferry at Kabugaw.

*Sadút*, who lives on Mt. *In-inán*, below Magapta. On this mountain, all vegetation looks like it has been scorched by fire.

*X*, who lives in a *kalonókón* or dale, at *Lotúban*, on the other side of the river from Bolo. He leads hunters astray with their dogs.

*Koriyán*, who lives in a cave on top of Mt. *Puráwan*, below Bolo. People who go there, become entirely stiff (*nakoriyán*). *Puráwan* is also the name of a pool, which is situated at Pamplona, in the province of Cagayan, and is inhabited by a spirit, who looks like a man with a red headband. People who ride a canoe downstream, sometimes see him there.

*Abiyáwan*, who lives in the Apayaw river, below Waga. He catches the dogs of hunters.

*Duyáwān*, who lives on Mt. *Pontó-*, near Mt. *Sólo*, between Bolo and Tawit. He allows everybody to gather the betel peppers that abound there.

*Bullawixān*, who lives in a pool of the river, at Nagan. He loosens canoes that come to obstruct his abode, and sets them adrift again.

γ) South of Kabugaw :

*Kaxo-kô-*, a man-killer, who lives in the bush, near Lettuakan.

*Andrés* (a Christian name), who lives in a pool of the Binuan river, at *Wákat*, near Baduat. Whenever a person dies in the settlement, he starts shouting and telling the people to bring the body across the river, but he continues to remain invisible.

### 3. Spirits in Undetermined Places

*Naglala-nébān*, who lives outside of the world.

*Iwaxán* or *Wagán*, a male spirit who, coming to earth to make immortal men, carried a jar with a small amount of *bási* and put it down on the ceiling of his house, where it stayed in an inverted position. At that time there lived a brave man who had an *andóri* tattoo on his back and, because people laughed at him and said that he was affected with tetter, flew into a passion and changed *Iwaxán*'s house into water. *Iwaxán* became frightened and ran away, house and all, so that since then no more immortal men are made on earth. He is said to be the chief of the *Ilánit* spirits and to come down to earth in order to help people who *manólăy* (make men).

*Xinālinán*, a female spirit, who has never eaten since childhood. At Tawit, she is considered to be the sister of *Iwaxán* and is said to entice a

certain *Télan*, one of their people, to go to her abode in the sky, sometimes for three nights at a time. If it rains, *Télan* does not get wet, and other people are always unaware of her journey. At the time I got this information, *Télan* was supposed to be there. *Télan* is also the name of a spirit to whom *inapúxān* (betel for chewing) is offered at the time of the *maxanito*.

*Bilunăyan*, a female spirit, who lives in the sky and gives the power of making men (*manólăy*) to people who are able to see her. She herself also resuscitates the dead, but a husband, for instance, whose wife comes back to life, finds her to be his sister. The Isneg believe in this power of making men, as may be seen from what happened to some Bayag men who, some years ago, went to *Pindăyăn*, a day's journey upstream from Bayag, in order to try their luck at this business. When their efforts proved futile, they started quarreling and finally rushed at one another with their headaxes, leaving at least two men dead on the field.

The *Ilănit*, who live in the sky (*lănit*) and use a bridge (or a ladder) to come down to earth and possess shamans. Besides those just mentioned, we find among them :

*Darimpagăn*, their ancestress.

*Agkōninăn*, a male spirit, whose feet never touch the ground when he walks.

*Anōnăn*, who dropped his *baltin* flute.

*Balaniban*, who is the worst of all *anito*.

*Bollélan*, who is very kind ; formerly a man.

*Businélan*, who is often invoked by shamans.

The *Dalanidăn*.

*Darimpăyăn*, who wants only coconut oil for food, when he possesses his shaman.

*Dumalăwi*.

*Dumaldalamădam*, who shows only a part of his body.

*Ginadólon*.

*Lamiyăd* (Bolo) or *Lalamiyădan* (Bayag), whose victims die instantly.

*Rimpigăn*.

*Sirragăn*.

*Tugnûrăn* or *Sinugnûrăn*.

The brothers *Ababbinôn* and *Ababbawôn*, both young men. The former made the ladder or bridge (*abiyôsân* ; this is also the name of a spirit who possesses shamans and does not want people to die, so that there may be no sorrow in the world) that gives access to the sky. The latter always goes to meet earthly spirits that come up to the sky. (*Ababbawăn* is the name of a woman in a story, who, having no children of her own, went to catch someone else's child.)

*Atugăn*, who guards the center of the ladder. Should he leave his post, the ladder would break down.

*Uppris*, a young man, who guards the foot of the ladder that leads to the sky, lest mortals come up.

All *Ilănit* spirits who come down to earth, must say : "*Pagmăyamăyăn*", before setting their foot on the ground, lest they be unable to return ; and



when they climb up again, they must say: "*Padíníl*". The meaning of these terms seems to be known only to those who pronounce them, as none of my informants could explain them.

The *Ilánit* use the top of the *garmáyan* tree for medicine. This had been used by *Iwaxán's* family, at the time that they went up to the sky, for decorating their house in order to entice the *Ilánit* spirits to follow and help them. They also use the *anamiúg* herb, which they put in their pockets, so that they may get food whenever they want it, without the necessity of doing any kind of work.

*Dawillán*, who lives at the junction of sky and earth (*siltóp*), where both meet and close the gap. No living being is able to pass through, except the small, white *sussuwétán* bird, a kind of wagtail. Its tail is always cut off in the process.

*Annawán*, a female spirit, who lives in a golden cave under water (*botobótán*), where the sea flows under the ground. When the sea becomes angry and stops going under the ground, a typhoon starts blowing; then people have to strew rice on all sides and pray:

*Ne ma- Annawán ta mapánka adäyyó.*

Here, Annawan, so that you go far.

This text was obtained from Pokol, a Bayag man, who added that formerly *Annawán* was a beautiful girl, who lived on top of Mt. *Maninódo*. This mountain was not flooded at the time of the deluge, because whenever the water came near, she said: "*Annawán* (forbidden)", and the mountain rose higher. Her father, however, dreamed that he had to sacrifice his daughter in order to have the flood subside, and so, notwithstanding his neighbors' protest and their weeping, he put her in a large iron pot. Then, having handed her a knife, he covered her with a similar pot and carried the whole thing down to the bank of the stream (flood?), where he put it in the water and let the current take it along.

It is said that whenever a tree or something similar blocks the way of the sea or obstructs the entrance of *Annawán's* abode, she cuts it apart with one stroke of her *ikó* (knife). Others say she does this in one minute, while it takes her more than an hour to cut a banana stem, which is very soft. As soon as her *ikó* is broken, and it is very nearly so now, a universal deluge will ensue, in which all men and trees will perish. When this happens, the world (*kalawaxán*) will become flat (*magkúpit*) and there will be nothing left but sky and water.

*Annawán* is also believed to uphold the world with a small piece of iron. When the Isneg offer sweets to her, they recite the following prayer, the text of which was obtained from Umila, an Abbil man:

*Ne ma- uwámo maggiyán ka íput báybáy ta dínā-*

Here, this is yours, (you) who live at the tail of the sea, so that you do

*umán isipásipáy.*

not come to divide me.

The name *botobótán* is given to the place where earth and sky meet and means "tail or mouth of the sea". The Isneg probably imagine the sky

(*lánit*) to be something solid that meets the earth at the horizon. Those who call the horizon "tail or mouth of the sea", imagine the sea to continue its course there, under the solid ground of the sky, with *Annawán* and her knife on guard, lest something block its way and cause a deluge, which will become inevitable as soon as the spirit's knife is broken. Others believe both to be solid and to come very close to each other at the horizon. Actually no part of the Isnég country borders on the sea, but in former times it must have been different, especially since the sea is very near at several points even now. This leads me to suppose that the opinion of those who call the horizon "the mouth or tail of the sea", is older than the other one, which is also held by the Kankanay, who live far away from the sea.

*Danáğ* spirits, who live in the *Baladdw* brook, which is full of caves. The specific amulet used by the *Danáğ* spirits is the *sírān*, a small herb that grows in the forest.

*Danáğ* spirits, who live at *Kilkég*. It is a very rocky place, which always looks as if it had been scorched by fire.

*Danáğ* spirits, who live at *Atan*; these say: "We have a wooden house", whenever they roost on the branch of a tree.

A *Danáğ* spirit, who lives in a cave in the *Mamowín* brook.

A *Danáğ* spirit, who lives in a cave and killed a man who entered there (*nadugmál*) to fish at night. When the Isnég offer food to a *Danáğ*, they recite the following prayer, the text of which was obtained from Yadan, a Nagbabalayan man:

*Ne kuwámo Danág umánnakami id-iddág.*

Here, this is yours, Danag, come to wait on us.

*Ninsínān*, who lives in a pool, but dies after the rainy season, when his abode has become dry.

*Binanóxān*, who inhabits a cave in a pool, which nobody can approach. Whenever he becomes visible, he wears a hat and a raincoat of leaves and carries a headax.

Spirits in the shape of man-eating insects and other animals, who live in the *Daxiyúm* pool, which is surrounded by rocks, large and very dark.

*X*, who inhabits a cave in the *Sáud* pool.

*X*, who abides in the *Baratán* pool.

*X*, who lives in the *Lallabáman* pool.

*X*, who abides in the *Asnán* pool.

*X*, who lives in the *Baluxúg* brook, which is so dark that it seems to be issuing from a cave. When a traveller comes to a brook, which is said to be inhabited by a spirit, he must scatter a little rice and recite the following prayer; the text was obtained from Pokol, a Bayag man:

*Ne binláymo wa maggiyán kiyá al-alawagán ta dínakami*

Here, your share, (you) who live in the world so that you do not  
*ya al-albágān.*  
 approach us.

*Naamiánān*, who lives at the fork of a brook. A long time ago he was met by a man, who was returning from a head-hunting expedition, and they became fast friends.

*X*, who lives on the *Damlaxán* rock, which is situated at the source of a stream. People who pass there place *inapúxān* on the rock as an offering to the spirit and say:

*Iápugko iáw anito ta dínaami ad-adanniyánān.*

I offer betel to you, spirit, so that you do not approach us.

This text was obtained from Pulog, a Dangla man.

*Dammāt*, a female spirit, who inhabits a cave filled with worms from decayed corpses. As she is unable to walk when it is light, she needs darkness at night.

*X*, who inhabits a *lúnog* or hole in the ground, on top of a certain mountain. Hair of deer is scattered all around its entrance, which is overgrown with herbs.

*Rúpin*, who lives on a mesa on top of a high mountain. His wife and children are all mestizos, but he himself is dark-colored.

*Yakáw*, who always remains in a standing position on a certain mountain that is covered with cogon grass.

*So-bát*, who is always sad and inhabits a house situated on top of a mountain, that is covered with big trees.

The *Makilkilán* (meaning: "all spirits", according to my informants), who live on Mt. *Dakúlub* and whose chief is called *Lantáxan*.

Spirits who live on Mt. *Kaláwag*.

*Baban-áwan*, who lives in a solitary big tree, which stands on a certain mountain and under whose shade travellers take their rest.

*Donkikitrān*, who lives in a big tree, at a place full of monkeys, and is loathed by his companions on account of his restlessness.

*X*, who lives in the shade of the leaves of a big tree. One day some men came to cut down its branches, as they were preparing a rice field, but the spirit said: "*Baláyko yān, dínu xappidán* (My house that, do not destroy it)", and the men refrained from molesting him.

Numerous spirits who live at *Pisáw*, a place covered with big trees and cogon grass.

Spirits who live at *Taburiyáw*.

A spirit who inhabits the *Nalinkáb* house, which has neither doors nor windows, so that he is able to leave his abode without anybody being wise to it.

*X*, who lived in a *tanwáraw* jar, the sole specimen of its kind, before it was broken.

#### 4. Spirits of Peculiar Shape

Among the spirits whose shape or appearance is characteristic we may mention:

*Subrí*, whose shape is different from that of any other spirit. Once it happened that he was hit by somebody and was very sorry, which, after all, is not to be wondered at.



*Taxaltál*, who also resembles none of the other spirits, some of whom despise him, while others favor him on account of his wealth.

The *Xawáxi*, five brothers, completely alike in body and features, who always act in the same way: whenever one commits murder, they all do.

*Sumalibaw*, the tallest of all *anító*.

*Lannúp*, whose body is so tall that it keeps off the rays of the sun, whenever he stands up.

*Xéwăy*, who is exceedingly short.

*Kiboró*, who is very small, but is able to beat all big spirits.

*Dawél*, whose body became small because he frequently carried heavy loads.

*Dalunáxan*, a female spirit, who always stays in the shade, because her body is like wax and would melt down if it were exposed to the sun.

*Lubbidăy*, whose body is very smooth. In this according to my informants, it resembles the liver of a hog.

*Balagtá*, who is his own master, without any superior. His skin differs in color from that of any other spirit.

*Lumintî*, a man-killer, who is entirely red.

*Alló-*, who has a crooked body that branches out on all sides.

*Banuwă*, who is mute and whose mouth is covered with the blood of the men he has devoured.

*Piwîpiw*, whose lower lip is twisted awry, due to his frequent whistling at night.

*Bulliléwăy*, who frightens children because his tongue protrudes from his mouth at least six inches. Shamans pronounce his name whenever they attend children who have a fever.

*Maratira*, who is monocular.

*Dongiláb*, whose upper eyelids are fixed in such a way as to expose the upper part of his eyeballs.

*Bina-rit*, who looks askance at everybody.

*Mabuxáw*, whose hair is blond.

*Maradaggút*, who has a large head, hands like needles, legs like the little finger of a child, and exceedingly small fingers and toes.

*nila-dakúlăp*, a man-killer, the palms of whose hands are yellow.

*Innuwât*, a lame female spirit.

*Lakkáp*, who is unable to stand erect. He is sometimes met by people who travel at night.

*Dankiyátaw*, who is continuously swaying his body back and forth sideways.

*Diyan*, who walks with his chest thrust forward.

The *Kabbúb*, a large tribe, who walk with their heads bent forwards.

*Doggár*, who walks without bending his knees.

*Diwăl*, who never faces in the direction in which he is going.

*Dipakolpăkol*, who walks with his feet pointing in different directions. He lives in a much-decorated cave that seems to shine at night, with his wife *Dipasilpăsil*, his brother *Dipab-oltóol* and many others.

*Ikkuwăl*, who resembles a *Danág* spirit and whose footprints point in

different directions. When the Isneg offer food to him, they recite the following prayer, the text of which was obtained from Yadan, a Nagbabalayan man :

*Ne kuwámo i-uwál ta tagtaxasinnánnakami agpá-.*  
Here, this is yours, Ikkuwal, so that you look after us, please.

*Băyódan*, who is always walking up and down alongside a stream. He carries pouch on his back and a spear on his shoulder, and spears any passer-by whom he dislikes.

*Dunbáb*, who always carries a light at night, when he walks along the road.

*Ballixétān*, who resides in the bush and is always wet.

*Dumigpúy*, who lives under water and whose clothes are always dripping wet.

*Nalaxikáw*, who never takes a bath. His clothes are always dirty, and he does not like to be seen by his companions. The Isneg pity him.

*Abalabálin* (Bayag) or *Magbalbálin* (Dangla), who usually resembles a bird with variegated plumage ; some of the feathers look like the hair of a deer. Occasionally, however, he takes the shape of a dog or of a cat. Whenever he enters a house, one of its inhabitants dies suddenly.

*Kaxokkó*- and *Sawsáw*, who take the shape of a bird, a cat or anything else.

*Punáy*, who looks like a large bird, whenever he is visible. Shamans who *maxanito* offer him *inapúxān* (betel for chewing).

*Sibsibi*, who looks like a bird and does not like to eat alone, even though his food be very good. Therefore he always invites people to come and eat with him. For the rest, he is completely innocuous.

*Bittuyaw*, a man who was very nearly killed by his enemies. He ran into the bush but when he was found he had turned into a *xúsi* jar. Whoever approaches him, dies.

*Buwébo*, who looks like fire and is visible in the air at night.

## 5. Spirits with Characteristic Activities

The following spirits are distinguished by their peculiar activities :

*Batáwāg*, who lives in the river and sneezes all the time.

*Lidāp*, who always looks at people in a very sorrowful way.

*Lumináy*, who continually looks back at the persons he killed.

*Busisían*, who always drinks to excess.

*Lassáp*, who lives on a mountain and has all his desires fulfilled at once. If he wants water, a glass of water appears in front of him ; if good food, the table is immediately set.

*Salamsám*, who is the steady companion of greedy men.

*Liyám*, who does nothing else but devour people and causes men to be gluttonous (*pagliyamán*), so that they resemble him and eat as much as he does.

*Lăylăy*, who says many funny things, all of which are lies.

*Assáp*, who rails at his companions.

*Paluggasi-*, who, not knowing how to make fire, quarreled with *Palug-gatán* (or *Xaňláyában*), because the latter always refused to give him any of the fire he made.

*Ugáw*, who lives in the tops of forest trees and is always shouting, calling for a companion.

*Managtaxónon*, who always calls for a companion.

*Talaxidam* or *Analaxidam*, who shouts in the evening. When the Isneg offer sweets to him, they recite the following prayer; the text was obtained from Umila, an Abbil man:

*Ne ma- wwámo                      analaxidam ad-adăyyowánnā.*  
Here,        this is yours, Analaxidam, go away from me.

*Pumanírān*, who lives in a brook and is always shouting, especially at midnight. Children are not allowed to play in the evening on his account.

*Dagupirpir*, a female spirit, who walks along rivers shouting (*maxăyăyá*; cf. the *săy-ám*); when people hear her voice, somebody will die in their town.

*Ulib*, who lives in big trees and whose shouts seem, at least to people nearby, to cause the earth to move.

*Xinukukúlun*, who lives in the forest and whose shouts seem to cause the whole earth to move.

*Sákaw*, who shouts day and night, while sleeping all the time.

The *Daramóom*, who frighten people by repeating their words from out of the bush where they reside.

*Ambág*, the echo, who lives in forests and answers a person's shouts, like the *Daramóom*, but does it more quickly, otherwise he is quite innocuous, and shouting back is not tabooed.

*Alimbabakón*, who lives in large houses, where he produces a sound similar to that of a phonograph, whenever a pin is touched.

*Tontón*, a big spirit, who lives in the forest and causes the trees to move, whenever he claps his hands.

*Daraxád*, who walks at night. The sound of his footsteps indicates whence he is coming.

*Killowăyān*, who lives in cogonales. People who pass his place, hear sounds and see the grass move, even when there is no wind.

*Passón*, whose movements resemble those of somebody who rides a canoe, and are heard, but not seen, by people who walk at night along the Apayaw river.

*Rikoddón*, who stays in houses and produces a noise while the people sleep. If the latter awake and look around, they see nothing.

*Marasisinxúd*, who enters houses at night and causes the plates to rattle. If the people wake up and blow the fire, they hear a sound outside.

*Birăyān*, a female spirit, who is accompanied by music wherever she goes.  
*Lumaxáw* or *Laxáw*, who always treads on his companions, whom he does not see.

*Labáwan*, who is sometimes visible and whose feet never touch the ground in walking.



*Xumábon*, who wants to kill everybody and whose feet never touch the ground in walking.

*Maggadúl*, a female spirit, who wants to go up to the sky but is not allowed to do so by the *Ilánit* spirits.

*Ximbanónān*, who revives people he wants to help, in case they died recently.

*Magpánut*, who never stops walking.

*Lillipút*, who goes from house to house, walking around them.

*Aliwa-wá-*, who is unable to stop walking in and around the town.

*Páko*, who was always wandering from place to place. One day he stumbled along the way and died; when the other spirits found him, they laughed and threw him away without burial.

*Talimbukitabúkit*, a female spirit, who travels all the time, coming home at regular intervals, except when she meets with danger. One day when she was in danger she cried out, and her husband *Talimbukawtabúkaw* went to look for her. Coming to a muddy body of water, he did not know how deep it was and jumped in, but when he emerged from it, his body was filled with mud inside.

*Solni*, who comes to meet people on the road.

*Sipo-pó-*, who goes from house to house to eat with men, but sleeps at home.

The *Xabóyon*, who cannot walk except in company; usually there are many.

*Agaróronān*, a female spirit, who is always accompanied by a big crowd, whenever she takes a walk.

The *Nagsáno*, two females, who always walk together.

*Tulaxán*, an unmarried male spirit, who walks only in the daytime.

*Nanalibabbán*, a young girl. One day she stepped into a hole while walking at night and was unable to get out until people came to the rescue. Supposing her to be human, they started to take her to their house, but she vanished.

*Magsagság*, who is always dancing in his house.

*Ripapá-*, who is always happy and dances continually.

*Anadóxān*, a young girl, who is always happy and making fun.

*Makipapáda*, a young girl, who is always wearing fine clothes and comparing herself with others. Whenever her parents refuse to give her what she wants, she starts weeping and continues to do so even though they get angry.

*Mananriw*, who started weeping because a passing spirit stole the food he had been cooking and took it to the bush.

*Kaliwád*, a very old spirit, who is always weeping, because he lost his only daughter.

*Bagbagtó*, who lives in the bush and cannot approach his companions.

*Tamtamákaw*, a male spirit, who lives in a house all by himself and has no neighbors.

*Lindó*, who lives in a lonely place, all by himself, and has nobody to comfort him.

*Balan̄kiyáw*, who breaks down his own house.

The *Napansár*, who have no house.

The *Maglínun*, who always stay at home and never go out.

*Pakarín*, who never leaves his cave in the bush.

The *Magluná-*, who always stay together in one settlement.

The *Sidunán*, man and wife; when the husband drove away his spouse, she committed suicide.

*Daldál*, who sleeps in the forest, day and night.

*Daguya-yappán*, who affects people with a kind of sleeping sickness.

*Láxa*, one of the *Danág*, who lives in caves that are situated along brooks and in thickets, but whose light only is visible.

*Allapóg*, who stays on top of a mountain during the hottest part of the day, making it look like burning fire.

*Bikút*, who lives in the bush and helps people who have gone astray; hence the custom of people who lose their way of placing *inapúxān* in the bush as an offering to this spirit.

*Túbal*, who stays at home in the daytime, but enters houses at night in order to guard those who live there.

*Kulpán*, who emerges only on very dark nights and enters houses to touch all sleepers in an obscene manner.

The *Asináw*, females, who prevent young men from marrying, because they want them for themselves. In some districts, *Asináw* is a male spirit who helps the boys in courting the girls. When the Isneg offer sweets to them, they recite one of the following prayers, the texts of which were obtained from Umila, an Abbil man, and from Yadan, a Nagbabalayan man, respectively:

*Daǎyó wa asináw ta umándā- tagalanpáwan.*

You, Asinaw, so that you come to make me light (not heavy).

*Ne kuwámo asináw dinakami ikalimbáyabaw.*

Here, this is yours, Asinaw, do not play jokes on us.

*Annasín*, a male spirit, who always envies his companions, because he cannot get a wife.

*Bilunáyan*, an old female, who never married.

*Ságe-*, who lives alone on top of a mountain where there is nothing but vegetation. When a hunter comes along, however, he sees many houses, that disappear at a second glance.

*Nalimután*, who is kindly disposed toward all men, giving them many good things and sorrowing whenever somebody dies against his will (*nali-mután*: refused).

*Kabagiyáwān*, a female spirit, who causes typhoons (*báli* or *bagiyáw*) whenever she strips herself completely. At the time of a typhoon shamans pray to her and offer her three cigars and two *inapúxān*.

*Udán* (literally: rain), who lives in brooks and causes them to swell very much, even after a light rain; for the rest, he is innocuous.

*Magduwáraw*, who planted the wild *táraw* palms (*Livistona* sp.).

*Sírib*, who is very tricky.

*Dumlāw*, who never keeps quiet if he cannot devour people and whose house emits a very offensive odor. People who are left alive by man-killing spirits are said to be the *talīb* (herd ?) of the spirits.

*Bálad*, who lives along rivers and spreads a disagreeable odor as soon as he sees people. If they say : "There is a bad odor here", the stench either increases or stops according to the term they use for "bad" ; if they use the term *nasablê-*, it increases ; if *nabuyó-*, it stops.

*Natáran*, who lives in a cave and spreads a bad odor whenever he sees people, without, however, scaring anybody.

*Karráb*, the companion of the waves, who causes boats to capsize.

*Sagkút*, who causes anything you carry to fall down.

*Xumamníd*, who pulls (*xamnidan*) people walking through the bush.

*Xamrút*, who pulls (*xamrútan*) people out of their house.

*Kubkôb*, who says : "I pray that this stone will sink so that all people die", whenever he throws a stone into the water.

*Ximbaoruwán*, who orders other spirits to kill people.

*Pisósag* and *Sáxit*, man-killers, who live in the bush.

*Dulína* or *Dulí*, who does not like to devour just any kind of man, but makes a choice.

*Xa-múl*, who swallows people alive without crushing them between his teeth.

*Anul*, who kills people with the helve of his ax.

*Taúyān*, a man whose son died, after which he dreamt that an old woman told him that many spirits would pass his house, that he should be there at midnight, and that the culprit would be the last in line and could easily be recognized by his features as his nose was set across his face horizontally. He acted accordingly, waited in his own yard at night, and killed the slayer of his son, but he himself became a spirit.

*Sigrútān*, a female spirit, who puts snares along the road and ensnares people by the neck, causing them to die immediately.

*Illapúg*, who always plays with his companions and kills them whenever he gets tired.

*Kullabán*, who entices people to play, after which he carries them to his cave, which is full of human bones, and devours them.

*Pasimá-*, who lives in the bush, but goes out to visit people. Whenever he meets somebody to his liking, he takes him, and the person dies immediately ; no second visit is required.

*Manípan*, who devours people in brooks whose water is yellow (*laddá*).

*Bakéwaw*, who gets angry when people call him by name and kills them.

*Sáyan*, who counts the inhabitants of a house and kills one if there is an odd number of them.

*Apítaw*, who kills people that fall from high bridges under which he is lying in wait.

*Dipráw*, a male spirit, who carries a large headax and devours little children. The headax of a spirit is always a *tukdāw* (not used by men), that is, a headax without a *sáwit* or obtuse projecting point at the back.



*Linkig*, who kills children, especially those that are playing in the evening.  
*Dínān*, who seizes newborn babes.

*Daxókon*, who lives in a brook and catches bathers in the daytime.  
 At night he walks on the road looking for men to devour.

*Sibrón*, who is black and tall and walks at night to catch people who  
*maxapár*, sleep at night on the bank of a river.

*Amaráw*, who is always looking for people to devour and climbs trees  
 for the purpose. When he gets somebody, he brings the *kaduduwá*, not the  
 body, to the top of a mountain.

*Uldómān*, who never stops enticing people until he has killed all the  
 members of a family.

*Balitán*, a man-killer, who carries the corpses he wants to devour.

*Bogtón*, who carries people after he has killed them by throwing either  
 stones or trees at them.

*Suítān*, a strong spirit, who looks for dead people and carries them  
 along on his tail.

The *Baníg*, who throw stones at people that enter the bush without  
 a companion, and who produce a noise when people are alone somewhere.  
 When the Isneg offer sweets to them, they recite the following prayer the  
 text of which was obtained from Umila, an Abbil man :

*Ne ma- uwámo bumabbaníg ta dínā- banbanigán.*

Here, this is yours, Bumabbanig, so that you do not do wrong to me.

A person is said to be *mabaníg*, if he is alone in the town and, hearing  
 a conversation going on or stones being thrown in one of the houses, goes  
 to investigate and finds nothing.

*Dékut*, who pulls the feet of people that protrude through the floor  
 of the house, and lames them.

*Laddág*, who prevents other spirits from catching his men.

*Dalawigan*, who entices children to play and hides them after they  
 have entered the bush. Even though they sleep there, they never get wet  
 and, after some time, they are allowed to go home.

*Biróka*, who devours dead animals that are carried along by the current.

*Buluwittán*, who reports all damage done by bad spirits.

*Xararpét*, who carries banana stems that have no fruit on them.

## 6. Other Spirits

The following spirits, not included under any of the above classifi-  
 cations, still remain to be mentioned :

*Ayan*, a chief of spirits.

*Pakaká-* and *Palágib-* who live in the bush.

*Ringút*, who lives in the bush and is offered *inapúxān* by people who  
 pass there.

*Agkōnibát*, an old male spirit, and *Pasoltó-*, who live in the forest.

*Sukúl*, who lives in thickets.

*Lumaldán*, who lives in the holes of forest trees.

*Amán*, who lives in big trees.

*Ballid*, who prevents the trees in which he lives from falling down, when they are cut by men.

*Xallonélon*, who lives under trees that grow in sandy places on the banks of streams.

*Dumixí*, who lives on rocks in grassy places.

*Xinunáyyān*, who lives on a rock.

*Balikig*, who lives on rocks bathed by brooks. When people approach such a place for the first time, they place rice, betel nut and betel pepper near the rock, on the opposite side from the spirit's abode, and recite the following prayer, the text of which was obtained from Pokel, a Bayag man :

*Ne ma- maggiyán      kiyá   pinapināt ta      dīa      madadanní.*  
Here,      (you) who stay on the rocks,      so that you do not come near.

*Dóto-*, a bad spirit, who lives on the banks of streams and makes people that step on him sick.

The *I-rán* and the *Ikkán*, who belong to the *Daddanág* genus of spirits and live in brooks.

*Linág*, who lives in brooks.

*Bisukúl*, who lives in the deepest parts of brooks.

*X*, who lives in the *alibudbúd*, the deepest parts of streams, together with crocodiles.

*X*, who lives in very dark brooks (*malúnug*) where no daylight ever penetrates.

*Battaráw*, who lives in streams whose water is yellow (*laddá*). Travelers dip one of their little fingers in the water and smell it, so that they be immune from his attack.

*X*, who stays in the *alibútag*, small whirls of water, and is the cause of a drowned person's death.

*Uldí* or *Uldiyan*, one of several brothers. According to an Isneg story, he died and his brothers, ignorant of his death, went to look for him in the brooks.

*Dumág*, who lives on the top of mountains and seizes children that are bathing, killing them on the bank of the stream.

The *Magúdun*, who leave the mountains to come to town.

*Mamad-in*, a female spirit who, in order to be free from noise, lives in houses that are located between rocks on high mountains.

The *Bumlixi*, who live on opposite sides of mountains and cannot see each other.

*Bannáw*, a male spirit, who resides on level ground and was once flooded.

*Lib-úg*, who lives in deep holes that are situated in plains.

*Tulinán*, who lives in wells.

*A-néb*, who lives at the edge of rice fields.

*Malabádo*, who stays on roadsides at night and kills passers-by.

*Darinuwán*, who lives in old inhabited houses.

*Panaránān*, who lives near the hearth, where the *Piláy* spirits dwell.

*X*, who causes people to *maliyáð*, to fall backwards into a precipice.  
*Buriáy*, who cannot attack people that carry a branching stone, which is found on the seashore (a madrepora?).

*Saxáðaw*, a cruel spirit, who has two dogs: *Bulálaw* and *Buláwan*.

*Alimanáw*, who is visible occasionally. People who meet him are badly frightened, whether they see him or not, and feel their hair stand on end.

*X*, who causes people to become *ulliyán*, to wander back and forth, after they have lost their way (*nawagwág*).

*X*, who causes people to become *abbád*, to want to eat anything they see, even though they be already satiated.

*X*, who causes people to become *xallán*, to refuse to eat at the smallest chiding; he himself feeds them.

*Xilón*, formerly a hunter, whose wife ate only fish and ensnared birds. She refused to partake of any other fowl or of venison.

*Bisáyán*, a woman who was always happy, until one day she was badly frightened by a great noise and died.

*Alibón*, a woman who lived in a cave and was killed by a passing *Danág* spirit.

*Battán*, a male spirit. One day he went for a walk and was killed by other spirits, because he had no headax.

*Baróno*, a big spirit. One day he saw a small one and challenged him to a fight. The little spirit accepted, jumped on his head and cut a hole in it, so that *Baróno* died.

*Sibíl* (perhaps from the Spanish "guardia civil"), a soldier.

*Enoy* and *Balinawán*, who help people.

*Naglalasiyán*, a kind spirit.

*Rína*, whose shamans use the *rína* amulet, a common small flowerless herb.  
*Asáput*.

*Inláw* and the *Áwan*, to all of whom *inapúxān* is offered with the corresponding prayer (texts obtained from Baydan, a Tawit man):

*Iápugko idw inláw ta umadäyyóka.*

I offer betel to you, Inglaw, so that you go away.

*Iápugko kadaáyó wa áwan ta umadäyyóäyo.*

I offer betel to you, Awan, so that you go away.

*Anamkamlát* and *Bakbakkán*, to whom food is offered with the corresponding prayer (texts obtained from Yadan, a Nagbabalayan man):

*Ne kuwámo anamkamlát díka umad-adanní kadakamí.*

Here, this is yours, Angamkamlat, do not approach us.

*Ne kuwámo bakbakkán dínakamí paxal-alítan.*

Here, this is yours, Bakbakkan, do not make us move.

*Babanán*, *Ináto*, *Salamúsam*, *Tammán*, *Sinán*, *Alungagabi*, *Illáy*, *Kulít* and *Anká*, to all of whom sweets are offered with the corresponding prayer (the first five texts obtained from Yadan, a Nagbabalayan man, and the other four from Umila, an Abbil man):



*Ne kuwámo babanán umándakami ya tagtaxasinnán kiyá dan-*  
 Here, this is yours, Babangan, come to look after us at the ap-  
*danní xidam.*  
 proach of evening.

*Ne kuwámo ináto díka magpadát ki bató to de*  
 Here, this is yours, Ingato, do not cut (these ?) on a stone ; that is what  
*ipátäymi pagballími kadiddí.*  
 we put down to take the place of these.

*Ne kuwámo salamúsam dinakami id-iddaggán no awád*  
 Here, this is yours, Salamusam, do not wait upon us when there is  
*kapannán dáyá lanán.*  
 a place to which men go.

*Ne kuwámo wa tammán dinakami ilamlammán.*  
 Here, this is yours, Tammang, do not hide us.

*Ne kuwámo sinán dinakami as-asinán.*  
 Here, this is yours, Singan, do not put salt on us.

*Ne ma- uwámo alungagabi ta dinā- umán pagabgabiyan*  
 Here, this is yours, Alunggagabi, so that you do not come to darken

*baláy.*

my house (which would mean that a person had died there).

*(A)náwa illáy ta umánnā- pagasátān.*

Quiet, Illay, so that you come to make me lucky.

*Ne ma- uwámo kulít ta dinā- tagtagōnonán.*

Here, this is yours, Kulit, so that you do not feed me (wrong).

*Ne ma- uwámo anká ta dinaami umán ad-adanniyán.*

Here, this is yours, Angka, so that you do not come to approach us.

Here mention should be made of a cave in the *Banáwan* brook, where people see many jars that vanish at a second glance.

To the above may be added a few other beings that are not considered as spirits and sometimes even definitely said not to be *anito*, but whose behavior is entirely in accordance with that of a good many of them :

The *robárob*, a red crocodile that lives in the Apayaw river, according to Dangla informants. At Bayag, the *robárob* is said to live in the sea, to be black and to look like a large iron pot, with four short arms that enable it to catch people and swallow them. According to Tawit informants, it was a large edible fish that used to live in the river, but it is never seen any more.

The *asisít* insect, a small grasshopper with red eyes, that comes to people who call it by means of a small clicking sound of the tongue. Children, however, should refrain from doing so, because it might kill them by removing their *kaduduwá* (soul). That it comes at a person's call is a fact, as I have seen it happen more than once, but I have no experience of its disastrous effect on children.

The *limlimát* insect, a small green grasshopper that flies around the light in the evening. People catch it, burn its tail and drop it through the floor, lest they see a *balanóbán* (revivified corpse), if they happen to meet

it. Others give this name to a similar insect that is a little bigger than a locust, but whose wings are small.

The *malága* snake, whose hissing (*magririt*) frightens people who travel to Ilocos Norte, causing them to turn back.

The very big eel that lives in a large pool of the *Atatán* brook and causes earthquakes (*yagyág*), whenever it moves. When there is an earthquake and people say : "*Púílul*", it continues ; if they say : "*Ballán*", it stops.

A dog that lives in a big hole in the ground (*abbút*), near the river, just above *Tubúnan* (Abbil). People who hear it yelping and go to take a look, see nothing.

The *yanyán* insect, which is small and invisible, and announces the dry season by its loud sweet cry.

The *bibig* bird, with grey plumage, which causes rainfall to be heavy.

The *antásit*, a giant deer, that lives on Mt. *Sólo*, below Bolo. It sharpens its teeth on the stem either of the *kabokábol*, a common tree, or of the *anétān antásit* (literally : hone of the *antásit*), a small forest tree.

The *darammaxán* stars : they were men who stole, cooked and ate shrimps ; hence their red color. The *darammaxán* appear in the sky early in the evening and consist of several stars that are not clustered closely together.

---

# Neue Beiträge zur Kulturschichtung Brasiliens

Von JOSEF HAEKEL

(Schluß \*)

## III. Die Bororó

Dieses Steppenvolk im Mato Grosso zeigt mit den benachbarten Ge viele markante Übereinstimmungen, so daß engere Beziehungen zwischen den beiden Volksgruppen angenommen werden müssen. Bisher hatten die Bororó als selbständige Sprachgruppe gegolten<sup>28</sup>, neuerdings werden sie von LOUNSBURY der Ge-Sprachfamilie zugewiesen<sup>29</sup>, was gut mit dem ethnologischen Befund harmonisieren würde.

Mehr noch als bei den Ge ist die Wirtschaft der Bororó stark auf Jagd und Sammeln eingestellt. Die betont jägerische Haltung zeigt sich u. a. in den organisierten Jagdunternehmen und in der reichen Ausbildung von Jagdgesängen. Die Frage nach dem Alter und dem ursprünglichen Ausmaß des Bodenbaues bei den Bororó ist noch recht ungeklärt. Einige Gruppen üben überhaupt keine Bodenbestellung, bei anderen wieder ist der Feldbau (ausgenommen ganz rezente Fälle) nur wenig entwickelt<sup>30</sup>. LÉVI-STRAUSS vertritt die Auffassung, daß die Bororó früher richtige Bodenbauer waren und daß ihr heutiger Zustand eine Verarmung darstelle. Hiezu führt er einige Belege an: Nach FRIČ (1905) hätten die unberührten Bororó am Rio Vermelho viele sorgfältig bestellte Felder gehabt und auch ein eigenes Ernteritual durchgeführt (Segnen und Kosten des Maises durch den Mediziner, ähnlich wie es für die Jagdbeute gemacht wird). LÉVI-STRAUSS schreibt dazu: „It is very difficult to imagine that the Bororó, whose culture collapsed almost completely (except for one or two villages of the Rio Vermelho) between 1880 and 1910, would have taken the care and found the opportunity to elaborate a harvest ritual for a newly acquired agriculture, unless they possessed it previously.“<sup>31</sup> Hierbei muß aber betont werden, daß dieses Ernteritual nichts anderes darstellt als eine Übertragung der Konsekration der

---

\* Siehe *Anthropos* 47. 1952. pp. 963-991.

<sup>28</sup> A. MASON, *Handbook*, VI.

<sup>29</sup> G. MURDOCK, *Outline of South American Cultures*, p. 87.

<sup>30</sup> R. LOWIE, *Handbook*, I, p. 420.

<sup>31</sup> LÉVI-STRAUSS, *On Dual Organization*, p. 43.



Jagdbeute auf den Mais. Sicher können schon früher einige Bororó-Gruppen Bodenbau betrieben haben; das ändert aber nichts daran, daß bei ihnen das Schwergewicht auf dem Jägertum lag. Nach allem zu schließen, bildete der Bodenbau nur ein nebensächliches Element der Bororó-Kultur.

Mit der erschlossenen Grundschiene der Ge stimmen (neben der großen Bedeutung von Jagd und Sammelwirtschaft) vor allem noch folgende Elemente der Bororó-Kultur überein: Fehlen von Booten. — Fehlen des Hundes. — Fehlen der Weberei. — Rundstabbogen mit mehr ovalem Querschnitt (daneben aber auch plankonvexer Querschnitt). — Tangentiale Stegfiederung (wofür sekundär noch die radiale Nahtfiederung kam, die u. a. für die Stämme des benachbarten Xingú-Quellgebietes typisch ist). — Fehlen der Hängematte, dafür Schlafen auf Zweigen und Matten. — Organisierte Mannerschaft mit Club- und Junggesellenhaus.

Was die Wohnform der Bororó betrifft, so ist das viereckige Giebeldachhaus sicher eine späte Übernahme. Die viereckige Dachhütte (als Wohnung für die Regenzeit) findet sich auch bei den Timbira (die sie nur teilweise verwenden) und anderen Stämmen Ostbrasiens (Puri-Coroado etc.) sowie bei Tupi-Stämmen u. a. Inwieweit diese in Südamerika relativ weit verbreitete Wohnform letzten Endes auf Jägerkulturen zurückgeht, ist noch nicht ganz klar; es spricht aber manches für eine solche Zuordnung. Eine andere Hüttenform von Bororó, die Kegelhütte mit Zentralpfosten (für die Trockenzeit), findet sich merkwürdigerweise als Zeremonienhütte bei den Timbira (wo sie, wie bereits erwähnt, am Ende der Maskenumzüge errichtet wird); ferner bei den primitiven Caingang, zum Teil im Chaco und bei Jägerstämmen des oberen Orinoco-Rio Negro Gebietes. Es handelt sich hier sicher um ein Element einer Jägerschichte. Es ist möglich, daß die Bororó schon von jeher, je nach den Jahreszeiten, verschiedene Wohnformen aufwiesen.

Die Sitte, Tierfiguren und Jagdszenen in den Sand zu zeichnen, könnte als ein Ausdruck der Jägermentalität gewertet werden, doch finden wir Ähnliches auch bei agrarischen Stämmen des Xingú-Quellgebietes.

Wie viele andere südamerikanische Stämme, so verwenden auch die Bororó das Penisfutteral, verschnüren das Präputium oder klemmen das Glied in den Gürtel ein. Ob diese Elemente bereits in eine Jägerschichte gehören oder erst in Bodenbaukulturen aufkamen, läßt sich noch nicht entscheiden.

Unsicher ist es auch, ob die einfache Töpferei der Bororó ihnen schon früher eigen war oder auf spätere Anregungen von außen zurückgeht.

Sehr bezeichnend ist es, daß die Bororó trotz ihrer starken Jägertradition betontes „Mutterrecht“ aufweisen. Sie, sowie verschiedene Ge-Stämme, sind viel mehr „mutterrechtlich“ als die typischen amazonischen Pflanzerstämme der Aruak, Kariben und Tupi. So vertraten NIMUENDAJÚ und LOWIE die Meinung, daß „... the Bororó-Canella social system may be conceived as an independent local growth until specific evidence proves otherwise. If so, full-fledged matrilineal institutions are consistent with a hunting or at most an incipiently horticultural condition ...“<sup>32</sup> Es ist aber methodisch unstat-

<sup>32</sup> NIMUENDAJÚ and LOWIE, The Dual Organization of the Ramkókamekran, p. 580.

haft, für eine Kulturererscheinung, deren Beziehungen man noch nicht erkennen kann, gleich eine selbständige Entstehung zu postulieren. Solche Fragen können von einem engeren Gebiet aus nicht gelöst werden. Immerhin bleibt es ein Problem, warum gerade die jägerischen Bororó geneigt waren, der Frau eine relativ hohe soziale Stellung einzuräumen bzw. mutterrechtliche Züge zu übernehmen<sup>33</sup>.

Die Hauptzüge des „Mutterrechtes“ der Bororó sind im wesentlichen folgende: 1. Maternale Großfamilie in Gemeinschaftswohnung; die Frauen sind das Zentrum der Hausgemeinschaft. 2. Matrilokalität. 3. Betonte Stellung des Mutterbruders. 4. Werbung durch weibliche Verwandte des Mädchens, des Jungen oder durch das Mädchen selbst. 5. Matrilineale Vererbung der Clans und Dorfhälften. 6. Voreheliche Freiheit des Mädchens.

Bezüglich des letzten Punktes dürfte z. T. die Männerhausinstitution eine Rolle gespielt haben, die bei den Bororó andere Tendenzen zeigt als z. B. bei den Sherente. Das Streben der Männer, lange das Ledigsein zu genießen und dem Clubleben zu frönen, führte dazu, sich Mädchen als „Konkubinen“ in das Männerhaus zu holen. Weiter ist es bemerkenswert, daß von einem prä- oder postnuptialen Dienen des jungen Mannes nichts berichtet wird. Auch dies könnte auf die soziale Wirkung des Männerhauses zurückgehen.

In bezug auf die matrilokale Heiratswohnfolge wäre folgendes zu erwägen: Es hat den Anschein, als ob das fast ständige Wohnen der Junggesellen und Männer im Clubhaus und die späte Heirat der Männer (als extreme Ausformungen der organisierten Männerschaft) Matrilokalität und die Ausbildung einer mutterrechtlichen Großfamilie forciert haben könnte. Damit soll nicht behauptet werden, daß diese Erscheinungen das Mutterrecht bei den Bororó ausgelöst hätten. Es ist aber möglich, daß eine Männerhausinstitution bestimmter Prägung die Übernahme mutterrechtlicher Züge in einer ursprünglich männlich betonten Gesellschaft erleichtert hat. Doch ist es schwer zu sagen, ob die extreme Ausgestaltung des Männerhauses schon vor Übernahme mutterrechtlicher Elemente vor sich ging oder zum Teil erst eine Folge dieses Vorganges darstellt.

Wesentliche Übereinstimmungen mit der Ge-Kultur zeigen die Ringsiedlung und das Dualsystem der Bororó. Das Dorf, in dem die Hütten in konzentrischen Kreisen um den zentralen Platz mit dem Männerhaus in der Mitte angeordnet sind, zerfällt in exogame Hälften mit charakteristischen symbolischen Zuordnungen (Weltgegenden, mythisches Brüderpaar etc.), reziproken Funktionen und einstmals antagonistischem Charakter. Dazu kommen noch agamische Hälften, die die ersteren überschneiden („Oben-Unten“). Inwieweit in diesem Fall spätere Anregungen von außen vorliegen, oder ob an innere Entwicklungsprozesse zu denken ist (ähnlich wie bei den Ge), kann jetzt nicht erörtert werden<sup>34</sup>. Nun ist es für die Beurteilung des Sozialsystems der Bororó sehr wesentlich, daß auf die exogamen Hälften im Dorfkreis sym-

<sup>33</sup> Ein ähnliches Problem besteht bei den ebenfalls jägerkulturellen Yaruro in den Llanos von Venezuela.

<sup>34</sup> Vgl. J. HAEKEL, Zweiklassensystem, Männerhaus und Totemismus in Südamerika; R. LOWIE, Handbook, V, p. 333; LÉVI-STRAUSS, On Dual Organization.

bolisch lokalisierte Clans aufgeteilt sind, die mit Tieren und Pflanzen verbunden erscheinen und mit den Hälften eine eng verflochtene Funktionseinheit darstellen. Die formale und symbolische Ausgestaltung der Clans ist sehr weit vorangetrieben, ganz im Sinne der Vorliebe einer organisierten Männerschaft, mit sozialen Gruppen zu experimentieren und bestimmte Züge einseitig zu spezialisieren. Da die Bororó richtige Altersklassen und Gesellschaften (im Gegensatz zu den Ge) nicht besitzen, scheint der Schwerpunkt der Spezialisierungstendenz vor allem auf die Clans verlegt worden zu sein. Mit den Clans ist ein ganzes System von Vorrechten, nämlich Personennamen, Gesänge, Tänze, Symbole und Embleme, Techniken und Ziermuster (in der Bemalung und Federverzierung von Bogen, Pfeilen, Lippenpflöcken, Penisfutteralen etc.), verbunden, wobei zwischen „reichen“ und „armen“ Clans unterschieden wird. Die Clans stehen auch miteinander in bestimmten Heiratsbeziehungen. Die Ausgestaltung des sozialen Lebens nahm bei den Bororó zum Teil eine ganz andere Richtung als bei den Ge, obwohl beide auf einer ähnlichen Grundlage beruhen und auch an einem ursprünglichen Zusammenhang ihres Dualsystems (mit Clans bzw. Untergruppen) wohl nicht gezweifelt werden kann.

Damit kommen wir zur Frage des Totemismus. Die mit den Clans der Bororó verbundenen Tiere und Pflanzen werden in bestimmte Assoziationen gebracht. Ein Clan kann somit mehrere „Totems“ aufweisen. Diese werden aber nicht tabuiert; man glaubt auch nicht an eine Abkunft von ihnen; ebensowenig steht man in einem Respektsverhältnis oder einer mystischen Beziehung zu ihnen. Die Tiere und Pflanzen der Clans scheinen vor allem nur in den Namen der Gruppen und in den Mythen auf. LÉVI-STRAUSS lehnt es daher ab<sup>35</sup>, bei den Bororó von Totemismus zu sprechen, und LOWIE stellt jedenfalls das Vorhandensein von „classical totemism“ in Abrede<sup>36</sup>. Nun ist aber folgendes festzuhalten: Die in den Clans aufscheinenden Tiere (und Pflanzen) spielen in den Clanmythen in Verbindung mit dem Clanhelden oder Clanvorfahren eine Rolle. Dieser hatte mit dem Haupttier des betreffenden Clans (und anderen Tieren und Naturobjekten, die in der Symbolreihe der Clans aufscheinen) bestimmte Erlebnisse; das Tier gab ihm auch die Personennamen der Clans, er empfing Offenbarungen von einem Geist in Tier- oder Pflanzengestalt; oder die Tiere sind reinkarnierte Totenseelen, die die Clanvorfahren „an sich nahmen“. Man gewinnt den Eindruck, als ob die Clanembleme von einem legendären Vorfahren der Gruppe als Individualtotems erworben wurden. Man könnte daher meinen, daß dem schwach ausgebildeten „Gruppentotemismus“ der Bororó ein älterer Individualtotemismus zugrunde läge. Vielleicht verband sich damit noch die Vorstellung von der Verwandlung der Totenseele in ein Tier oder Naturobjekt. Unabhängig vom Clansystem besitzen die Bororó den Glauben an eine Verwandlung der Verstorbenen in rote Araras. Diese Vögel werden gezähmt gehalten und im Gegensatz zu den „Totems“ tabuiert. Es wäre aber unmethodisch, die Clans der

<sup>35</sup> LÉVI-STRAUSS, Contributions ..., p. 298.

<sup>36</sup> Handbook, V, p. 330.



Bororó mit ihrem geringen weltanschaulichen Gehalt lokal erklären zu wollen. Um zu einer Aufhellung dieser Angelegenheit zu kommen, müssen schon die Fälle eines größeren Gebietes vergleichend herangezogen werden.

Es hat aber jedenfalls den Anschein, als ob das exogame Dualsystem der Bororó mit den auf es aufgeteilten Clans schon von Haus aus eine Einheit gebildet hätte. Ein weiterer Vergleich wird diese Annahme in manchem stützen. Das Sozialsystem der Bororó wirft nun aber auch auf die Beurteilung der Halbierungssysteme der Ge mit ihren Untergruppen ein neues Licht. Die vorhin vertretene Ansicht, daß ihnen ursprünglich, d. h. vor der hypertrophen Spezialisierung, ein kombiniertes Dual- und Clansystem eigen gewesen sein könnte, gewinnt jetzt eine Stütze. Da dieses System bei den Bororó im Verhältnis zu dem der Ge hinsichtlich der Clans eine viel klarere Ausbildung zeigt, wäre man zur Annahme geneigt, daß die Bororó es an die Ge übertragen hätten. Das muß aber nicht der Fall gewesen sein. Das Verwandtschaftssystem der Bororó (im wesentlichen nach dem Generationsprinzip gestaltet) steht viel weniger mit einer Dualorganisation in Einklang als die Verwandtschaftstermini der Ge-Stämme bzw. der Timbira und Sherente, die mehr mit einem Halbierungssystem harmonieren<sup>37</sup>. Da bei den Bororó offensichtlich verschiedene Umstände wegfielen, die bei den Ge zu einer zum Teil weitgehenden Veränderung ehemaliger Clans führten, konnten jene das Clansystem in einem Zustand bewahrt haben, wie es einst vielleicht ähnlich auch bei den Ge vor ihrer Spezialisierung bestand. Als vorläufige Arbeitshypothese kann man demnach annehmen, daß die Bororó in zurückliegender Zeit ihr Dual- und Clansystem, zusammen mit der damit funktionell verbundenen Kreissiedlung, von den Vorfahren der Ge erhielten, als die weitgehende Differenzierung bei beiden Volksgruppen noch nicht erfolgt war. Wahrscheinlich kam auch die Anregung zur Bildung von matrilocalen Großfamilien bzw. der mutterrechtlichen Erscheinungen bei den Bororó von den Ge, ob mit oder getrennt von dem Dualsystem, bleibe vorderhand dahingestellt.

Es scheint mir jetzt am Platz, in großen Zügen der Verbreitung von Dualsystemen und „totemistischen“ Gruppen im tropischen Südamerika nachzugehen, um die Erscheinungen bei den Bororó und Ge besser beurteilen zu können. Da finden wir zunächst eine Reihe von Tupi-Stämmen, zum Teil in Nachbarschaft von Ge-Stämmen, die — nach allem zu schließen — sich über ältere Völkerssubstrate gelagert hatten.

Cavahib (oberer Rio Machado, Zentral-Brasilien): Patrilineale Gruppen (Clans?) mit Tier- und Pflanzennamen, keine Tabus, patrilineale exogame Hälften.

Maué (östlich des unteren Tapajoz): Patrilineale Gruppen (Clans?) mit Tier- und Pflanzennamen; Glaube an Abkunft von den „Totems“.

Mundurukú (Tapajoz-Gebiet): Patrilineale, exogame Hälften („Rot-Weiß“), untergeteilt in patrilineale Clans, die in verwandtschaftlicher Beziehung zu Tieren und Pflanzen stehen und durch bestimmte Heiratsregelungen

<sup>37</sup> NIMUENDAJÚ and LOWIE, *The Dual Organization of the Ramkókamekran*, pp. 574 ff.



Fig. 1. Verbreitung von Dualsystem und „Totemgruppen“.

verbunden sind. Keine Tabus. Die Urväter der beiden Hälften und der Clans waren zuerst Menschen, die sich dann in Tiere, Pflanzen und Gestirne verwandelten, als welche sie weiterleben. Die Urväter der roten Hälfte stammen von der Sonne ab, die der weißen Hälfte vom Mond. Mit diesen Clans sind kultisch heilige Trompeten verbunden. Im Männerhaus, das in der Mitte der Rundsiedlung steht, schlafen die Männer streng getrennt nach Hälften und Clans, deren Platz durch farbige Wappenzeichen an Pfählen gekennzeichnet ist.

Parintintin (mittlerer Tapajoz bis zum Madeira): Patrilineale exogame Hälften mit Tiernamen.

Tapirapé (westlich der Insel Bananal bzw. des mittleren Araguaya): Zwei Hälften der Männerschaft, darauf aufgeteilt je drei Altersklassen mit Vogelnamen. Ferner bestehen acht Festgruppen mit patrilinealer Deszendenz für Männer, mit matrilinealer Deszendenz für Frauen. Sie sind benannt nach den Ahnen der ursprünglichen acht Familien. Sind am Dorfplatz lokalisiert. Rundsiedlung mit Männerhaus in der Mitte. (Hier liegt eine klare Entlehnung von den Ge vor. Es ist bezeichnend, daß die Festgruppen noch deutlich Anklänge an ehemalige Sippen zeigen.)

Tembé (Maranhao): Patrilineale Hälften (früher; nach SNETHLAGE.)

Es ist recht wahrscheinlich, daß die in die Gegenden zwischen Madeira und Xingú eingewanderten Tupi-Stämme die in Frage stehenden sozialen Gruppen von einer Vorbevölkerung übernommen haben. Den Tupi waren Dualorganisation und „totemistische“ Clans von Haus aus fremd. Die von den übrigen Tupi sprachlich abweichenden Maué und Mundurukú lassen auch in dieser Hinsicht die fremde Unterschichte deutlich erkennen.

Karajá (Araguaya) : Patrilineale Hälften (anscheinend von geringer Bedeutung).

Paumarí (Aruak), Culino (Aruak) und einige Pano-sprechende Stämme (Juruá-Purús-Gebiet) : Nach Tieren benannte Gruppen.

Stämme am rechten Ufer des Rio Guaporé :

Macurap (Tupi) : Exogame patrilineale (früher matrilineale) Gruppen oder Clans mit Tiernamen ohne Tabus.

Yabuti (angeblich mit den Ge verwandt) : Exogame patrilineale Gruppen mit Tiernamen.

Arua (Tupi) : Exogame matrilineale Gruppen mit Tiernamen.

Kepekiriat (Tupi ?) : Hälften mit zeremoniellen Funktionen.

Pano-Stämme im Ucayali-Stromgebiet :

Setebo : „Sippen“ mit Tiernamen.

Kaschibo : Autonome Gruppen, nicht exogam, benannt nach Tieren, weniger nach Pflanzen und Himmelskörpern. Speiseverbot für diese Tiere, da man von ihnen abstammen glaubt (nach G. TESSMANN).

Tucuna (oberer Amazonas ; isolierte Sprache) : Streng exogame unbekannte, patrilineale Hälften, die in patrilineale, nicht lokalisierte Clans unterteilt sind ; mit Baumnamen in der einen Hälfte, mit Vogel- und einigen anderen Tiernamen in der anderen. Die Personennamen beziehen sich in vager Form auf die Embleme der Clans.

Juri (Aruak ; nördlich der Tucuna) : Familien oder „Unterstämme“ mit Namen nach Tieren, Pflanzen oder anderen Naturdingen (nach SPIX und MARTIUS).

Yagua (isolierte Sprache ; westlich der Tucuna) : Patrilineale, exogame, autonome Großfamilien mit Tendenz zu Clans in Großhaus, benannt meist nach Tieren, weniger nach Pflanzen, ohne Tabus. Benennen des Individuums nach Tieren, die sich aber meist nicht auf den Clannamen beziehen (individual-totemistische Anklänge ?).

Witoto (mit den Tupi-Sprachen anscheinend verwandt) und verwandte Stämme im Yapurá-Gebiet : Patrilineale, exogame, autonome Gruppen mit Tendenz zu Clans, meist in Großhaus lokalisiert, benannt nach Tieren oder Pflanzen. Diese Gruppennamen beziehen sich in mythischer Weise meist auch auf den Stammvater der Gruppe. Die Personennamen sind davon fast immer unabhängig.

Cubeo (Kobéua ; Tukano ; Uaupés-Caquetá-Gebiet in Ost-Columbien und Nordwestbrasilien). Nach neuen Forschungen von GOLDMAN ergibt sich : 1. Patrilineale, lokalisierte, clanähnliche Gruppen in einem oder in mehreren Kommunalhäusern. 2. Gruppierung der Clans in drei exogame unbenannte



Phratrien (ehemalige Hälften?). 3. Benennen der Clans vorwiegend nach Tieren. 4. Nach den Ursprungsmythen der Phratrien kamen die Ahnen an drei Plätzen in Gestalt von Riesenschlangen aus einem Fluß; ihre Nachkommen sind die heutigen Clans. Der erste Ahnherr benannte alle Clans seiner Phratric. 5. Heilige Musikinstrumente in jedem Clan mit Namen eines Clanvorfahren. 6. Rezitationsgesänge, Ursprungslegenden, Trauerriten und Maskentänze, den Phratrien gehörend. 7. Personennamen in den Clans nach Tieren, für die Tabus bestehen. Hier liegen meines Erachtens vielleicht Anzeichen von Individualtotemismus vor.

Jägerstämme in den Llanos von Columbien und Venezuela:

Yaruro (isoliertsprachig): matrilineale, exogame Hälften mit Tierverbindungen (Jaguar-Schlange). Dazu schreibt P. KIRCHHOFF<sup>38</sup>: „The discovery of matrilineal moieties by Petrucci is of great theoretical significance.“

Guahibo (isoliertsprachig): Nach WALDE-WALDEGG angeblich exogame „Totemclans“, nach KIRCHHOFF<sup>39</sup> matrilineale Hälften („the best explanation of their presence among the primitive Yaruro, Guahibo, or Chiricoa is that they are hold-overs from earlier contacts with western cultures, probably Chibchan Tribes. These relationships were later obscured with an Amazonian type of culture“).

Achagua und Sáliva (Llanos am Meta, Venezuela; Aruak): Patrilineale Clans, anscheinend nicht lokalisiert, meist mit Tierverbindungen. („The pattern may have resembled that of the Tucanoan tribes to the south.“<sup>40</sup>)

Goajiro (Aruak, Halbinsel Goajiro, Columbien): Matrilineale Clans, symbolisch mit Tieren verbunden, zum Teil nicht lokalisiert, gruppiert in Art von Phratrien.

Lokono (Küsten von Aruak, Guayana): Matrilineale Clans, nicht lokalisiert, mit Tier- und Pflanzennamen; Glaube an eine Abstammung von diesen Wesen (nach IM THURN; bei FRAZER, Totemism and Exogamy III).

Palikur (Aruak, östliches Guayana): Patrilineale, streng exogame Clans, früher anscheinend lokalisiert, verbunden vor allem mit Tieren, von denen sie glauben abstammen. Gruppierung der Bestattungsplätze der Clans auf zwei Friedhöfen (anscheinend Spuren eines ehemaligen Dualsystems).

Tereno (südlichster Aruakstamm, im Chaco von Paraguay): Endogame, antagonistische, zeremonielle Dorfhälften („sanfte“ und „wilde“ Leute), keine Clans.

In Anbetracht der lückenhaften ethnographischen Kenntnisse weiter Gebiete Südamerikas ist es immerhin möglich, daß vielleicht noch mehr Stämme Dualsysteme und „totemistische“ Gruppen aufweisen. Ob nun beide Sozialformen ursprünglich miteinander vergesellschaftet waren oder da und dort erst sekundär zusammentrafen, läßt sich heute noch nicht eindeutig entscheiden. Wenn man aber die relativ geschlossene Verbreitung beider Sozial-

<sup>38</sup> Handbook, IV, p. 461.

<sup>39</sup> a. a. O., p. 456.

<sup>40</sup> HERNANDEZ DE ALBA, Handbook, IV, p. 404.

einheiten (vom nordwestlichen Südamerika quer über das westliche Amazonien nach Ostbrasilien) sowie deren innere Verwandtschaft in Betracht zieht, so könnte man mit mancherlei Berechtigung annehmen, daß im tropischen Südamerika beide Erscheinungen doch ursprünglich miteinander verbunden waren. Das teilweise selbständige Auftreten von totemclanähnlichen Gruppen und Hälften kann zum Teil in der Art der Übertragung und in der Aufnahmebereitschaft der betreffenden Stämme liegen. Die Frage nach Beziehungen dieses Sozialkomplexes zum Andengebiet (wo ja auch Dualsysteme vorliegen) muß weiteren Untersuchungen vorbehalten bleiben.

Was nun nochmals die Sozialorganisation der Ge und Bororó betrifft, so können wir jetzt ihre Stellung im tropischen Südamerika besser beurteilen. Nach der Verbreitung der Dualsysteme und naturbezogenen Gruppen zu schließen, wäre man zur Annahme geneigt, daß dieser Komplex von Westen her bei den Ge Eingang gefunden hätte, vielleicht mit patrilinealer Deszendenz der Gruppen. Diese ist ja, soweit wir sehen, im tropischen Südamerika in den meisten Fällen mit Hälften und Gruppen verbunden. Allerdings wissen wir nicht, ob dies immer der ursprüngliche Zustand ist. Bei den Ge-Stämmen der Timbira und Kayapó sowie bei den Bororó führte dann wohl die formal hohe Stellung der Frau zu einer Änderung der Deszendenz von einer patrilinealen in eine matrilineale. Anzeichen für eine Übertragung der in Frage stehenden Systeme durch weitreichende Wanderungen sind derzeit nicht immer festzustellen. Man hat eher den Eindruck, als ob es sich in vielen Fällen um Kontaktübertragung gehandelt habe. Es ist möglich, daß die Hälften und „totemistischen“ Gruppen einer relativ alten, aber bereits agrarischen Grundschichte zugehören, die einst weite Gebiete Brasiliens und des nordwestlichen Südamerika eingenommen hat. An dieser scheinen dann die Ge sowie Tupi, Aruak, Tukano u. a. partizipiert zu haben. Die schon vorhin geäußerte Auffassung, daß bei den Ge einst nicht nur ein Dualsystem, sondern auch Gruppen mit „totemistischen“ Zügen (auf die Hälften aufgeteilt) vorhanden waren, welche dann im Zuge des Spezialisierungsprozesses bei diesen Stämmen weitgehend umgeformt wurden, erfährt nach der angeführten Übersicht jedenfalls eine Stütze.

R. LOWIE hat noch im „Handbook of South American Indians“<sup>41</sup> die Möglichkeit erwogen, ob die Dualsysteme der Ostbrasilianer (Ge, Bororó) nicht doch eine selbständige Bildung sein könnten. Er bezieht sich auf die Hypothese von einer Herkunft der Hälften aus dem Andengebiet<sup>42</sup> und auf die reiche Ausgestaltung derselben als Eigenleistung der Ge. „If . . . the Brazilians independently added this rich content to the fleshless Andean skeleton, it is difficult to see why they could not have evolved the meagre idea of two antithetical social units without extraneous assistance.“ Wenn wir aber das Dualsystem der Ge und Bororó im Rahmen des übrigen tropischen Südamerika betrachten, so erscheint es recht unwahrscheinlich, in ihm eine selbständige „Erfindung“ sehen zu wollen. Warum haben dann die vielen anderen Stämme

<sup>41</sup> Vol. V, p. 334.

<sup>42</sup> Vgl. J. HAEKEL, Zweiklassen, Männerhaus und Totemismus in Südamerika.

kein solches System entwickelt, wenn die „meagre idea of two antithetical social units“ so ohne weiteres entstehen könnte? Daß sich Gruppen mit Tier- und Pflanzennamen und „totemistischen“ Zügen da und dort auch selbständig herausbildeten, wäre möglich; doch deutet die charakteristische Verbreitung dieser Gruppen im tropischen Südamerika, wie bei den Dualsystemen, doch mehr auf einen gemeinsamen Ausgangspunkt bzw. auf eine gemeinsame Grundschichte. Eine bessere Kenntnis südamerikanischer Stämme bzw. des inneren Gefüges sowie der Funktionen ihrer Kultur könnte uns aber zu einer anderen Auffassung bringen.

Über die Beurteilung der isolierten Fälle eines Clan- bzw. Dualsystems seien noch einige Bemerkungen angefügt. Man ersieht daraus, wie schwer es oft im einzelnen ist, über die Herkunft sozialer Gruppen etwas Konkretes auszusagen. Über die Clans der Palikur mit ihrem totemistischen Gepräge äußerte sich bereits LOWIE wie folgt: „... the Palicur may either have evolved their clans independently; or borrowed them from a patrilineal center; or may have evolved or borrowed a matrilineal system that was subsequently superseded through evolution or diffusion, by a patrilineal one. Corresponding conjectures can be framed for the Locono and Goajiro. But whatever actually happened, it is obvious that the sequence of events has not been the same in all three instances.“<sup>43</sup> Die Palikur wohnen, abseits von dem Hauptverbreitungsgebiet des in Frage stehenden Sozialkomplexes, im nordöstlichen Teil von Brasilianisch-Guayana gegen Französisch-Guayana (besonders am Rio Arucaú). Wie NIMUENDAJÚ ausgeführt hat, kamen sie nach ihrer Tradition aus dem Südosten. Nach Berichten aus den Jahren 1500 bis 1515 wohnten sie tatsächlich im Süden ihres heutigen Wohngebietes, nämlich nördlich des Mündungstrichters des Amazonas. So wäre es vielleicht möglich, daß sie ihr Clansystem und die verblaßten Hälften (duale Gruppierung der Urnenfriedhöfe) auf Grund von Anregungen aus Gegenden im Süden des Amazonas, also vielleicht von Ge-Stämmen, ausbildeten. Auffallend ist die hohe Stellung der Frau bei den sonst patrilinealen Palikur, wie sie meines Wissens sonst nicht für Guayana typisch ist. Die Frau befiehlt dem Mann, sie führt das Regiment, die Mädchen genießen vor der Ehe große Freiheit, bei der Werbung ergreift die Frau die Initiative, Scheidung geht von der Frau aus, die Heirat ist zuerst matriloal, dann erfolgt die Gründung eines eigenen Haushaltes (novo- oder neolokal). In verschiedenen dieser Züge werden wir an die Verhältnisse bei den Ge und Bororó erinnert. Das Sozialsystem der Palikur ist eng mit der Bestattungsform verbunden. Es handelt sich um sekundäre Urnenbestattung, die ein Zentrum im südöstlichen Brasilianisch-Guayana (auch prähistorisch) und diesem gegenüber in der prähistorischen Kultur auf der Insel Marajó im Amazonasdelta hat. Andererseits findet sich diese Bestattungssitte auch weiter westlich, wie bei den karibischen Rucuyenne in Guayana, prähistorisch am Orinoco, bei den alten Ature (Aruak) ebendort, in der Gegend des Valencia-Sees in Venezuela, bei den Goajiro und im Uaupés-Gebiet. Wie bei den Palikur, werden im Westen zum Teil auch Urnenfriedhöfe angelegt

<sup>43</sup> Handbook, V, p. 331.



(z. B. Goajiro) <sup>44</sup>. Wenn also in dieser Beziehung eine westliche Herkunft der Palikur möglich wäre, so könnte ihr Clansystem mit mancherlei Berechtigung ebenso gut mit dem der aruakischen Lokono und Goajiro zusammenhängen. Weiterhin könnten dann auch Verbindungen mit den matrilinealen Dualsystemen und den „Totemclans“ bei den Stämmen in Venezuela bzw. Nordwest-Brasilien bestanden haben. Wir sind jedenfalls noch weit davon entfernt, in diesem wie in anderen Fällen die Herkunft der in Frage stehenden Sozialsysteme entsprechend zu deuten.

Was die Dualorganisation der aruakischen Tereno im Chaco betrifft, so bestehen auch hier für deren Herleitung verschiedene Möglichkeiten: Die Tereno erhielten das System bei ihrer Südwanderung durch Brasilien (vielleicht durch Anregungen von Seiten der Ge oder Bororó); sie brachten es bereits vom Nordwesten Südamerikas mit; oder sie bildeten es im Chaco in Anlehnung an dualistische und antagonistische Tendenzen (zwischen Männern und Frauen) einer älteren Form von Maskentänzen aus, wie sie sich im südlichen Südamerika (Chamacoco und andere Chaco-Stämme, Selknam auf Feuerland) finden, und mit denen sich das vom Norden mitgebrachte Maskenwesen der Aruakstämme verband <sup>45</sup>.

Auf eine Frage ist schließlich noch zurückzukommen: Dürfen wir nun bei den mit Tieren und Pflanzen verbundenen Gruppen, wie wir sie vorfanden, in jedem Fall von Totemismus oder totemistischen Spuren sprechen? Dazu äußerte sich bereits R. LOWIE <sup>46</sup>: „Totemism in the full sense of the word does not seem established. Although many moieties and clans bear animal names, such appellations are frequently given likewise to whole tribes, to men's organizations, and hordes.“ „Considering, moreover, that individuals of various tribes were called Frog, Carrion Vulture, Wasp, Heron . . . the use of similar designations for clans or moieties is not surprising, merely revealing a popular naming scheme.“ Daß wir in Südamerika die „totemistischen“ Züge durchwegs in schwacher Ausprägung finden, kann zum Teil auf unserer geringen Kenntnis der betreffenden Stämme beruhen; es könnte aber auch sein, daß früher „Gruppentotemismus“ in verschiedenen Gebieten stärker ausgebildet war und später in Verfall geriet. In verschiedenen Fällen ist der Zweifel an dem Vorhandensein von echtem Totemismus berechtigt. In anderen Fällen wieder treten totemistische Merkmale klarer zutage. Wenn wir aber eine ursprüngliche Einheit aller dieser Gruppen für das tropische Südamerika annehmen, wofür jedenfalls manches spricht, dann würden durch die eindeutigeren Fälle die mehr zweifelhaften dahin interpretiert werden, daß auch diese einst Totemgruppen gewesen sein könnten. Eine bessere Sicht ist nur durch neues Material möglich. Allerdings wird solches von verschiedenen Stämmen nicht mehr beizubringen sein. Die Totemgruppen (oder ähnliche Bildungen) zeigen einen durchwegs formalen, erstarrten Charakter; die weltanschauliche

<sup>44</sup> Nach C. NIMUENDAJÚ erinnern die Graburnen des Uaupés-Gebietes in Nordwest-Brasilien stark an die Palikur. Sie sind den Aruak dieser Gegend zuzuschreiben (Streifzüge in Amazonien, p. 96 f.).

<sup>45</sup> Vgl. dazu: J. HAEKEL, Jugendweihe und Männerfest auf Feuerland.

<sup>46</sup> Handbook, V, p. 329.

Note fehlt oder tritt sehr zurück. Totemistische Züge sind am meisten noch bei den Maué, Mundurukú, Kaschibo, Bororó und Palikur wahrzunehmen. Das Fehlen von Totemtabus muß nicht immer auf Verfall des Totemismus beruhen. Totemismus kann sich in verschiedener Weise realisieren. Eine zu enge Umschreibung desselben ist der Erforschung des Phänomens nur hinderlich<sup>47</sup>. Es ist möglich, daß die „totemistischen“ lokalisierten Großfamilien und Lineages (Cubeo, Witoto etc.) der ursprünglichen Form des Gruppentotemismus näher stehen als die nicht lokalisierten Clans, die vielfach den Eindruck sekundärer Ausweitungen erwecken. Individualtotemistische Anklänge konnten in einigen Fällen festgestellt werden.

Wie schon erwähnt, spricht also manches dafür, daß die Dualsysteme und Totemgruppen im tropischen Tiefland von Südamerika einer relativ alten, aber bereits agrarischen Grundschichte zugehörten. Welche Kulturelemente sonst diesem erschlossenen Komplex zuzuschreiben wären, d. h. mit welchen Elementen die Dual- und Totemgruppen ursprünglich vergesellschaftet waren, ist derzeit noch nicht zu erkennen. Eine Prüfung der in Betracht kommenden Stämme auf ihren allgemeinen Kulturbesitz ergab mir kaum nennenswerte Anhaltspunkte für eine Verbindung der Hälften und Totemgruppen mit charakteristischen Kulturzügen im Sinne eines Quantitätskriteriums. Im Uaupés-Caquetá-Gebiet, bei den Witoto und verwandten Stämmen im Yapurá-Gebiet, bei den Tucuna und zum Teil bei den benachbarten Yagua erscheinen mit dem Sozialsystem äußerlich vergesellschaftet große ovale Walmdachhäuser (halbrunder Anbau an den beiden Schmalseiten eines Viereckshauses) mit Tanzboden im Mittelteil für die Feste und ein Komplex von Kultfesten mit bestimmten Masken und heiligen Musikinstrumenten. Bezeichnend ist ferner die Verbindung mythischer Ahnen und heiliger Musikinstrumente mit den Totemgruppen bei den Cubeo und den Mundurukú. Eine auffallende Übereinstimmung in einem ganz singulären Zug findet sich zwischen den Witoto und den Apinayé: Das bereits vor der Pubertät verheiratete Mädchen verbringt ihre Klausur bei der ersten Menstruation zusammen mit ihrem Gatten. Zu erwähnen sind auch die merkwürdigen Übereinstimmungen in einzelnen Zügen zwischen der Jugendweihe der Tucuna und Ge (worauf bereits hingewiesen wurde). Ob wir in all diesen Fällen Indizien für das einstige Vorhandensein eines geschlossenen Kulturkomplexes erblicken dürfen, dem auch die Dual- und Totemgruppen angehört haben, ist noch recht unsicher, wenn nicht höchst zweifelhaft. Diese heute vielfach mit Hälften und Gruppen vergesellschafteten Elemente können erst sekundär zusammengetroffen sein, wobei nicht geleugnet werden soll, daß sie sich teilweise gemeinsam in begrenztem Ausmaße verbreitet haben könnten. Die Frage also, mit welchen Kulturelementen Gruppentotemismus und Dualsysteme im tropischen Südamerika einst verbunden waren, im Sinne eines geschlossenen Kulturkomplexes („Kulturkreises“), kann derzeit nicht beantwortet werden.

LÉVI-STRAUSS will die Dualsysteme zu einer „Mittelkultur“ (middle

<sup>47</sup> Über Begriff und Einteilung des Totemismus vgl. J. HAEKEL, Der heutige Stand des Totemismusproblems. Mitteil. d. Anthropol. Gesellschaft, Wien 1952.

level) in Beziehung setzen, einer agrarischen Schichte, die zwischen die andine Hochkultur und die Kulturen der Jäger und Sammler zu stellen wäre<sup>48</sup>, — ein etwas zu einfacher Erklärungsversuch. Das eine scheint jedenfalls festzustehen, daß als ursprüngliche Träger der Dualorganisation und der Totengruppen die expansiven Völkerschaften der Aruak, Kariben und Tupi-Guarani von Haus aus nicht in Betracht kommen. Es ist aber möglich, daß zum Teil die Vorfahren der historischen Tucano, Witoto (und Verwandte), Tucuna, Yagua und die Unterschichte der Tupi-sprechenden Stämme der Mundurukú, Maué, Parintintin etc. mit den ursprünglichen Trägern dieser Sozialsysteme zusammenhängen, und daß auch die Vorfahren der Ge mit dieser Schichte in irgendeinem Zusammenhang gestanden haben.

Ein besonderes Interesse kommt bei den Bororó ferner der Knabenweihe zu, die mit Bestattung, Totenfeier und der Männerhausinstitution einen Komplex, eine Funktionseinheit, darstellt. Es liegen meines Wissens keine Nachrichten vor, daß die Initiation der Bororó auch außerhalb der Bestattungsfeierlichkeiten abgehalten wurde. Es sei gleich eingangs betont, daß diese merkwürdige Kombination sicher eine sekundäre Angelegenheit darstellt, ein weiteres Beispiel für eigenwillige Spezialisierungen und Assoziationen.

Die Hauptzüge dieses Komplexes sind im wesentlichen folgende: 1. Verbringen der Leiche ins Männerhaus. 2. Beisetzen des Toten in einem Grab, meist in der Nähe des Männerhauses. 3. Ideologische Gleichsetzung der Männer mit den Toten (für beide besteht der Terminus *aroe*). 4. Jagd zu Ehren des Toten. Das erlegte Wild soll den Toten rächen. 5. Wichtige Rolle des hiefür bestimmten Jägers. Er stellt den Toten dar, was noch dadurch unterstrichen wird, daß er den Namen des Toten trägt; auch überreicht ihm ein Trauernder der entgegengesetzten Dorf-Hälfte Haare, die er sich ausgerissen hatte, und eine Kürbistrompete; beides repräsentiert wiederum den Verstorbenen. 6. Exhumieren der Gebeine. Die Ausschmückung der Knochen durch Bemalen und Bekleben mit Federn mit den Clanmustern, besonders des Schädels, stellt einen Höhepunkt der Totenfeier dar. 7. Darstellen eines mythischen Helden durch junge Männer, dabei Tanz mit großen, scheibenförmigen Bündeln aus Palmblättern auf dem Kopf (*marrido*). 8. Imitieren des Toten durch den Jäger in Blätterverkleidung. Davon werden Frauen und Kinder ferngehalten. Er tanzt mit den Männern, die Federschmuck tragen und den Körper mit Federn beklebt haben. Dabei Verbrennen des Eigentums des Toten. 9. Knabeninitiation: a) Fasten der Knaben im Walde als Vorbereitung; b) Einanderzuwerfen der Kandidaten durch zwei Gruppen von Männern; c) Anlegen des Penisfutterals der Knaben; dabei sind Pate, Mutter und Verwandte anwesend, die weinen; d) Wachhalten der Knaben; e) Darstellen eines mythischen Flußungeheuers durch junge Männer, die mit Lehm bestrichen sind. Sie belästigen den Jäger (Toten), erschrecken die Kandidaten und bewerfen sie mit Schlamm; f) den Kandidaten werden die Schwirrhölzer gezeigt; das Schwirrholz stellt ein mythisches Tier dar; es trägt denselben Namen wie das Flußungeheuer und wird zu verschiedenen

<sup>48</sup> On Dual Organization, p. 46.



Handlungen der Totenfeier geschwungen, anscheinend um die Wiederkehr der Totenseele abzuwehren; es wird vor den Frauen strikte verborgen, sie dürfen es unter Todesgefahr nicht sehen; bei Ertönen der Schwirrhölzer verbergen sie sich. 10. Herbeirufen der Verstorbenen: Sie werden durch Männer (anscheinend in Blätterverkleidung) dargestellt und im Männerhaus bewirtet. Blasen einer Trompete mit Bambusresonator, lange Totengesänge der Männer im Clubhaus. 11. Bestatten der geschmückten, in einen Korb gepackten Totenknochen, vielfach im Fluß. 12. Grundgedanke des Totenfestes: Den Toten zu befrieden und seine Rückkehr zu verhindern.

Eine Gegenüberstellung von Hauptzügen der Knabenweihe der Bororó und Ge zeigt deutlich, daß es sich trotz verschiedener Gemeinsamkeiten im Grunde doch um eigene Initiationsformen handelt:

Bororó:	Ge:
Klausur anscheinend kurz.	Lange Klausur der Kandidaten.
Vorheriger Aufenthalt der Knaben im Walde.	Buschlager.
Fasten der Knaben.	Kein Fasten.
Wachhalten der Knaben.	Wenig Schlaf, Stillschweigen, etc.
Anlegen des Penisfutterals.	Durchbohren der Ohren und Unterlippe (Canella).
Patenschaft.	Patenschaft.
Sich-Zuwerfen der Kandidaten.	Peitschen der Kandidaten. Niederlegen und Zudecken der Kandidaten (Apinayé).
Darstellung mythischer Wesen (Flußungeheuer) durch nicht maskierte Jünglinge. (Es handelt sich hier scheinbar um einen ursprünglichen Initiationsdämon oder um den Nachklang eines mythischen Urwesens, das in Initiationen bekanntlich eine große Rolle spielen kann).	Auftreten mythischer Wesen nur in verblaßter Form. (Eine Anspielung darauf sind vielleicht die Affendarsteller bei den Canella und die Rolle der Instruktoren bei den Apinayé.)
Schwirrholz (verbunden mit Flußungeheuer) betont esoterisch (strenges Frauen-tabu).	Schwirrholz profan.
Anscheinend keine Unterweisungen.	Sittliche und andere Unterweisungen.
Keine Altersklassen.	Altersklassen.

Die Knabenweihe war den Bororó sicher schon vor der Ausbildung des Totenrituals eigen, sie gehört wohl in die Grundschichte dieser Jägerkultur und scheint mit der Grundform der Initiation der Ge irgendwie verknüpft gewesen zu sein, vielleicht in dem Sinne, daß beide Institutionen an der Basis zusammenhängen. Einige charakteristische Züge von Knabenweißen sind bei den Bororó klarer ausgeprägt als bei den Ge (z. B. Auftreten eines mythischen Besuchers, Esoterik des Schwirrholzes), während bei diesen zum Teil altertümlichere Elemente aufscheinen (z. B. lange Dauer der Weihe, Buschlager, sittliche Unterweisungen, Symbol des „magischen“ Schlafes).

Eine Verbindung der Knabeninitiation mit den Verstorbenen haben wir bereits auch bei dem Ge-Stamm der Canella angetroffen. Die Integration des Totenkomplexes mit der Jugendweihe erfolgte aber bei beiden Stämmen in ganz verschiedener Weise. Während bei den Canella die Knaben mit den Totenseelen in enge Beziehung gebracht werden (Besessenwerden), ist die Koppelung bei den Bororó nur eine lose. Die Initiation ist hier gleichsam wie ein „erratischer Block“ in das Totenritual hineingestellt. Eine Koordinierung beider Komplexe zeigt sich nur in wenigen Punkten: Das „Flußungeheuer“ der Knabenweihe tritt gegen den Totendarsteller auf, und das Schwirrholtz dient zusätzlich noch zum Vertreiben des Totengeistes. Die sekundäre Funktion beider Elemente in der Totenfeier ist offensichtlich; sie wurden neben ihrer eigentlichen Wirksamkeit noch zur Stärkung der Grundtendenz des Totenrituals verwendet (Abwehr des Verstorbenen). Es hat also den Anschein, als ob der Totenkomplex bei den Ge (Canella) und Bororó auf jüngere Einwirkungen zurückgehen dürfte. Man würde am ehesten seine Verwurzelung in einer Agrarkultur vermuten. Einige Elemente des Totenkomplexes scheinen von den Ge zu den Bororó übertragen worden zu sein. So erinnern die Riesenbündel, die bei der Totenfeier der Bororó in Tänzen getragen werden, im Prinzip an die Miniaturblöcke in der Knabenweihe der Canella (Wettrennen mit ihnen), die die Totenseelen darstellen, wie überhaupt zwischen dem Blockrennen der Ge und den Tänzen mit den scheibenförmigen Bündeln der Bororó Zusammenhänge vorliegen können. Beziehungen bestehen vielleicht auch zwischen dem mythischen Flußungeheuer in Knabenweihe und Totenfeier der Bororó und dem Wasserungeheuer, mit dem die Profanmaske der Canella assoziiert wird. Es läge nahe, die Blätterverkleidung der Totendarsteller der Bororó mit den Maskenkostümen (Fransenüberwurf) der Ge in Konnex zu bringen; doch mahnen uns andere Fälle, auf die wir noch zu sprechen kommen werden, zur Reserve. Ob bei den Bororó und Ge die mehrstufige Bestattung bzw. die besondere Behandlung der Totenknochen innerlich oder komplexhaft mit den Totenritualen zusammenhängt, kann von den lokalen Verhältnissen aus nicht entschieden werden. Bei den Bororó ist diese Bestattungsform besonders ausgebaut; bei den Ge ist sie in ihren Hauptzügen gegeben (zuerst Erdbegräbnis, dann Exhumieren der Knochen, Rotbemalen derselben, Neubeisetzen).

In der Ausgestaltung der Totenfeier haben wir jedenfalls ein weiteres Beispiel für die spezialisierende Wirksamkeit der organisierten Männerschaft vor uns, worin die Bororó den Ge gleichen. Ganz im Einklang mit dem betonten Jägertum der Bororó spielt, wie wir gesehen haben, im Totenritual ein Jäger eine hervorragende Rolle. Für die spätere Übernahme dieses Komplexes würden auch die zwei Formen von Medizinmännern (Schamanen) bei den Bororó sprechen. Sie sind in wesentlichen Zügen einander so ähnlich (Besessenheitsphänomen), daß wir mit gutem Recht einen einheitlichen Grundtypus annehmen können. Diesem kommt die eine Art des Schamanen am nächsten: Der Medizinmann erhält seine Kraft von (bösen) Himmelsgeistern (vgl. dazu das Medizinmannwesen der Botokuden), und eine seiner Aufgaben ist das Einsegnen des Jagdwildes, wobei die besten Teile für die Geister reser-

viert sind (d. h. vom Schamanen gegessen werden) ; die übrige Beute gibt er zum allgemeinen Genuß frei. Der andere Schamane steht nun mit den Totengeistern in Verbindung (wird von ihnen besessen) ; es ist dies wohl eine sekundäre Anpassung an das Totenritual, wodurch ein neuer Typus von Medizinmännern geschaffen wurde.

In welchen größeren Kulturzusammenhang der Totenköplex (und die Doppelbestattung) der Ge und Bororó ursprünglich hineingehört, läßt sich noch nicht eindeutig erweisen. Immerhin kann man einige Andeutungen machen. Bei den mutterrechtlichen Karajá am Araguaya, die von Norden her an das Gebiet der Bororó heranreichen, wird unter Leitung eines Priesters ein relativ komplexer Totenkult geübt : Besänftigen der Totengeister und Unterhalten derselben, dabei Darstellen von Tiergeistern, anscheinend durch Masken. Diese Feier ist eine Männerangelegenheit, die Frauen werden davon strikte ferngehalten. Dort findet sich mehrstufige Bestattung (Leiche im Grab in einer Matte aufgehängt, über dem Grab ein Dach ; Bekleben des Toten mit Federn, Beisetzen der exhumierten Knochen in einer Familienurne).

Ferner sind auch bei einigen Stämmen Süd- und Ostbrasilens Totenrituale in verschiedenen Formen anzutreffen. Das Totenfest der Caingang ist wie bei den Bororó darauf gerichtet, die Totenseele abzuwehren. Dabei werden Trompeten und Flöten geblasen (vgl. die Musikinstrumente im Totenritual der Bororó) und Bier getrunken (ein Element der jüngeren Bodenbaukulturen Amazoniens). Der Tanz der beiden Dorfhälften beim Hügelgrab dient im besonderen zum Vertreiben des Totengeistes. Bei den Awaikoma-Caingang wurde früher Leichenverbrennung geübt, später mehrstufige Bestattung. Die Camacan bringen für den Toten am Grab ein Jagdwildopfer dar. Das Tier, von dem das Fleisch genommen wurde, muß dann tabuiert werden. Die exhumierten Knochen werden bemalt und in einer Urne beigesetzt (vielleicht Einfluß der primären Urnenbestattung der Tupinamba und anderer Tupi-Stämme). Die Camacan haben auch den Glauben an eine Reinkarnation der Totenseele.

Von besonderem Interesse sind die Verhältnisse bei den Mashakalí, einer Restgruppe in Ostbrasilien. Auch hier erscheinen, wie bei den (Hunderte von Kilometern entfernten) Bororó, Totenkult, Knabenweihe und Männerhaus kombiniert. Leider sind die Berichte hierüber recht mager. Doppelbestattung wird hier aber nicht geübt. Die Totenseelen erscheinen den Männern im Traum. Das Männerhaus, in dem Masken aufbewahrt werden, ist für die Frauen strikte tabu. Die Knabenweihe zeigt nun folgende Merkmale :

1. Lange Dauer (bekanntlich ein altertümlicher Zug) und Graduierung.
2. Gesangsunterricht der Kandidaten im Männerhaus.
3. Herbeirufen der Toten ; die Männer ahmen deren Stimme nach.
4. Auftreten von Maskentänzern (in langer Fransenverhüllung) mit langer Peitsche ; sie stellen die Verstorbenen dar.
5. Schwingen von Schwirrhölzern, die für die Uneingeweihten als Geisterstimmen (nicht als Totenstimmen !) gelten. Die Knaben müssen das Geheimnis streng bewahren.

Eine befriedigende Erklärung für das isolierte Vorkommen dieses Kulturkomplexes kann noch nicht gegeben werden. Vielleicht haben wir ein Stratum vor uns, das dem der Vorfahren der Ge und Bororó irgendwie entsprechen



könnte, als es noch nicht zu den weitgehenden Spezialisierungen gekommen war. Beziehungen zu den Bororó sind jedenfalls unverkennbar. Wie schon bemerkt wurde, hat der Totenkomplex bei den Mashakalí auch den Ritus des heiligen Pfahles beeinflußt. Es sind also Anzeichen vorhanden, daß in einzelnen Gebieten Ostbrasilien ein Totenkomplex aufkam bzw. eingeführt wurde, wohl in Verbindung mit einem Pflanzertum. Welche Bedeutung der Doppelbestattung der Karajá hierbei zukommt, wird bei Besprechung dieses Stammes behandelt werden. Inwieweit ursprünglich Masken zu diesem Totenkomplex gehört haben konnten, werden wir später untersuchen. Das Schwirrholtz gehört, um es nochmals zu betonen, ursprünglich nicht in den Rahmen des Totenkultes (wenn auch bei dem Ge-Stamm der Apinayé, sicher sekundär, dieses Instrument terminologisch mit Totenseele verbunden wird), sondern in den älteren Komplex der Knabenweihen.

In der Religion bzw. Mythologie der Bororó spielt ein Zwillingbrüder- und Kulturheroenpaar eine bestimmte Rolle. Der eine Bruder steht mit dem Westen in Verbindung und hat höheren Rang, der andere mit dem Osten. Zu ihnen gehen die Totenseelen. Die mythischen Brüder werden ferner symbolisch mit den beiden Dorfhälften, den beiden Häuptlingen und je einem Musikinstrument in Verbindung gebracht. Ihrem inneren Wesen und ihrer Verbreitung nach handelt es sich bei diesen Gestalten im Vergleich zu den „Gottheiten“ Sonne und Mond der Ge wahrscheinlich um eine jüngere Konzeption, die in den Bereich der rezenteren Agrarvölker Brasiliens zu stellen wäre. (Die beiden Brüder wurden von einem Jaguar mit einem Mädchen gezeugt.) Ein anderes Brüderpaar, die Trickster Sonne (*meri*) und Mond (*ari*), die mit Ararafedern bekleidet sind, dürfte auf einen Einfluß der Kulturprovinz des Xingú-Quellgebietes zurückgehen<sup>49</sup>. Aus dieser Quelle stammt auch das Zwillingbrüder- und Schöpferpaar der Caingang (*Kame* und *Kayurukré*), das auch hier mit den beiden Hälften verbunden wird.

Zusammenfassend können wir, natürlich mit allem Vorbehalt, im groben folgende Schichtung der Bororó-Kultur annehmen:

1. Grundsichte: mit höherem Jägertum, zum Teil mit der der Ge verwandt. Dazu sind u. a. zu rechnen: Rundstabbogen, tangentiale Stegfiederung, Fehlen des Hundes, Penisfutteral (?), Dachhütte und Kegelhütte, betonte Stellung des Mannes, organisierte Männerschaft (Männerhaus), Knabenweihe mit dem Auftreten mythischer Besucher und der esoterischen Bedeutung des Schwirrholtzes, Schamane in Beziehung zu Himmelsgeistern und mit wichtigen Funktionen in Verbindung mit der Jagdbeute.

2. Jüngere Einwirkungen: Wahrscheinlich über die Ge erhielten die Bororó Mutterrecht und Dualsystem (mit Totemclans und Rundsiedlung), anscheinend aber nicht gleichzeitig. Das letztere wohl vor der Spezialisierung der Ge-Kultur. Möglicherweise kam auch der Totenkomplex von den Ge. Das mythische Zwillingbrüderpaar stammt vielleicht aus einer jüngeren amazonischen Pflanzerkultur.

<sup>49</sup> Vgl. dazu das Brüderpaar der Bakairí: *Keri* (Sonne) und *Kamé* (Mond), die als Federbälle gelten und von einer wunderbar geschwängerten Jaguarfrau geboren wurden.

## IV. Die Karajá

Ein schwieriges Problem stellt die ethnologische Beurteilung des Volkes der Karajá dar, einer Gruppe von drei Stämmen (Karajá, Shambioá, Shavajé) im Stromgebiet des Araguaya (Insel Bananal), die wie ein Keil im Wohngebiet der Ge-Stämme sitzt und im Süden mit den Bororó in Kontakt kommt. Ihre Sprache ist isoliert, zeigt aber gewisse Anklänge an die Ge-Sprachen. Die Karajá sind Bodenbauer, Fischer und Jäger mit einfacher Keramik. Sie wohnen ausschließlich an den Flußufern und sind dementsprechend auch gute Schiffer (Einbäume). Die Bevorzugung des bitteren und süßen Maniok stellt sie in den Kreis der typischen Bodenbauvölker Amazoniens. Hierin weichen sie deutlich von den benachbarten Ge-Stämmen ab. Dadurch aber, daß sie im Gegensatz zu den meisten Tupi-, Aruak- und Karibenstämmen den für Amazonien typischen Maniokpresse-Schlauch (*tipiti*) nicht benützen, sondern den bitteren Maniok mit der Hand oder mit einer gerollten Stäbchenmatte auspressen, mögen sie vielleicht einen älteren Typ des amazonischen Pflanzertums repräsentieren.

Über die Frage nach Herkunft und Beziehungen der Karajá hat schon FRITZ KRAUSE einige Vermutungen ausgesprochen. Zuerst leitete er sie aus dem Norden Südamerikas (Guayana) her<sup>50</sup> und wies auf verschiedene Einflüsse von seiten der Kayapó und Tapirapé (Tupi) hin. In einer späteren Arbeit<sup>51</sup> legte er eine andere Hypothese vor: Die Karajá hätten ursprünglich nahe dem Gran Chaco gewohnt und seien dann durch Tupi-Stämme nach Nordosten zum Araguaya gedrängt worden. Sie zeigen Einwirkungen vor allem von den Ge, Bororó und dem Andengebiet (über den Chaco).

Auf Anregungen von seiten der Ge-Kultur gehen vor allem folgende Elemente zurück:

Rundstabbogen. — Tangentiale Stegfiederung. — Stabkeule (mit verbreitetem Schlagteil), ferner Ruder- oder Schwertkeulen. — Patrilineale Hälften (aber anscheinend nur schwach ausgebildet). — Männerhaus (vielleicht nur in seiner Funktion als Jungesellenhaus). — Altersklassen der Knaben und Männer (markiert durch verschiedene Formen von Lippenpflocken, Namen, Speiseverboten und bestimmtem Gehaben). — Knabeninitiation in drei zeitlich getrennten Stufen: 1. Durchbohren der Unterlippe. 2. Schneiden der Haare, Umwicklung des Präputiums. 3. Aufbinden des nachgewachsenen Haares. — Vorliebe für Federbekleidung.

Mit den Ge und Bororó teilen die Karajá das Fehlen der Hängematte und der Rauschgetränke. Ob auch dies auf Ge-Einfluß zurückgeht? Wenn man nämlich bedenkt, wie praktisch die Hängematte ist und welche Beliebtheit bei vielen Agrarvölkern Südamerikas den Rauschgetränken zukommt, so wäre es nicht recht einzusehen, daß, wenn die Karajá ursprünglich diese Elemente gehabt hätten, sie dieselben durch Berührung mit Ge-Stämmen aufgaben. Sie haben sie vielleicht niemals besessen. Wenn man aber andere

<sup>50</sup> FRITZ KRAUSE, In den Wildnissen Brasiliens (1911).

<sup>51</sup> Id., Beiträge zur Ethnographie des Araguaya- und Xingú-Gebietes, pp. 70 ff.

Fälle betrachtet, so zeigt sich, daß es doch zu einer Aufgabe von sonst gut eingeführten Elementen durch Berührung mit anderen Stämmen kommen kann. So haben die Tapirapé, ein Tupi-Stamm in der Nachbarschaft der Karajá und mit verschiedenen Ge-Einflüssen, ebenfalls keine Rauschgetränke. Hier kann man wohl wirklich von einer Aufgabe dieses Elementes sprechen, denn für die Tupi-Kultur sind Alkoholika sehr typisch.

Im Hinblick auf die verschiedenen Übereinstimmungen mit den Ge ist es jedenfalls auffallend, daß gerade solche Elemente bei den Karajá fehlen, die für die Ge-Stämme besonders typisch sind. Dies sind bekanntlich ausgebildete Dualsysteme, Clans oder auf solche zurückgehende Gruppen, Bünde, Rundsiedlung, Blockrennen etc. Für die Übernahme der Ringsiedlung und der Wettlaufspiele, die ein weites, offenes Gelände beanspruchen, war vielleicht die geographische Umwelt der Karajá (ihr Wohnen an relativ schmalen Uferbänken am Rande des Waldes) ein Hindernis. Die Savannen hingegen, das Wohngebiet der Ge, sind für solche Siedlungs- und Sportformen das ideale Gelände. Die Reihensiedlung der Karajá mit dem davon durch einen Tanzplatz getrennten Männerhaus ist den geographischen Gegebenheiten einer Uferlandschaft gut angepaßt. Doch abgesehen davon, müssen die Karajá aus irgendwelchen Gründen keine Aufnahmebereitschaft gezeigt haben, soziale Gruppierungen zu übernehmen. Man ersieht aus diesem Beispiel wieder die Bedeutung des selektiven Momentes und des Beharrungsfaktors bei Völker- und Kulturberührungen. So blieben z. B. die Karajá auch in ihrer Haartracht konservativ (Langtragen des Haares mit Zopf oder Hinterhauptsschopf).

Die Karajá gehören zu den wenigen Stämmen des südamerikanischen Tieflandes, die die Speerschleuder besitzen. Das meist isolierte Vorkommen dieser Waffe bei den historischen Völkern deutet wohl darauf, daß es sich hier um ein altes Kulturelement handelt, das von Bogen und Pfeil weitgehend verdrängt wurde. Diese sind auch bei den Karajá die Hauptwaffe, die Speerschleuder wird heute fast nur mehr als Sportwaffe verwendet, nur bei den Shavajé ist sie noch mehr im Gebrauch (zum Fischfang und zur Vogeljagd). Sie stammt höchstwahrscheinlich aus der Kulturprovinz des Xingú-Quellgebietes, denn deren Speerschleuder ist der Form nach mit der der Karajá praktisch identisch. Wie dort, so werfen auch die Karajá mit der Speerschleuder Kolbenspeere. Es ist nun bezeichnend, daß im Xingú-Quellgebiet diese Waffe noch am stärksten bei den Trumai, einer älteren Restgruppe, in Verwendung steht<sup>52</sup>. Wie aber KRAUSE betont, waren seinen Erhebungen nach die Stämme des Xingú-Quellgebietes den Karajá unbekannt. Verwandte Formen der Karajá-Speerschleuder finden sich noch bei den Mojo (Aruak) in Ostbolivien, bei Stämmen im Purús-Flußgebiet (den Aruak-Stämmen der Ipuriná und Paumarí u. a.), bei den Cocama (Tupi) am oberen Amazonas und bei Chibcha-Stämmen des Cauca-Tales.

Auch die Wohnformen der Karajá weisen Beziehungen zu verschiedenen Gebieten Brasiliens auf. Die Tonnenhütte mit ovalem Grundriß (beson-

---

<sup>52</sup> Mit den Trumai haben die Karajá auch das Binden des Präputiums und den schmalen Durchziehschurz für Frauen aus Bast gemeinsam.



ders bei den Shavajé) ähnelt der der Yuruna-Shipaya, Tupi-sprechender Stämme westlich des Arguaya (sie könnte dort eine vereinfachte Form des Tonnendachhauses der Tupi darstellen). Die Spitzbogenhütte der Karajá wäre mit einer selteneren Hüttenform bei Stämmen des Xingú-Quellgebietes (Bakairí), ferner mit Hütten bei Stämmen des Jurua-Purús-Gebietes (Pau-marí) und Guayanas (östliche Karibenstämme) zu vergleichen: Was nun die Spitzbogenhütte mit halbrundem Vorbau und Firstbalken betrifft, die im Männerhaus der Karajá gegeben ist, so wird auf deren Verbindungen bei Besprechung des Maskenwesens eingegangen werden, weil sich hier ein Quantitätskriterium darzubieten scheint.

Ein wesentlicher Zug der Karajá-Kultur ist das betonte „Mutterrecht“. Die Elemente desselben sind:

1. Maternale Großfamilie (Gruppe von Schwestern mit ihren Männern und Kindern), aber scheinbar mehr auf Einfamilienhäuser verteilt.
2. Hütte ist Eigentum der Frau (wird aber von den Männern erbaut).
3. Matrilocalität (aber nach KRAUSE auch Neigung zur Errichtung einer eigenen Hütte des jungen Ehepaares; ob in der Nähe des väterlichen oder des mütterlichen Heimes, wird nicht angegeben).
4. Betontes Selbstbewußtsein der Frauen im Gehaben, im Gegensatz zu den Männern, die mehr bescheiden auftreten.
5. Hohe Stellung des Mutterbruders.
6. Anzeichen für weibliche Häuptlinge in früher Zeit. Jedenfalls gilt die Frau des Häuptlings als seine Stellvertreterin. Wenn kein Sohn vorhanden ist, kann auch die Tochter die Häuptlingswürde erben.
7. Verheirateter Mann ißt nicht mit seiner Familie, sondern mit der seiner Schwester.
8. Bei Verteilung der Jagdbeute erhält der Mann seinen Anteil im Haus seiner Schwester.

Mit dem Mutterrecht hängt vielleicht auch zusammen die Hervorhebung der Monogamie, das Herstellen von Frauenfiguren aus Ton (mit Betonung der Brüste und der Schenkel). Ob ein Dienen des Bräutigams beim Schwiegervater (prä- oder postnuptial) vorkommt (KRAUSE meint „angeblich“), ist unsicher. Die Übereinstimmungen zur Soziologie der Timbira und Kayapó sind in vieler Beziehung offensichtlich. Im Gegensatz zu diesen üben aber die Karajá auch Cross-Cousin-Heirat. Möglicherweise kann auch das Vorhandensein einer „Frauensprache“ (genauer gesagt: eines eigenen Frauendialektes mit anscheinend archaischen Zügen) als ein Ausfluß des Mutterrechtes gewertet werden.

Daneben besteht in der Gesellschaft der Karajá für bestimmte Belange auch eine Hervorhebung der männlichen Linie (also z. T. doppelte Deszendenz), wie z. B. in der patrilinealen Vererbung der Häuptlingswürde, der Priesterschaft, der Funktion des Speisenverteilers und der Hälften. Man hat den Eindruck, als ob hier ein Ausgleichsstreben zwischen „Mutterrecht“ und „Vaterrecht“ vorliegen würde. Dieses könnte auch in der Verleihung von „männlichen“ und „weiblichen“ Namen an die Kinder und in bestimmten Mythen zum Ausdruck kommen, auf die ich noch zu sprechen komme.

Wie ist nun diese betonte Stellung der Frau bei den Karajá zu erklären? Da besteht einmal die Frage, ob eine Relation zwischen diesem Mutterrecht und dem Bodenbau vorliegt. Der Anbau des Maniok ist wohl Männerarbeit,

die übrigen Kulturpflanzen werden aber (nach F. KRAUSE) anscheinend durchwegs von den Frauen kultiviert. Möglicherweise war früher der Bodenbau ausschließlich Sache der Frau, und der Maniokanbau wurde vielleicht erst später übernommen, daher wird er vom Mann betrieben (wie es in solchen Fällen öfters der Fall ist). Es könnte der Tupi-Stamm der Tapirapé gewesen sein, von dem im Hinblick auf die sonstigen Beziehungen der Maniokbau zu den Karajá Eingang gefunden haben könnte. Ob nun das Mutterrecht der Karajá als eine Auswirkung der wirtschaftlichen Tätigkeit der Frau zu werten sei, kann derzeit noch nicht gesagt werden. In diesem Zusammenhang sei auf den Aruak-Stamm der Palikur in Brasilianisch-Guayana hingewiesen, bei dem die hohe Stellung der Frau sehr an die Karajá erinnert. Es besteht wohl kaum ein Zweifel, daß hier irgendwelche Zusammenhänge vorliegen. Es wäre dies ein Hinweis auf eine nördliche Herkunft der Karajá oder zumindest einer der Komponenten ihrer Kultur.

In welche Relationen kann man nun die mutterrechtlichen Verhältnisse der Ge und Bororó mit dem Mutterrecht der Karajá bringen? Es bestehen meines Erachtens hier vor allem folgende Möglichkeiten:

1. Die hohe Stellung der Frau geht bei den drei Stämmen auf eine gemeinsame Grundsichte zurück, die vielleicht mit einem älteren Agrarkomplex des zentralen Brasilien zusammenhängt. 2. Die Karajá übernahmen das Mutterrecht von den Ge (mit verschiedenen anderen Elementen). 3. Es waren die Karajá jene Gruppe, die den Ge das betonte Mutterrecht übermittelte. Möglicherweise waren mutterrechtliche Verhältnisse von der Art wie bei den Karajá einst in Südamerika weiter verbreitet und wurden dann durch jüngere Bevölkerungsbewegungen zurückgedrängt oder eliminiert. Die konservativen<sup>53</sup> Karajá können vielleicht gewissermaßen als ein alter Horst eines betonten Mutterrechts angesprochen werden.

Eine Festlegung nach dieser oder jener Richtung ist noch nicht möglich. Die zweite Möglichkeit halte ich aber für nicht wahrscheinlich. Würde man die dritte Alternative annehmen, dann wäre das Mutterrecht der Ge-Stämme relativ jung, was aber nicht recht zu vertreten ist.

In diesem Zusammenhang sei nochmals auf den Totenkult und die Doppelbestattung der Karajá hingewiesen (siehe p. 120). Das Vergesellschaftetsein von diesen Elementen mit mutterrechtlichen Erscheinungen bei den Ge, Bororó und Karajá könnte den Eindruck erwecken, daß es sich hier um ein charakteristisches „Quantitätskriterium“ handle. Nun gibt uns aber die Prähistorie andere Aufschlüsse. LIPKIND schreibt über prähistorische Funde im Gebiete der Karajá folgend<sup>54</sup>: „Large circular hollows in the ground are found at various points in Carajá territory, always in the close vicinity of a stream. By tradition these are ancient cemeteries; of old, they say, people did not mourn at a funeral but held a feast in the hollow. One of these hol-

<sup>53</sup> Über den Konservatismus wenigstens bezüglich Glaubensvorstellungen äußert sich W. LIPKIND: „The Carajá ... after hundreds of years of contact with white culture and nearly a century of close contact, cling ... resolutely to their beliefs ...“ (zitiert von H. BALDUS, Kanaschiwüá, p. 20).

<sup>54</sup> Handbook, III, p. 180.

lows ... is 18 m. ... long, 15 m. ... wide, and  $1\frac{1}{2}$  m. ... deep at its center. The mound forming the northern side was excavated, disclosing two lines of burials with associated pottery, bone labrets, and beads. The pottery is very similar to modern Carajá pottery and the labrets are exactly like those now in the possession of the Carajá ... The present-day Carajá cemetery is different in location and ground plan. There is now secondary urn burial, and in the first burial the bodies are laid at right angles to the river rather than parallel as were those disclosed by the excavation." Wir sehen hier also einen Wandel in der Bestattung vor uns. Doppelbestattung scheint bei den Karajá ein jüngeres Element zu sein, während das Mutterrecht bei ihnen doch viel älter sein dürfte. Die Doppelbestattung der historischen Karajá in der Form der sekundären Urnenbeisetzung geht wohl auf spätere Einwirkungen aus dem unteren Amazonas oder dem östlichen Brasilianisch-Guayana zurück. Die Palikur dortselbst üben auch sekundäre Urnenbestattung in Friedhöfen.

Für die Frage der Korrelation von Doppelbestattung, Totenkult und Mutterrecht können nur folgende Möglichkeiten ins Kalkül gezogen werden :

1. Doppelbestattung, bestimmter Totenglaube (Identifizieren der Knaben bzw. Männer mit den Verstorbenen), Mutterrecht und älterer Bodenbau gehören bei den Vorfahren der Ge (und Bororó) in dieselbe Schichte. Diese repräsentiert vielleicht jenen altagratischen Komplex, der die einstige Jägerkultur der Proto-Ge umformte, sonst aber in Brasilien noch kaum faßbar ist.

2. Die Ge (und von diesen die Bororó) erhielten vom Totenkult der Karajá zusätzlich noch einige Elemente (z. B. Vorführungen der Männer zur Besänftigung des Totengeistes).

Dieser lokale Erklärungsversuch kann von den Gegebenheiten im weiteren Brasilien bzw. Amazonien vorderhand weder widerlegt noch gestützt werden.

Von besonderem Interesse ist nun der Maskenkomplex der Karajá. Die Hauptzüge desselben sind :

1. Großer Typenreichtum an Masken : a) hohe geflochtene Kopfaufsätze mit langem Blätterbehang ; b) kapuzen- oder zylinderförmige Masken ; c) Kürbismasken mit Blattstreifenbehang ; d) geflochtene Maskenanzüge (Wams, Hosen, Ärmel) mit einer Art Hörner. 2. Die Masken stellen alle Tiere (Tiergeister, Jagdtiere, mythische Tiere) dar. Jede Maske ist mit einem charakteristischen Gesang verbunden. 3. Zyklus von Maskentänzen bzw. Festen, vom Medizinmann geleitet. 4. Die Maskenvorführungen sind Männerangelegenheit. Frauen und Kinder werden von den Masken strikte ferngehalten. Sie dürfen bei den Veranstaltungen nur zusehen und glauben fest an das Kommen der Geistwesen. 5. Zug der Maskentänzer vom Wald in das Dorf, wo sie Holzscheite umherwerfen. Mit Vorliebe paarweises Auftreten der Masken. Auch Bettelmasken, die Lebensmittel einsammeln. 6. Aufbewahren der (von den Männern hergestellten) Masken im Männer-(Junggesellen-)haus, das für die Frauen tabu ist. 7. Am Ende der Feierlichkeiten Wegwerfen oder Verbrennen der Masken.

An Musikinstrumenten, die in anderen Teilen Südamerikas vielfach mit Geheimfesten und Maskentänzen vergesellschaftet sind, besitzen die Karajá zusammengesetzte Trompeten (Rohr mit Kürbis als Resonanzkörper und seit-



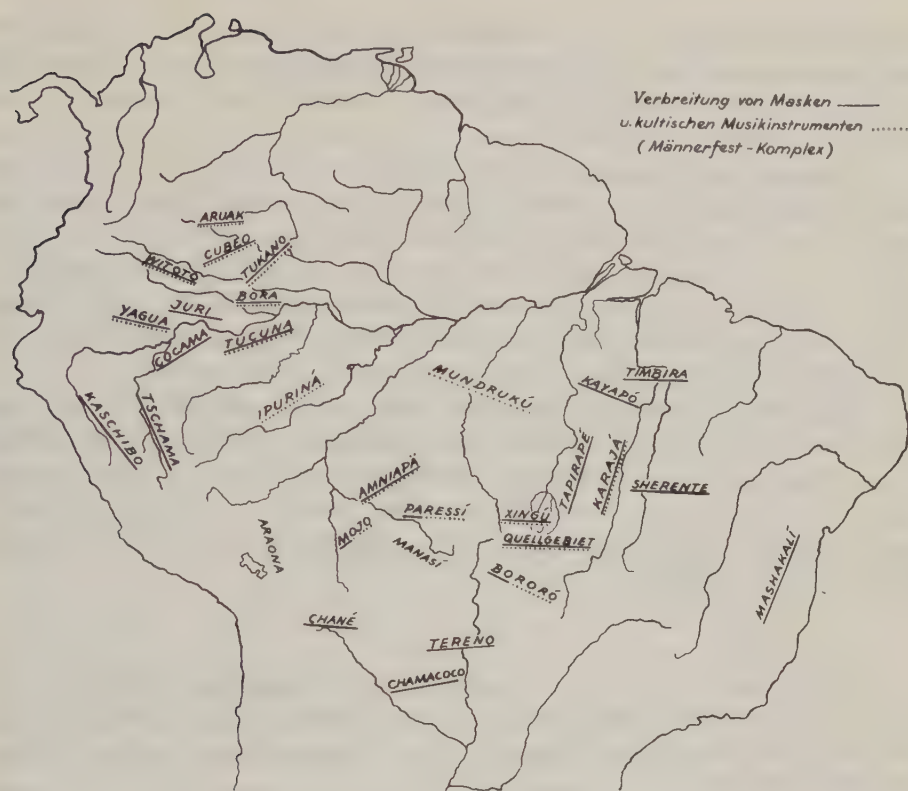


Fig. 2. Verbreitung von Masken und kultischen Musikinstrumenten (Männerfest-Komplex).

lichem Blasloch)<sup>55</sup>, Bambustrompeten und Schwirrholz (anscheinend profan). Ich fand aber keine Angabe darüber, daß diese Instrumente bei den Kultfesten geblasen wurden.

Im Anschluß daran sollen noch charakteristische Mythen der Karajá angegeben werden, da, wie es zunächst den Anschein hat, sie als weitere „Quantitätskriterien“ dienen könnten.

1. Mythe vom Frauengeheimnis und den Amazonen: Die Frauen besuchten ständig in einer Lagune einen Alligator. Eine Frau in Festschmuck rief ihn herbei, liebte ihn, und er brachte den Frauen Fische, die sie in einem Festmahl verzehrten. Bei ihrer Heimkehr brachten sie den Männern nur leere Fruchtschalen. Die Männer beschlossen, der Sache nachzugehen. Ein Knabe begleitete die Frauen und eröffnete den Männern das Geheimnis. Diese gingen zur Lagune und töteten den Alligator. Heimgekehrt machten sie den Frauen Vorwürfe ob ihres Betruges. Als diese den Alligator tot fanden, forderten sie die Männer zum Kampf mit Bogen und Pfeil heraus und töteten diese bis auf einen. Eine im Prinzip analoge Mythe findet sich auch bei den

<sup>55</sup> Seitliches Blasloch bei Trompeten zeigt nach IZIKOVITZ ziemlich geschlossene Verbreitung in Zentral- und Ostbrasilien (Mundurukú, Maué, Yuruna, Kayapó, Timbira, Bororó, Trumai).

aruakischen Wapischana in Guayana <sup>56</sup>. EHRENREICH ist der Ansicht, daß diese Amazonenmythe zu den Karajá vom Norden des Amazonas kam. Mit gutem Recht wird man diese Erzählung als einen Ausfluß mütterrechtlicher Verhältnisse ansehen dürfen.

2. Mythe vom Emporkommen der Menschen bzw. des Stammvaters der Karajá, namens *Kaboi*, aus einem Erdloch oder aus dem Wasser. Dem Forscher H. BALDUS erzählte ein Karajá-Gewährsmann folgende Version : „Karajá kam aus der Erde herauf. Unter der Erde gibt's keine Tapirapé, keine Schawante . . . Wenn Karajá stirbt, geht er wieder unter die Erde . . . Alle Karajá kamen ein wenig oberhalb von Macuba am Ufer der Bananal-Insel aus der Erde. Als Karajá herauskam, gab es weder Sonne noch Mond . . .“ <sup>57</sup>

Es ist klar, daß wir erst dann über Wesen und kulturelle Verwurzelung einer Kulturerscheinung zu tieferen Erkenntnissen gelangen, wenn wir sie in einem größeren Gebiet vergleichend betrachtet haben. So sollen also im folgenden Masken- und Geheimkultwesen und einige mit ihm in Vergesellschaftung auftretende Elemente im weiteren Südamerika in ihren wesentlichen Zügen angeführt werden.

#### Tapirapé :

Maskentänze, in denen der Besuch von Geistern dargestellt wird. Die Herkunft dieser Tänze wird schon dadurch erwiesen, daß diese Indianer selbst angeben, die Tanzgesänge von den Karajá, ihren Nachbarn, übernommen zu haben.

#### Xingú-Quellgebiet :

Es ist dies bekanntlich eine eigene Kulturprovinz, die durch Kulturaustausch der dort eingewanderten Aruak-, Kariben- und Tupi-Stämme, die eine ältere Vorbevölkerung (Trumai) antrafen, ausgezeichnet ist.

#### Maskenwesen.

1. Mannigfache Maskentypen : a) Geflechtrahmen mit und ohne Gesichtsteile ; b) Strohmützen ; c) Kopfaufsätze in Form von Tiernachbildungen oder als geschnittene Tiere ; d) klobige, viereckige Holzmasken mit anthropomorphen Zügen, aber aufgemalten, geometrischen Tiermustern. Diese Masken gehen scheinbar von dem Aruakstamm der Mehinakú aus ; e) geflochtene Maskengewänder (Wams, Ärmel, Hosen, Penis). 2. Allgemein sind in Verbindung mit der Maskierung des Kopfes lange Behänge aus Blattstreifen oder Stroh. 3. Alle Masken stellen Tiere (Tiergeister) dar. Tiere gelten als Kulturbringer und Herren der Naturdinge. 4. Manche Masken mit Clown-Funktionen.

<sup>56</sup> Eine Häuptlingsfrau, unzufrieden mit dem Los der Weiber, nimmt sich einen Jaguar zum Liebhaber, der sie täglich am Badeplatz besucht. Die Männer töten den Jaguar, die Frauen rächen sich und vergiften die Männer. Bewaffnet ziehen sie ab und erschießen die sie verfolgenden Männer. Die Frauen gründen dann ein eigenes Gemeinwesen (Mythe bei P. EHRENREICH, nach BRETT).

<sup>57</sup> BALDUS, Kanaschiwüä und der Erwerb des Lichtes, p. 22. Solche Erzählungen sind typisch für agrarische, mütterrechtlich geartete Völker, wie z. B. bei Pueblostämmen und den Mandan am Missouri.

5. Verschiedene Maskenfeste: Maskentänzer kommen aus dem Walde (bei den Bakairí aus einem Sonderhaus), dringen in die Häuser ein und empfangen Nahrung. 6. Kein esoterischer Charakter der Masken, jedoch strenges Fernhalten der Frauen von den feierlichen Tänzen. Maskenvorfürhungen sind eine Angelegenheit der Männer. 7. Verbindung der Masken mit Reptilien (vor dem Maskenhaus der Mehinakú zwei aus Erde modellierte Leguane).

#### Musikinstrumente.

Bei den Maskenvorfürhungen wird eine heilige Flöte von großer Länge, vor allem bei den aruakischen Mehinakú, geblasen (IZIKOVITZ bezeichnet sie nach C. SACHS als „Vorsatzflöte“, C. LEPA als „halbgedackte Endspaltflöte“ mit vier Grifflöchern). Dieses Instrument ist für die Frauen tabu. Das ebenfalls bei den Festen verwendete Schwirrholz (bei den Bakairí „Donner“ genannt) wird vor den Frauen nicht geheimgehalten.

#### Männerhaus.

Es ist kein eigentliches Clubhaus und kein Schlafhaus, sondern mehr ein Kulthaus, in dem die Tanzmasken und die Musikinstrumente aufbewahrt werden und das daher für die Frauen tabu ist.

#### Mythische Begründer des Kultwesens.

Männerhaus, Flöten und Masken wurden den Menschen von dem mythischen Kulturheroen-Brüderpaar, von den Aruak *Kame* (Sonne) und *Keri* (Mond) bezeichnet, gegeben. Diese Zwillinge sind aber nicht mit den Himmelskörpern identisch, sondern werden nur nach ihnen benannt. Der Name *Kame* (Aruaksprache) ist für die Frage der Herleitung des Kultkomplexes, wie wir noch sehen werden, von Bedeutung (vgl. dazu auch *Kaboi*, den Heros und Stammvater der Karajá).

Der Masken- und Kultkomplex der Xingú-Stämme weist mit dem der Karajá eine Reihe so bedeutender Übereinstimmungen auf (wie es aus einer Gegenüberstellung unschwer zu erkennen ist), daß an Beziehungen zwischen beiden Gebieten wohl nicht gezweifelt werden kann. Es ist sehr wahrscheinlich, daß hierbei Stämme des Xingú-Quellgebietes die Gebenden waren, wenn auch (nach Angabe von F. KRAUSE) den historischen Karajá die Stämme dieses Gebietes unbekannt waren. Inwieweit die Karajá schon vorher Masken besessen hatten, kann nicht gesagt werden. Was aber die Frage des „Mutterrechtes“ betrifft, so finden sich bei den Stämmen der Xingú-Quellprovinz nur wenige Züge dieser Art (wobei aber unsere geringe Kenntnis der Soziologie dieses Gebietes in Kalkül zu ziehen ist), nämlich Betonung des Mutterbruders (Bakairí), manchmal Rechnen der Kinder zur Gruppe der Mutter, Vererbung der Häuptlingswürde auf Schwestersohn oder Tochtermutter, wenn kein Sohn als Nachfolger vorhanden ist, teilweise Matrilocalität.

Das typische Haus des Xingú-Quellgebietes — ein großes, ovales Kuppelhaus von komplexer Konstruktion mit (vorragendem) Firstbalken ist vielleicht mit der Bauart des Männerhauses der Karajá zu vergleichen: Spitzbogenhütte mit halbrundem Vorbau (woraus sich ein ovaler Grundriß ergibt) und Firstbalken.



Paressí (ein Aruak-Volk westlich des Xingú-Quellgebietes im Mato Grosso) :

Sie stehen bezeichnenderweise den Mehinakú der Xingú-Provinz (mit denen der Maskenkomplex besonders verknüpft zu sein scheint) sprachlich sehr nahe. Die Paressí haben ein Männerfest zu Ehren eines Schlangengeistes und seiner Frau <sup>58</sup>. Das Männerhaus ist Tempel dieses Geisterpaares. Dort werden die von den Frauen streng ferngehaltenen heiligen Musikinstrumente aufbewahrt : Bambustrompete mit Kürbisresonator, den männlichen Schlangengeist darstellend, große Flöte, den weiblichen Schlangengeist verkörpernd, Sprechrohr (Megaphon) zum Imitieren von Geisterstimmen und Nasenflöten. Bezeichnend ist die terminologische Gleichsetzung des Schlangendämons mit Trompete, Flöte und Männerhaus. Dieses ist wie bei den Xingú-Stämmen anscheinend kein Club- und Schlafhaus, sondern eben ein Kulthaus der Männer. Im Gegensatz zu den Stämmen des Xingú-Quellgebietes und den Karajá stehen beim Geheimfest der Paressí die heiligen Instrumente im Vordergrund, und Masken scheinen in letzhistorischer Zeit nicht verwendet worden zu sein. Es ist aber möglich, daß einige der im Männerhaus aufbewahrten „Idole“ vielleicht Palmstrohmasken gewesen sind. Im Rahmen des Festes fordern die Männer von den in den Häusern verborgenen Frauen Bier und Fleisch für den Schlangengeist ; hierbei wird mit Peitschen auf die Häuser geschlagen, und zwei Tänzer mit den Musikinstrumenten der beiden Geister treten auf, wobei sie mit Bier übergossen werden. Bier und Fleisch werden von den Männern auf dem Dorfplatz bzw. im Kulthaus konsumiert.

Mit dem Masken- und Kultkomplex kann man wohl auch charakteristische Mythen der Paressí ideologisch in Zusammenhang bringen, so die Erzählung von einer Urfrau aus Stein, aus deren Körper Naturdinge und das erste Menschenpaar hervorkamen. Der Stammvater und Kulturheros der Paressí ist Nachkomme dieses Paares und bringt teilweise aus seinem Körper, teilweise aus dem Leichnam verbrannter Kinder die Kulturpflanzen hervor, ein typischer Mythenzug von Pflanzervölkern <sup>59</sup>.

In soziologischer Hinsicht weisen die Paressí Matrilokalität auf (nur für den Häuptling Patrilokalität). Die große ovale Kuppelhütte mit Firstbalken ist vielleicht mit dem Haus des Xingú-Quellgebietes und dem Männerhaus der Karajá verwandt. Auch andere Elemente weisen auf Beziehungen zwischen den Paressí und der Xingú-Provinz : z. B. radiale Nahtfiederung, Pfeile mit Pfeifvorrichtung, Kunstartung, Sonne und Mond als Federbälle, Fehlen des Maniok-Preßschlauches.

#### Ostbolivien :

Bei den Stämmen der Mojo (Aruak), Takana-Araona, Manasí (Chiquito) ist der Geheimkultkomplex in besonderer Weise mit einer Art von Tempeln verbunden, die unzweifelhaft auf Männerhäuser zurückgehen, da sie teilweise noch diesen Charakter tragen. Die Umgestaltung dieser Häuser zu „Tem-

<sup>58</sup> Vgl. dazu die beiden Leguanfiguren der Mehinakú.

<sup>59</sup> Vgl. A. JENSEN, Mythos und Kult bei Naturvölkern, 1951. pp. 113 ff. („Dema-Gottheiten“).

peln“ erfolgte offensichtlich durch Einflüsse vom Hochkulturgebiet der Anden in Verbindung mit einem Göttersystem, worauf MÉTRAUX hingewiesen hat. Diese Sonderbauten enthalten Idole, Paraphernalia und Götterdarstellungen und werden von Priestern betreut. Die Trinkgelage der Männer in diesen „Tempeln“, sowie das Gebot, daß Frauen diese Häuser nicht betreten bzw. die heiligen Gegenstände nicht sehen dürfen, sind Züge eines ehemaligen Männerkulthauses. Die Verhältnisse bei den Paressí deuten also auf Einflüsse von Ostbolivien.

Die Feste zeigen nun folgende Merkmale :

Mojo :

1. Heilige Musikinstrumente : sehr lange, trichterförmige Rindentrompeten, Rohrtrompete mit Kürbisresonator u. a. Gelten für die Nichteingeweihten als Geisterstimmen. Frauen und Kinder dürfen nicht auf die Spieler blicken, um nicht von Jaguaren verschlungen zu werden. 2. Herbeirufen des Jaguargottes durch den Priester (Flötenspiel). 3. Krokodilfest mit Prozession der Männer : An der Spitze zwei Männer mit Kürbissasseln, Pfeifen blasend (Taubenstimmen), dahinter vier Männer auf Kürbis blasend und hinter ihnen zwölf Männer mit langen Trompeten. (Ganz analoge Prozessionen werden wir in Nordwest-Brasilien antreffen.) 4. Opfern von Maisbier und Speisen an den Jaguargott und andere Wesen. Dabei Versammeln der Priester und Männer in den „Tempeln“, wo sie die Opfergaben konsumieren. 5. Charakteristische Verbindung der Männergeheimkulte mit Krokodilen und Schlangen (im Tempel bei den „Götterbildern“ ausgestopfte Schlangenhäute ; vgl. dazu die beiden Schlangendämonen der Paressí und die beiden Leguanfiguren der Mehinakú). 6. Keine eigentlichen Masken, aber bei Tänzen der Männer Verkleidungen in Affen- und Vogelhäuten und Auftreten von Clowns.

Takana (Araona) :

Große Feste für die „Götter“ bei der Aussaat und Ernte. Dabei versammeln sich die Männer im Tempel und halten dort Trinkgelage ab (anscheinend verblaßte Form des Geheimkultes).

Manasí :

Auch hier zeigen sich Veränderungen eines ursprünglichen Männerfestes. Der Oberpriester des Tempels wird durch eine wohlthätige Göttin in Riesengestalt entführt und wieder zurückgebracht. Von dieser Feier werden die Frauen ferngehalten. Festzuhalten ist ferner, daß die Priester Schlangen halten.

Stämme am rechten Ufer des Guaporé :

Kulthäuser und die entsprechenden Feiern erschienen hier in abgeschwächter Form. Der Tupi-Stamm der Amniapá verwendet Kürbismasken mit Fasermantel, für die kein Frauentabu besteht. Die Tänzer tragen dabei Stäbe mit Wachsvögeln. Trompeten mit Kürbisresonator sowie die Masken werden „Götter“ genannt (siehe Ostbolivien). Die Kürbismasken finden sich sonst in einem geschlossenen Gebiet am Ucayali und Marañon im Westen

(besonders bei den Kaschibo, Tschama und Cocama), aber mit durchwegs profaner Verwendung.

### Mundurukú :

Bei diesem Tupi-Stamm erscheinen wesentliche Elemente des Geheimkultkomplexes in das Totemclansystem eingebaut, eine lokale Integration zwei verschiedener Kulturerscheinungen. Große Rohrtrompeten mit Resonanzkörper aus Kürbis, Bambus oder Holz sowie Holztrompeten gelten als Verkörperung der Clanahnen und sind für die Frauen tabu. Diese Instrumente werden beim Männerfest geblasen, dabei wird ein alkoholfreies Getränk durch die Trompeten in eine Schale gegossen zur Versöhnung der Ahnen. Hierin kann man wohl eine Sonderform eines Trankopfers an Geister eines Geheimkultes erblicken. Das Männerhaus ist bei den Mundurukú ein echtes Club- und Junggesellenhaus und scheint mit dem Kultkomplex erst sekundär verbunden worden zu sein.

Von besonderem Interesse sind hier als „Quantitätskriterien“ wieder charakteristische Mythen, die wir in wesentlichen Zügen bereits bei den Karajá angetroffen haben :

1. Mythe vom Emporkommen der Menschen aus der Erde mittels eines Seiles. Dieses riß, und ein Teil der Menschen blieb unter der Erde.

2. Mythe von der Herrschaft und dem Geheimnis der Frauen : Einst waren die Frauen im Besitz des Männerhauses. Die Männer verrichteten damals Weiberarbeiten. Frauen fanden drei heilige Trompeten und spielten sie heimlich. Die Männer entdeckten das Geheimnis, sie nahmen den Frauen die Instrumente weg und bezogen das Männerhaus. Von nun an werden die Weiber von diesem wie von den Trompeten ferngehalten.

Es ist höchst eigenartig, daß diese typische Mythe eines alten Geheimkultkomplexes gerade bei einem (patrilinealen) Tupi-Stamm sich erhalten konnte. Offenbar handelt es sich hierbei um das Nachwirken einer Unterschichte (was auch aus anderen Kulturelementen der Mundurukú hervorgeht), die ohne Zweifel mit den Vorfahren der Karajá (oder einer Komponente ihrer Kultur) sowie mit anderen Gebieten Südamerikas mit Geheimkulten zusammenhängt. Dadurch, daß die Mythe von der ehemaligen Frauenherrschaft und dem Weibergeheimnis in Südamerika heute eine sehr sporadische Verbreitung aufweist, wie sonst noch bei dem primitiven Stamm der Chamacoco im nördlichen Chaco (Erklären des Maskengeheimnisses, wonach die Männer die Frauen töteten) und bei den Feuerlandstämmen der Selknam und Yamana, kann man sie wohl einer älteren Geheimkultschichte zuschreiben, mit der ursprünglich auch mutterrechtliche Sozialformen verbunden waren <sup>60</sup>.

<sup>60</sup> Vgl. J. HAEKEL, Jugendweihe und Männerfest auf Feuerland, pp. 94, 107. Es ist nun ungemein bezeichnend, daß ganz analoge Mythen im Zusammenhang mit Maskenwesen und heiligen Musikinstrumenten auch für verschiedene Gebiete Melanesiens charakteristisch sind. Insel Manam, der Nordküste von Neuguinea bei Monumbo vorgelagert : In jedem Dorf zwei heilige Flöten (männlich und weiblich), die einst von zwei Frauen entdeckt, aber dann von den Männern an sich genommen wurden. Heute werden diese Instrumente im Männerhaus vor den Frauen und Kindern verborgen gehalten, die



## Jurua-Purús-Becken :

In dieser in mancher Beziehung recht unheitlichen Kulturprovinz tritt wiederum ein Aruak-Stamm, die Ipuriná, als Träger des Männergeheimfestes hervor.

1. Naturgeister wohnen in einer Lagune und in heiligen Musikinstrumenten, die dort im Wasser verborgen gehalten werden.

2. Es handelt sich hier um große Trompeten aus spiralig gedrehter Rinde (siehe Mojo) und Rohrflöten. Für diese Instrumente besteht strenges Frauentabu.

3. Geheimfest und die Geister desselben heißen *Kamutchi*, ein Wort, das mit *Kamushini*, dem Sonnenhelden der Bakairi, *Kamé*, einem der Zwillingsbrüder der Stämme des Xingú-Quellgebietes und vielleicht mit *Kaboi*, dem Kulturheros der Karajá, zusammenhängt und letzten Endes auf *kamu*, die Aruak-Bezeichnung für „Sonne“ (Sonnenheld) zurückgeht<sup>61</sup>.

4. Prozession der Männer vom Walde her (auch hier ohne Masken) ins Dorf, die heiligen Instrumente in charakteristischer Stellung blasend. Die

---

sterben müßten, wenn sie die Flöten sehen würden (C. WEDGWOOD, Report on Research Work in Manam Island. Oceania IV, 1934, p. 400). — Nordost-Neuguinea: Die Ursprungsmythe des Geheimkultwesens (Parak: heilige Flöten und Männer-Geisterhäuser) lautet: Der Parakeist kam in der Gestalt einer Bambusflöte. In einigen abgeschnittenen Bambusrohren blies der Wind, wodurch harmonisch klingende Töne erklangen. In der Nähe fischende Frauen hörten diese Töne und sahen nach. Da befahl ihnen der Parakeist, sie sollen die Bambusflöten mitnehmen, ein eigenes Haus für diese errichten und ihn, den Geist, bedienen. Die Frauen gaben dem Geist ein großes Essen, die Männer durften davon aber nichts wissen. Sie hatten nur Wild und Schweine herbeizuschaffen. Später kamen die Männer hinter das Geheimnis, besetzten das Geisterhaus und vertrieben die Frauen. Auf diese Weise kamen sie in den Besitz der heiligen Flöten. In anderen Mythenversionen töteten die Männer alle Frauen bis auf wenige, die das Geisterhaus von innen noch nicht gesehen hatten (H. MEYER, Das Parakwesen im Glauben und Kult bei den Eingeborenen an der Nordostküste Neuguineas. Annali Lateranensi VII, 1943, p. 120 f.). — Baining (Neubritannien): Mythe vom Ursprung des Schwirrholtzes: „Vor undenklichen Zeiten ging ein Bainingweib in den Wald, um Feuerholz zu spalten. Bei dieser Arbeit flog plötzlich ein Holzsplint wirbelnd und brausend durch die Luft. Die Frau schaute erstaunt auf und probierte es dann noch einmal mit dem gleichen Resultat. Sie machte sich die neue Erkenntnis zunutze, stellte ein Schwirrholtz her und erschreckte die Männer. Einer indessen kam bald hinter den Trick, er tötete die Frau und brachte das Schwirrholtz seinen Genossen, die nun ihrerseits die Unkenntnis der übrigen Frauen ausnützten und sie in Schrecken jagten.“ Das Schwirrholtz wird mit Masken und Geisterflöten bei der Knabenweihe verwendet und ist für die Frauen strenge tabu (C. LAUFER, Rigenmucha, das Höchste Wesen der Baining. Anthropos 41-44, 1946-49, p. 520 f.). Vgl. dazu auch F. SPEISER, Die Frau als Erfinderin von Kultgeräten in Melanesien (Schweiz. Zeitschr. f. Psychologie III, 1944, pp. 46-54). Ähnliche Mythen auch bei den Murngin, Arnhemland, nördliches Neuguinea (W. LL. WARNER, A Black Civilization. 1937). — Es braucht wohl nicht besonders betont zu werden, daß diese schlagenden Mythenparallelen (in Verbindung mit heiligen Instrumenten, Masken und Männerfeiern) zwischen Südamerika und Melanesien weitreichende Konsequenzen eröffnen. Daß es sich hier wie dort um selbständige Schöpfungen handeln könnte, erscheint höchst unwahrscheinlich.

<sup>61</sup> Vgl. EHRENREICH, Mythen und Legenden, pp. 46, 63 f.

Frauen verbergen sich in den Häusern, die von den musizierenden Männern umkreist werden. Zur Versöhnung der Geister liefern die Frauen Speisen und Getränke.

In diesem Zusammenhang wären noch zu nennen: Ovale Kuppelhütte mit ausgebildetem Innengerüst und Firstbalken (siehe die entsprechenden Wohnformen der Karajá, des Xingú-Gebietes und der Paressí), Matrilokalität, mehrstufige Bestattung, Schwirrholz (profan) und Speerschleuder (wie im Xingú-Quellgebiet).

#### Tucuna:

Hier erscheinen Maskentänze und heilige Musikinstrumente merkwürdigerweise in die komplexe Mädchenpubertätsfeier eingebaut, mit der auch eine Art Knabenweihe verbunden ist. Die Hauptzüge dieses wohl sekundär mit der Jugendweihe integrierten Geheimkultes sind:

1. Lange Trompeten aus spiralig gedrehter Rinde und langes Sprechrohr (Megaphon), sonst im Wasser verborgen. Für Frauen und Nichteingeweihte tabu.
2. Eigenes Gehege im Zentralteil des Wohnhauses, wo die Feier stattfindet, neben der Umzäunung für die Klausur des Mädchens.
3. Verbringen der Knaben zu den Instrumenten, die sie sehen und berühren dürfen (Einweihen in das Geheimnis).
4. Einzug der Maskentänzer, vom Walde kommend, in das Haus, wo sie bewirtet werden.
5. Die Maskenkostüme bestehen aus Bastfasern mit bemaltem Kopfteil, sind mit Gesängen verbunden und stellen Dämonen und Tiere dar.
6. Verbringen des Mädchens zum Megaphon.
7. Aufhäufen der Masken um das Mädchen und schließlich Vernichten der Maskenkostüme.

Die Tucuna besitzen große ovale Walmdachhäuser, haben Tendenz zu Matrilokalität (aber bekanntlich patrilineale Hälften und Clans). Die Felder sind im Besitz der Frauen. Bezeichnend ist die Verehrung einer Himmelsgöttin (vgl. den weiblichen Geist der Mojo und Paressí), die die Sünden bestraft und die guten Totenseelen zu sich nimmt. Das Kulturheroenbrüderpaar ist unabhängig von der Göttin.

#### Yagua:

Hier werden die Totenseelen durch kapuzenförmige Masken aus Bast mit Körperverschüllung durch die Männer bei einem Trinkfest dargestellt, wobei lange Flöten geblasen werden.

Bei diesem Stamm finden sich ebenfalls ovale Kuppel- oder Spitzbogenhütten für mehrere Familien (ein Haus entspricht einer Siedlung), es besteht primäre Matrilokalität mit Dienen um die Braut, dann Patrilokalität.

Maskentänze finden sich auch bei den benachbarten Juri und Passé, doch wissen wir hierüber nichts Näheres.

#### Die Stämme des Yapurá-Gebietes:

In dieser Kulturprovinz zeigt der Geheimkultkomplex in verschiedenen Festen eine besondere Ausgestaltung.

## Witoto :

Fest des Yucca (Süßmaniok) und der Vorfahren (Erneuerungsfest) : Tanz von zwei Männern mit je einer langen Flöte. — Tanz von drei Paaren Panpfeifenbläsern. — Mimisches Gefecht zwischen zwei Hausgruppen. — Gesänge, die sich auf je einen Vorfahren bzw. auf dessen „Kind“ beziehen (diese „Kinder“ sind Rasseln, Schlitztrommel, Früchte und Tiere). — Die Vorfahren brachten die „Worte“ des Schöpfers oder Urvaters in der Unterwelt, dem Mond, auf die Erde. Diese „Worte“ sind die Früchte und der süße Maniok.

Maskenfest : Es bezieht sich auf Krieg, Kannibalismus und das Sonnenwesen (das ein Krieger und Menschenfresser ist ; vgl. dazu *Kamu*, den Sonnengeist der Aruakstämme als Patron des Geheimkultes). — Tänze der Männer und Frauen, Tierfiguren aus Rindenzeug oder Holz tragend. Diese beziehen sich auf bestimmte Gesänge und gelten als Feinde oder Rächer. — Tragen von Rindenstoffmasken mit flügelförmigen Tierfiguren aus Holz auf dem Kopf. Sie stellen dämonische Tiere dar. — Bei anderen Kultfesten werden kapuzenförmige, bemalte Rindenstoffmasken getragen.

## Okaina :

Masken aus Rindenzeug, ohne Frauentabu, beim Fest der Namensgebung für Kinder.

Fest mit heiligen Musikinstrumenten : Vier große Trompeten, die im Wasser aufbewahrt werden, werden von Männern vor einem Haus geblasen, in dem die Frauen eingeschlossen sind. Dann treten sie in das Haus ein, und die Weiber verdecken ihre Augen. — Außerdem haben die Okaina noch ein Totengedenkfest der Männer, wobei Rasselstäbe verwendet werden.

## Bora :

Flötenfest : Frauen werden in ein Haus eingeschlossen, vor dem von Männern die heiligen Flöten geblasen werden. Die Frauen reichen Nahrung heraus. Diese Feier ist mit dem Hausbau verbunden.

Maskenfest beim Reifen der Guilelmapalme : Hierbei werden kapuzenförmige Masken aus Rindenstoff getragen, die von einer Figur gekrönt sind.

Totenfest : Tänze in der Mitte des Hauses über den Gräbern (Hausbestattung) mit Rasselstampfstöcken.

## Muinane :

Schwirrbalkenfest : Tanz der Männer auf einem elastischen Balken, wobei Masken aus Rindenstoff getragen werden. Maske und Seele haben den gleichen Namen.

Fest der heiligen Trompeten, die im Wasser verborgen werden und für die Frauentabu besteht.

Die Stämme dieser Kulturprovinz haben große viereckige Satteldachhäuser mit Vorbau an der Schmalseite, besitzen die Mythe vom Emporkommen der Menschen aus der Erde (Unterwelt, Höhle), die Gesellschaft ist



aber männlich gerichtet (patrilineale Gruppen), doch findet sich daneben prä-nuptiales Dienen um die Braut mit anschließender Patrilokalität.

### Die Stämme des Uaupés-Caquetá-Gebietes :

Diese Kulturprovinz stellt, ähnlich wie das Xingú-Quellgebiet, eine typische Akkulturationszone dar. Nach KOCH-GRÜNBERG waren hier zuerst primitive Jäger- und Sammlerstämme (Makú) beheimatet. Dann seien vom Norden oder Nordosten (Guayana) bodenbautreibende Stämme der Aruak (Siusí, Kaua, Tariana u. a.) und nach ihnen aus dem Westen oder Südwesten Tukano-Stämme (Cubeo bzw. Kobéua, Tuyuka, Yahuna u. a.) gekommen, welch letztere die Aruak teilweise verdrängten oder assimilierten. Verschiedene Flußnamen (wie Caiarý, Querarý etc.) deuten auf eine frühere Aruak-sprechende Bevölkerung. Am spätesten seien (vielleicht erst in historischer Zeit), ebenfalls vom Osten, kriegerrische Karibenstämme eingewandert, die die Tukano in bestimmten Gegenden verdrängten (dort noch Flußnamen in der Tukano-Sprache). I. GOLDMAN, der jüngst die Cubeo eingehender studierte, äußert sich über die Besiedlungsgeschichte dieser Kulturprovinz hingegen folgend : „There is evidence to suggest the intrusion of Arawak and Carib into the area but there is nothing to show the origin of the Tucanoan tribes. The elaborate network of large streams draining a vast area of northern South America presumably facilitated a ceaseless movement of peoples. But whether the Tucanoan peoples have been moving westward from the slopes of the Andes or eastward cannot be determined at present.“<sup>62</sup>

Der Bodenbau dieser Stämme zeigt das typische Gepräge des jüngeren Pflanzertums Amazoniens (Bevorzugung des bitteren Maniok, Verwenden des Maniok-Preßschlauches). Charakteristisch sind große Mehrfamilienhäuser (oft bildet ein einziges Haus eine Siedlung). Es hat den Anschein, als ob hier ein besonderer Brennpunkt des Geheimkultkomplexes vorliegt. Ähnlich wie z. B. im Xingú-Quellgebiet sind wir aber über diese Geheimfeste und Maskenaufzüge noch schlecht unterrichtet.

### Heilige Musikinstrumente.

Formen : 1. Große Trompeten aus spiralig gedrehter Rinde. 2. Rohrtrompeten mit Resonanzkörper aus Tongefäß oder Geflecht. 3. Bambustrompeten. 4. Holztrompeten. 5. Große Flöten (Flageolets) aus Bambus oder Palmholz ohne Grifflöcher (die größten Flöten Südamerikas). IZIKOVITZ (nach C. SACHS) klassifiziert sie als „Vorsatzflöte“, CAIUS LEPA als „Mittelkernflöte“ mit „Bindlippen“. Sie sind den Flöten des Xingú-Quellgebietes verwandt.

### Behandlung und Bedeutung der heiligen Instrumente.

1. Aufbewahren der Flöten und Rindentrompeten im Wasser. 2. Sie werden mit Vorliebe paarweise geblasen. 3. Strenges Frauentabu (Todesstrafe), speziell für die Rindentrompeten und Langflöten. 4. Identifizieren der Instrumente mit den Ahnen der Clans bzw. Phratrien (Cubeo) ; sie gelten als deren Stimmen. Oder Identifizieren der Flöten mit dem Vegetationsdämon und Kulturheros.

<sup>62</sup> Handbook, III, p. 768.

## Initiation in den Männerbund (Cubeo).

1. Verbringen der Knaben (vor der Pubertät) in den Wald, wo ihnen die heiligen Instrumente der Ahnen gezeigt werden. 2. Baden der Knaben beim Klang der Instrumente. 3. Peitschen der Knaben auf dem Tanzboden des Großhauses der Siedlung. Zweck: Wachstumsförderung und Angleichen an die Ahnen. 4. Fliehen der Frauen beim Klang der Instrumente in ein Haus oder in den Wald. 5. Zurückrufen der Frauen nach Wegbringen der Instrumente. Dann auch Peitschen der Frauen.

## Vegetationsfeste (Aruak und Tukano).

1. Mythischer Begründer: Vegetationsdämon und Kulturheros, genannt *Kosai*, *Kashimana* oder *Isi* (Aruak-Namen), in der Lingua Geral, wie die Feste, *Yurupary*. Er ist ein Geist von ambivalentem Charakter und ist mit der Sonne verbunden. Bei den Tukano am unteren Apáporis (Makuna, Yahuna, Opaina) gilt er als ein Jüngling mit schöner Stimme, der verbrannt wurde und aus dessen Asche die Paxiuba-Palme emporwuchs. Die heiligen Flöten werden daher aus dem Holz dieser Palme hergestellt und geben den Gesang des Jünglings wieder. Nach der Ursprungsmythe der Aruak am Içána wurde der Held durch den Mond mit Zauberkraft ausgestattet und in die Mysterien des Bundes eingeweiht. Dieser Geist und dessen Frau erinnern an das Schlangendämonenpaar der Paressí. Mit diesem Geistwesen kann vielleicht auch der Kulturheros der Karajá, *Kanaschiwüä*, verglichen werden (ein Jüngling von niedrigem Wuchs und heller Haut, ist Zauberer und Schöpfer von ambivalentem Charakter und Urheber von Fluten. Er stirbt oder scheint tot zu sein und raubt das Licht [Sonne] vom Königsgeier, einem anderen Kulturheros). Schließlich kann man hiezu noch vergleichen das Sonnenwesen der Chibcha, das im Widerstreit mit der dämonischen Urfrau (Mondfrau) steht. 2. Abhalten des Festes beim Reifen bestimmter Palmfrüchte durch den Männerbund. 3. Prozession der Männer, die in Rückenkörben die Früchte in das Dorf bringen. An der Spitze des Zuges die Bläser der heiligen Instrumente. Bei den Tukano am Rio Tiquié sind es 24 Musikanten, bei den Tuyuka sechs, und zwar vier Bläser der großen Flöten und zwei Bläser der Rindentrompeten (vgl. dazu den Männerzug der Ipuriná und Mojo). 4. Frauen und Kinder werden beim Nahen der Prozession ins Haus eingeschlossen. 5. Liefern von Nahrung durch die Frauen. 6. Gegenseitiges Peitschen der Männer. 7. Tanz der Männer mit den Instrumenten auf dem Tanzboden des Großhauses.

## Verwenden von Masken.

1. Art der Masken: Kapuzen aus Affen- oder Menschenhaaren mit Tierbalg am Scheitel und langem Behang aus Palmfasern (Tariana). — Kapuzenförmige Masken aus Rindenstoff mit aufgemaltem Gesicht und Fransenbehang (Cubeo). — Maskenanzüge (Wams, Ärmel und z. T. mit Hose). — Zylindrische Kopfaufsätze aus Holz (Yahuna).

2. Maskenaufzüge beim Vegetationsfest (Tariana, Tukano und Aruak am Apáporis und Yapurá): Paarweises Auftreten von Masken, den Vegetationsdämon und seine Frau oder böse Waldgeister darstellend. — Strenges Frauen-tabu. — Geißelungen.

3. Maskentänze beim Totenfest (Cubeo, Kaua) : Tänze der Männer im Großhaus hinter Zaun, um die Frauen und Kinder von der Veranstaltung fernzuhalten. Dabei Blasen von zwei heiligen Trompeten (vgl. dazu das Verbergen der heiligen Instrumente im Gehege bei der Mädchenweihe der Tucuna). — Wegnahme des Zaunes und Wegschaffen der Trompeten. Nun dürfen Frauen und Kinder bei den folgenden Maskenvorführungen anwesend sein. — Kommen der Masken aus dem Walde, Tanzen auf dem Platz der Siedlung, Stürmen eines Hauses, dabei mit Stöcken auf die Wände schlagend, Phallustanz und Verwenden von Stampfrohren. Zum Schluß Verbrennen der Masken. — Die Masken stellen Tier- und Waldgeister oder Ahnen dar. — Zweck der Maskentänze : Versöhnen und Abwehr des Totengeistes, Abwehr der Feinde der Jagd und des Feldbaues, unmittelbare Beeinflussung der Jagdtiere (mimische Nachahmung der Jagd), Fruchtbarkeitszauber.

Wenn wir das innere Verhältnis der verschiedenen Züge der Geheimfeste und Maskentänze der Aruak- und Tukano-Stämme Nordwestbrasieliens und Ostkolumbiens sowie der Stämme des Yapurá-Gebietes und des oberen Amazonas betrachten, so taucht das Problem auf, ob die heiligen Musikinstrumente, die im besonderen mit dem Kulturheros und Vegetationsdämon und den Palmfrüchten verbunden erscheinen, und das Maskenwesen, das sich vor allem auf Wald- und Tiergeister bezieht, ursprünglich ein- und demselben Komplex angehörten, oder ob es sich hierbei um zwei verschiedene Erscheinungen handelt, die sich zum Teil später verbunden haben. Es scheint mir, daß manches für die zweite Möglichkeit spricht. Das esoterische Moment und das Frauentabu ist in erster Linie mit den heiligen Instrumenten verknüpft. Doch können diese Fragen im Hinblick auf unsere vielfach noch mangelhaften Kenntnisse derzeit nicht befriedigend beantwortet werden. Die Cubeo hatten nach ihrer Tradition ursprünglich keine Maskentänze (was auch für die übrigen Tukano-Stämme gelten mag). Auch die heiligen Instrumente und die mit diesen verbundene Mythe vom Vegetationsdämon und Kulturheros scheinen ihnen von Haus aus gefehlt zu haben. Da auch nicht die Kariben als Träger dieser Elemente gelten können, so spricht doch das meiste dafür, daß speziell der Geheimkultkomplex mit seinen Flöten und Trompeten, wohl aber auch das Maskenwesen, mit bestimmten Gruppen der Aruak in Verbindung zu bringen ist. Da die in Frage stehenden Erscheinungen in Guayana, soweit wir wissen, nur sporadisch anzutreffen sind, so dürfte es sich wohl um Aruakstämme des nordwestlichen Südamerika gehandelt haben, die ihrerseits vielleicht in Kontakt mit Chibcha-Stämmen Columbiens standen (siehe die Stämme der Tairona und Kágaba mit Maskentänzen, dem Urmutterglauben und dem Kultur- und Sonnenheros). Wahrscheinlich haben aber die Tukano sowie die Witoto und Nachbarn an der Ausgestaltung des Maskenwesens und der Geheimfeste mitgewirkt, im Sinne des regen Kulturaustausches und der gegenseitigen Anregungen, wie sie für Akkulturationsgebiete besonders typisch sind.

Auch bei den Stämmen des Uaupés-Caquetá-Gebietes finden wir wiederum das Großhaus mit Giebel- oder Walmdach mit halbrundem Anbau an der Schmalseite und zentralem Tanzboden im Inneren, ferner mehrstufige



Bestattung, und zwar in der Form, daß die exhumierten Knochen verbrannt und ihre Asche gegessen wird <sup>63</sup> (neben Hausbegräbnis und Urnenbestattung). Die Vorliebe für Kunst (Verzieren von Geräten etc. mit geometrischen Mustern und Tierdarstellungen, realistische Vogel- und Fischfiguren aus Holz und Palmblättern) erinnert an die Kunstübung im Xingú-Quellgebiet. Es wäre ferner zu erwägen, ob wir die zeremonielle Entführung der Braut (durch Verwandte des Mannes), die vom Uaupés-Gebiet berichtet wird, mit der zeremoniellen Brautflucht, die sich meines Wissens im tropischen Südamerika nur bei den aruakischen Ipuriná und bei den Caingang Südbrasilien findet, im Sinne eines den Kultkomplex begleitenden Elementes betrachten dürfen. Hierbei sei daran erinnert, daß die Caingang bei ihrem Totenfest Trompeten und Flöten blasen und ihr mythisches Brüderpaar *Kamé* und *Kayurukré* auf Aruakeinflüsse deutet (vgl. die *Kamutchi*-Geister der Ipuriná).

#### Yaruro :

Dieser in den Llanos von Venezuela schweifende Sammler- und Jägerstamm ist im Zusammenhang mit unseren Betrachtungen vor allem in religiöser und mythologischer Hinsicht von Bedeutung. Es sei zunächst darauf hingewiesen, daß die Yaruro betontes Mutterrecht aufweisen (maternale Großfamilie, matrilineale Deszendenz der Stammes-Hälften, Matrilokalität, betonte Stellung des Mutterbruders, eigener Frauendialekt), für ein Jägervolk besonders merkwürdige Verhältnisse. In Religion und Mythologie der Yaruro finden sich wesentliche Elemente, die eindeutig auf eine agrarkulturliche Provenienz deuten und im speziellen zu den ideenmäßigen Hintergründen des Geheimkultkomplexes gehören :

1. Weibliche Schöpfergöttheit (*Kuma*) im Totenland im Westen. Von dieser Urmutter emanieren alle Dinge, sie ist die erste Frau, die Mutter des Kulturheros und der Menschen sowie die Urheberin der Sintflut. Diese Gestalt erinnert an *Bachue*, die Urmutter der Chibcha, an die Allmutter *Gautéovan* der Kágaba und Tairona, an die Göttin der Manasí und Mojo in Ostbolivien, die Himmelsgöttin der Tucuna, die Urmutter der Chamacoco im nördlichen Chaco und in gewisser Hinsicht an die dämonische Geisterfrau der Feuerländer im Rahmen der Maskenvorfürhrungen der Männer. 2. Schlangengott als Vater und Lehrer des Kulturheros. Er schwängerte die Göttin *Kuma* und formte die Erde. Vgl. dazu das Schlangengeister-Ehepaar der Paressí und die gezähmt gehaltenen Schlangen der Priester der wohlthätigen Göttin der Manasí. 3. Jaguargott, Bruder der Schlange, Schöpfer der Gewässer. Vgl. dazu die Rolle des Jaguars in Verbindung mit dem Kulturheroenpaar in weiten Gegenden Südamerikas und in den Geheimkulten der Mojo. 4. Kulturheros (*Hatchawa*), Sohn der Göttin, Fürsprecher der Menschen, aber auch in gewissem Gegensatz zur Urmutter. 5. In Versionen der Schöpfungsmythe ist am Anfang der Welt entweder der Schlangengott allein anwesend oder *Kuma* zusammen

<sup>63</sup> Hier liegt eine Einwirkung der Sitte vor, die pulverisierten Totenknochen in einer Art Endokannibalismus zu verzehren, wie sie besonders um den Amazonas und in Teilen von Guayana verbreitet ist.

mit Schlange und Jaguar. 6. Heraufkommen der Menschen aus der Unterwelt (mittels Seil, das eine schwangere Frau zum Reißen brachte, wodurch ein Teil der Menschen unter der Erde blieb). Vgl. dazu eine analoge Mythe der Mundurukú.

Es spricht vieles dafür, daß diese Vorstellungen zusammen mit dem Mutterrecht wohl von jener Agrarschichte des nordwestlichen Südamerikas stammen, von der auch wesentliche Züge des Geheimkultkomplexes ausgegangen sein dürften. Wieso gerade die jägerischen Yaruro die in Frage stehenden Elemente übernommen und zu einem gewissen Grad besser bewahrt haben als agrarische Völker, ist noch ungeklärt. Daß die Yaruro nichts von den Geheimkulten aufweisen, erklärt sich wohl daraus, daß sie als schweifende Jäger keine besondere Neigung hatten, solche Feiern zu übernehmen.

#### Aruak-Stämme im nördlichen Chaco :

Auch diese am weitesten nach Süden vorgedrungenen Aruak-Stämme weisen wesentliche Züge der Männerfeste auf, die aber, wie sie uns bekannt wurden, nur in veränderter oder abgeschwächter Form erscheinen.

#### Tereno (Terena, Guaná) :

1. Maskentänze zur Erntezeit (Fest der Plejaden) : Die Männer mit entsprechender Körperbemalung, mit Straußenfedern um die Hüften, Gesicht mit Baumwolle beklebt und ein Netz über den Kopf gezogen (also in einer von bisherigen Fällen abweichenden Form der Maskierung) stellen Totengeister dar. Oder der Medizinhmann mit einem Netz über dem Gesicht stellt einen Geist dar. 2. Umzug der Maskentänzer von Haus zu Haus, Erschrecken der Frauen und Kinder, die sich verkriechen ; Werfen von Stöcken und Vollführen von allerlei Ulk. Besuchen des Hauses eines Häuptlings, wo die Geisterdarsteller mit Honigbier bewirtet werden und ein Übermaß davon trinken. Auch Auftreten eines Clown. 3. Spiel eines einzelnen Maskentänzers, der Stöcke auf die Männer wirft. 4. Errichten eines temporären Männerhauses auf dem Dorfplatz, wo sich die Männer bemalen und ihren Festschmuck anlegen. Es ist für die Frauen tabu.

#### Chané :

Maskentänze bei einer Art Fruchtbarkeitsfeier. Hierbei bewerben sich die Darsteller mit Bohnenhülsen und Abfällen, um gute Ernte zu sichern. Nachher werden die Masken in den Fluß geworfen oder verbrannt. Das Maskenwesen wurde durch die Karnevalveranstaltungen der Spanier verändert. Der Name der Masken bezieht sich anscheinend auf die Toten. Das Maskenwesen kam auch zu den später in das Gebiet der Chané eingewanderten Tupi-Stamm der Chiriguano.

Überblicken wir den Komplex der Männerfeste mit den heiligen Musikinstrumenten und Masken, so kann in Anbetracht so vieler markanter und detaillierter Übereinstimmungen — trotz lokaler Varianten — hier an einem gemeinsamem Ursprung nicht gezweifelt werden. Es hat den Anschein, als

ob dieser Geheimkultkomplex mit seinen beiden Ausprägungen (Masken und Musikinstrumente) sich vom nordwestlichen Südamerika durch Wanderungen zum oberen Amazonas und quer durch das westbrasilianische Waldland (entlang der Flußläufe) bis nach Ostbrasilien verbreitet hat<sup>64</sup>. Wenn wir nach diesem notwendigen Exkurs wieder zu den Karajá zurückkehren, so erkennen wir klar, daß ihr Maskenwesen in den weiteren Bereich der Männerfeste des tropischen Südamerika hineingehört, wobei es am naheliegendsten erscheint, den Männerfestkomplex der Karajá vielleicht direkt von dem des Xingú-Quellgebietes abzuleiten. Andere Übereinstimmungen deuten ebenfalls auf solche Einflüsse. Auch die Beurteilung des in abgewandelter Form erscheinenden Maskenwesens der Ge sowie Züge eines Männerfestes bei den Bororó, Caingang und Mashakali (im Rahmen des Totenkultes) wird jetzt klarer, nämlich daß wir es hier mit den letzten Ausläufern dieses Komplexes zu tun haben.

Daß der Komplex der Männerfeste in eine bestimmte Kulturschichte gehören dürfte, scheint ziemlich evident zu sein. Doch dürfen wir uns nicht zu einer einfachen Erklärung verleiten lassen. Wie schon vorhin erwähnt, scheinen die heiligen Musikinstrumente einerseits, das Maskenwesen andererseits zwei verschiedenen, wenn auch verwandten Komplexen angehört, sich aber dann vielfach miteinander verbreitet zu haben. Eine andere Möglichkeit wäre, daß beide wohl auf dieselbe Grundschichte zurückgehen, sich jedoch später vielfach voneinander emanzipierten, so daß man heute den Eindruck von zwei verschiedenen Erscheinungsformen erhält.

Wie es in der Natur der Sache liegt, hat der bereits differenzierte Geheimkultkomplex bei seiner Verbreitung sich verschieden stark durchgesetzt, teilweise trat auch ein Verfall ein, oder es wurden nur bestimmte Züge übernommen. Da und dort wurde er ferner mit verschiedenen anderen Erscheinungen und Institutionen sekundär integriert, so mit einem Totemclansystem (Mundurukú, Cubeo), mit Knabenweihen (Cubeo), mit Mädchenpubertätsfeier (gekoppelt mit Knabeninitiation) (Tucuna) oder mit Totenfeiern bzw. mit der Vorstellung von Totengeistern (Tukano, Yagua, Bororó, Mashakali). Bezüglich der Cubeo könnte man meinen, daß die Knabeninitiation „stilgerecht“ zum Männerbund gehört. Ich glaube aber, daß wir auch mit der Möglichkeit rechnen müssen, daß bei den Cubeo wie bei den Tucuna eine ältere Form einer Jugendweihe, ähnlich wie wir sie bei den Ge und Bororó herausarbeiten konnten, erst nachträglich mit dem Männerfest, den Masken und heiligen Musikinstrumenten koordiniert wurde. Und was den Totenkult betrifft, so bekommt man in manchen Fällen den Eindruck, als ob dieser in Südamerika mit Masken- und Geheimkultwesen von Haus aus nichts zu tun hätte. Man muß aber andererseits auch berücksichtigen, daß es im Wesen der Männerfeste gelegen ist, in die Vorführungen auch die Verstorbenen einzubeziehen. Eine befriedigende Antwort kann aber in all diesen Fragen noch nicht gegeben werden.

<sup>64</sup> Eine eigene Studie müßte den entsprechenden Gebräuchen und Vorstellungen der Chibcha-Stämme und überhaupt des Andengebietes gewidmet werden. Vgl. J. HAEKEL, Jugendweihe und Männerfest, p. 112: „In den Kulturbereich der Chibcha mündet auch sehr wahrscheinlich der Männerfestkomplex mit seinen Maskendarstellungen“.



Von den kultischen Instrumenten gehört ohne Zweifel ursprünglich nur das Schwirrholz in den Bereich älterer Knabenweihen. Es kommt ihm im Verhältnis zu den Trompeten und Kult-Flöten jedenfalls ein höheres Alter zu, worauf schon IZIKOVITZ hingewiesen hat <sup>65</sup>. Wenn er aber meint, daß das Schwirrholz ursprünglich mit Ahnenkult zusammenhängt, so kann ich dem nicht beipflichten. Die Initiationsfeierlichkeiten der Jägervölker, in die das Schwirrholz wohl ursprünglich hineingehört, hatten diese Religionsform noch nicht entwickelt.

Was läßt sich nun über die Zusammensetzung der postulierten Kulturschichte, in der der Männerfestkomplex wurzelt, aussagen? Daß es sich um eine Pflanzerkultur gehandelt hat, steht außer Frage. Wie wir gesehen haben, ist im tropischen Südamerika bei den Stämmen mit dem Männerfestkomplex immer wieder eine bestimmte Wohnform anzutreffen. Das muß aber nicht heißen, daß sie auch in die ursprüngliche Kulturschichte gehört. Diese Hausform konnte sich erst in einem späteren Ausgangszentrum des Kultkomplexes, etwa in Nordwestbrasilien, herausgebildet haben. Ein charakteristisches „Quantitätskriterium“ dürfen wir hingegen in der Art der heiligen Musikinstrumente und in den Mythen von der Göttin, dem Vegetationsdämon und Kulturheros bestimmter Prägung, dem Emporkommen der Menschen aus der Erde und vom Frauengeheimnis erblicken. Wenn diese Züge auch nicht bei allen in Betracht kommenden Stämmen vorhanden sind (sie können verlorengegangen oder nicht übernommen worden sein), so erscheint mir ihre ursprüngliche Verwurzelung in der hypothetischen agrarischen Grundschichte recht wahrscheinlich.

Eine wichtige Frage ist nun, ob wir mit dieser Grundschichte „Mutterrecht“ verbinden können. Bei den historischen Stämmen des Kerngebietes der Männerfeiern im Nordwesten Brasiliens finden sich, wie wir gesehen haben, patrilineale Organisationsformen. Andere Stämme wieder weisen einige „mutterrechtliche“ Züge auf. Der einzige betont mutterrechtliche Stamm, der den Männerfestkomplex gut ausgebildet zeigt, sind, soweit wir heute wissen, nur die Karajá. Man könnte also geneigt sein, wenn man die allgemein-ethnologischen Erfahrungen mit in Betracht zieht, daß bei den Karajá Mutterrecht, Maskenwesen und die entsprechenden Mythen schon von Haus aus miteinander gekoppelt waren, ein Umstand, der auch Licht auf die postulierte Grundschichte werfen könnte. Nun aber ist folgendes zu bedenken: Das Maskenwesen der Karajá geht, wie schon erwähnt, wahrscheinlich auf Einwirkungen von der Kulturprovinz des Xingú-Quellgebietes zurück. Das würde also bedeuten, daß die Karajá (wenn sie aus dem Norden kommen sollten, wofür doch verschiedenes spricht), den Maskenkomplex ursprünglich nicht besessen haben. Ob nun aber auch das Mutterrecht der Karajá von den Xingú-Völkern stammt, ist vorderhand sehr unsicher, wenn nicht recht unwahrscheinlich, es sei denn, daß neue Feldforschungen im Xingú-Quellgebiet noch stärkeres Mutterrecht feststellen würden. Gegenwärtig scheint die Sache eher so zu liegen, daß die hohe Stellung der Frau den Karajá schon vor Übernahme des Maskenkomplexes eigen war. Die Mythe vom Frauengeheimnis paßt

<sup>65</sup> IZIKOVITZ, *Musical Instruments of the South American Indians*, p. 412.

wohl in den Komplex der geheimen Männerfeste, muß aber im Falle der Karajá nicht unbedingt zusammen mit den Masken gekommen sein. Sie könnten diese Mythe aus einer anderen Quelle bezogen haben, die aber letzten Endes in der postulierten Ausgangskultur des Geheimkultkomplexes wurzeln dürfte. Man könnte für Nordwestbrasilien-Ostkolumbien auch annehmen, daß dort ein früher bestandenes Mutterrecht sekundär durch patrilineale Organisationsformen verdrängt worden sei, die vielleicht speziell von den Tukano-Stämmen ausgegangen sein könnten. Es ist also noch nicht mit Sicherheit zu sagen, ob die Kulturschichte mit dem Männerfestkomplex in gesellschaftlicher Hinsicht mutterrechtlich geartet war <sup>66</sup>. Wohl sind Indizien vorhanden, die eine Vergesellschaftung von mutterrechtlichen Zügen mit Geheimfesten der Männer im Sinne eines „Quantitätskriteriums“ nicht unwahrscheinlich erscheinen lassen. Das betonte Mutterrecht der Karajá, Ge und Bororó kann aber mit dieser hypothetischen Schichte vorderhand noch nicht in Beziehung gesetzt werden.

Eine weitere Frage ist die nach dem Verhältnis von Männerfestkomplex und den Dual- und Clansystemen. In einigen Fällen hat es den Anschein, als ob beide Erscheinungen miteinander verbreitet wurden. Dies scheint aber ein sekundärer Vorgang gewesen zu sein. Wie wir die Dinge heute sehen, haben Männerfest und Dual-Clansysteme wohl verschiedenen Kulturschichten angehört. Nach den lokalen Gegebenheiten bei den Ge und Bororó zu urteilen, scheint das Maskenwesen erst nach den Hälften und Clans Eingang gefunden zu haben.

Von den historischen Stämmen des tropischen Südamerika scheinen in erster Linie bestimmte Aruak-Stämme als Träger und Verbreiter des Geheimkultkomplexes fungiert zu haben. Dies zeigt sich vor allem im Uaupés-Caquetá-Gebiet und auch im Süden des Amazonas. Auch im Xingú-Quellgebiet würde man an Aruak denken können, desgleichen im nördlichen Chaco-Gebiet, wo Maskenwesen gerade bei den dort eingewanderten Aruakgruppen vorkommt. Die Annahme, daß also die Männerfeste von Haus aus eine Angelegenheit der Aruak seien, wird aber erschüttert, wenn wir das Maskenwesen im südlichen Amerika in Betracht ziehen. Nachbarn der Guaná-Tereno im nördlichen Chaco sind die Chamacoco, ein primitiver Jägerstamm mit mutterrechtlichen Zügen (Matrilokalität, angesehene Stellung der Frau), der einstmals betriebenen einfachen Bodenbau wegen der ungünstigen Umweltsverhältnisse in diesem Teile des Chaco aufgegeben haben mochte. Bei den Chamacoco sind nun mit einer im Grunde altertümlichen Knabenweihe Maskenvorfürhungen der Männer mit Frauenschreck verbunden worden <sup>67</sup>. Nun besteht

<sup>66</sup> Es sei nur kurz vermerkt, daß gerade beim Masken- und Geheimkultkomplex, den heiligen Flöten und Trompeten und den entsprechenden Vorstellungen und Mythen (siehe Fußnote 57) letzten Endes an transpazifische Einwirkungen aus dem Raume von Melanesien und Südasien zu denken wäre, eine Frage, die nur durch umfassende und vorsichtige Untersuchungen der Lösung nähergebracht werden kann.

<sup>67</sup> Die Knabenweihe der Chamacoco zeigt bemerkenswerte Übereinstimmungen mit der der Selknam auf Feuerland einerseits, mit der der Ge anderseits. Vgl. dazu auch J. HAEKEL, Jugendweihe und Männerfest auf Feuerland, pp. 106 ff. (Material nach A. MÉTRAUX).

die wichtige Frage : Ist das Maskenwesen dieses Chaco-Stammes auf Einwirkungen von seiten der aruakischen Tereno oder Chané zurückzuführen ? Bei einem Vergleich erkennt man sofort verschiedene Unterschiede. Hierbei ist aber zu bedenken, daß wir über das Maskenwesen der Chané nur dürftig unterrichtet sind, ferner daß bei ihnen sowie bei den Tereno ein deutlicher Verfall zu bemerken ist. Ferner können die Chamacoco die von den Aruak empfangenen Anregungen in ihrer Weise selbständig weitergebildet haben, und dies um so mehr, weil sie ja bestrebt waren, die Maskenaufzüge ihrer Knabenweihe einzugliedern. Dies könnte also die Abweichungen gegenüber den Maskentänzen der Aruak erklären. Stellen wir aber das Maskenwesen anderer Chaco-Stämme (weiter im Süden), vor allem jedoch das der Feuerländer hinzu, dann gewinnt das Problem ein ganz anderes Gesicht. Wie ich in meiner zitierten Arbeit bereits ausgeführt habe, bestehen zwischen den Männerfesten der Feuerländer, speziell der Selknam, und der Chamacoco so bedeutsame Übereinstimmungen, daß an einem ursprünglichen Zusammenhang der heute weit voneinander entfernten Stämme nicht gezweifelt werden kann. Dies wird noch dadurch verstärkt, daß sowohl die Feuerländer als auch die Chamacoco noch die Vorstellung von einer dämonischen Frau und ihrem Gatten, gewissermaßen als Patronin des Männerfestes, und die Mythe vom Frauengeheimnis (mythische Erklärung der Maskendarstellungen durch die Männer) besitzen. Es fällt nach all dem schwer, hier an Aruakeinflüsse zu denken. Die Aruak sind im Chaco relativ späte Ankömmlinge, wenn sie auch bereits in voreuropäischer Zeit dort ansässig waren. Wenn auch das Maskenwesen bei den Feuerlandstämmen, speziell bei den Yamana und Halakwulup, eine relativ späte Angelegenheit darstellt, so kann es wohl kaum auf Aruakeinflüsse bzw. auf Anregungen, die von Aruakstämmen ausgingen, zurückgeführt werden. So muß ich jetzt meine einst geäußerte Auffassung, den Komplex der Geisterdarstellungen im südlichen Südamerika „zunächst mit einer Völker- und Kulturwelle in Verbindung zu bringen, die von einem Teil der Aruak getragen wurde“<sup>68</sup>, revidieren. Es wird sich also bei den Männerfesten mit ihrem Maskenwesen doch um einen älteren Komplex gehandelt haben, der zwar in wohl „mutterrechtlich“ gearteten Agrarkulturen wurzelt, aber bereits vor den Aruak-Wanderungen sich bis ins südliche Südamerika verbreitet hatte. Diese Annahme kann vielleicht noch durch die Tatsache gestützt werden, daß die für das Männerfest so charakteristische Ursprungsmythe von dem Frauengeheimnis, soweit wir heute wissen, gerade nicht bei Aruak-Stämmen, sondern bei Gruppen verschiedener Sprach- und Kulturzugehörigkeit verbreitet ist, was wohl nur durch die Annahme einer älteren Grundschichte erklärt werden kann. Davon bleibt aber unberührt, daß später im besonderen Aruak-Stämme als Verbreiter des Geheimkultkomplexes aufgetreten sind<sup>69</sup>.

<sup>68</sup> op. cit., p. 109 f.

<sup>69</sup> Über das mutmaßliche Alter des Männerfestes auf Feuerland geben die von JUNIUS BIRD durchgeführten Grabungen einige Anhaltspunkte : In der jüngsten prähistorischen Schichte der Muschelhaufen am Beagle-Kanal, die mit den Vorfahren der Yamana in Verbindung zu bringen ist, lassen sich zu einem bestimmten Zeitpunkt, der etwa 900 bis 1000 Jahre zurückliegen dürfte, von Norden kommende Einwirkungen



Diese etwas weitläufigen Betrachtungen waren notwendig, um zu zeigen, daß von einem eng begrenzten Gebiete aus Klärungen wichtiger ethnologischer Fragen nicht erzielt werden können. Im besonderen gilt dies für die Beurteilung des Männerfestes und des Maskenwesens der Karajá. Man erkennt aber auch, wie schwierig es ist, nach dem gegenwärtigen Stand unser ethnologischen Kenntnisse Südamerikas Kulturschichten und eine relative Chronologie herauszuarbeiten. Die gewonnenen Ergebnisse sind noch recht unbefriedigend und problematisch, aber der Versuch einer ethnologischen Aufhellung Südamerikas nach den Prinzipien der historischen Völkerkunde muß wieder aufgenommen werden.

Die Untersuchungen über die Kulturschichtung der Karajá haben also folgendes ergeben :

1. Die Karajá gehören in eine ältere Agrarkultur des tropischen Südamerika. 2. Sie sind junge Ankömmlinge im Araguaya-Gebiet bzw. im Wohnraum der Ge-Stämme. 3. Die Kultur der Karajá setzt sich aus verschiedenen Komponenten oder Schichten zusammen, wobei u. a. Einwirkungen von seiten der Ge, vom Xingú-Quellgebiet, von benachbarten Tupi-Stämmen und Beziehungen zum unteren Amazonastal bzw. zu Brasilianisch-Guayana hervorzuheben sind <sup>70</sup>. 4. Das betonte Mutterrecht der Karajá gehört wohl in die erwähnte Agrarschicht, die älter ist als die historischen Pflanzerkulturen der Tupi, Kariben und Aruak. Das Ausgangsgebiet dieser hypothetischen mutterrechtlichen Bodenbaukultur kann noch nicht bestimmt werden. 5. Das Maskenwesen der Karajá geht wohl auf Einwirkungen aus dem Xingú-Quellgebiet zurück und hängt indirekt mit dem Männerfestkomplex (Maskenwesen,

feststellen. Es handelt sich hierbei u. a. um runde Gruben, die auf Kegelhäuser mit versenktem Boden zurückzugehen scheinen. Solche sind bei den historischen Yamana im besonderen mit dem Männerfest verknüpft, so daß wir also in der oben angegebenen Zeit das Aufkommen des Maskenwesens bei den Yamana vermuten können. Als ursprüngliche Träger der geheimen Männerveranstaltungen in Feuerland müssen jedoch die Selknam angesehen werden, von denen die betreffenden Vorführungen der Yamana herzuleiten sind. Auch dies wird wiederum durch prähistorische Funde nahegelegt. Von den von BIRD am Nordufer der Magellan-Straße festgestellten fünf Kulturschichten ist die oberste mit den Selknam zu verbinden. Dadurch, daß auch in dieser runde Vertiefungen als Fußböden ehemaliger Kegelhütten vorkommen, harmonisiert dies mit dem ethnologischen Befund und verstärkt die Annahme der Übertragung der Kegelhütte zusammen mit dem Männerfest von den Selknam zu den Yamana. Schließlich liegen noch einige Anzeichen vor, die die Vorfahren der Selknam in Gebieten weiter im Norden erkennen lassen. So wurden in der Gegend des Rio Negro im mittleren Patagonien z. B. kleine Pfeilspitzen gefunden, die ihrer Form nach denen der Selknam entsprechen. Wenn also die Selknam das Männerfest ungefähr um 1000 n. Chr. nach Feuerland gebracht hätten, dann müßten sie schon weit früher in Patagonien oder noch weiter nördlich gewohnt haben. Daß um diese Zeit bereits im Chaco Aruakstämme gesessen haben, die den Geheimfestkomplex den Vorfahren der Selknam und anderer Stämme übermitteln hätten, ist kaum anzunehmen. — Vgl. zur Prähistorie des südlichen Südamerika: J. BIRD, in: *Handbook of South American Indians*, Vol. I, pp. 17 ff. und W. KOPPERS, *Die Erstbesiedlung Amerikas im Lichte der Feuerland-Forschungen*. Bull. d. Schweiz. Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie 21. 1945.

<sup>70</sup> Weiteren Beziehungen, wie sie F. KRAUSE angedeutet hatte, konnte hier nicht weiter nachgegangen werden.

heilige Musikinstrumente, Mythe vom Frauengeheimnis, vom weiblichen Dämon und Kulturheros und Emporkommen der Menschen aus der Erde) des übrigen Südamerika zusammen. Dieser geht auf eine relativ alte (wohl ebenfalls mutterrechtlich geartete) Agrarschichte zurück und wurde später von Aruak-Stämmen anscheinend vom nordwestlichen Südamerika aus nochmals verbreitet. 6. Bei den Karajá gehören Mutterrecht und Maskenwesen wohl nicht zusammen. Letzteres scheint jünger zu sein.

Für die Phasen der Ge- (und Bororó-)Kultur ergeben sich aus der Betrachtung der Karajá und ihrer Beziehungen folgende Momente:

1. Wenn das Mutterrecht der Ge nicht schon auf ältere Einwirkungen zurückgeht (zusammen mit dem Bodenbau), was wahrscheinlicher ist, so könnte als andere Alternative angenommen werden, daß es von den Karajá stammt. 2. Der Totenkomplex der Ge (und Bororó) scheint zum Teil auf die ältere mutterrechtliche Agrarschichte, zum Teil auf Einwirkungen von den Karajá zurückzugehen. 3. Das (bereits profanisierte) Maskenwesen der Ge kommt vielleicht ebenfalls von den Karajá und anscheinend recht spät, wenn man nicht Anregungen vom Xingú-Quellgebiet annehmen möchte.

## V. Die Tupi-Stämme

Das jüngste Bevölkerungselement Ostbrasilien bildeten die expansiven und wanderlustigen Stämme der Tupi-Sprachfamilie. A. MÉTRAUX hat eingehend ihre Wanderungen studiert und kam zum Schluß, daß als Ausbreitungszentrum der Tupi-Guaraní wohl das Gebiet um den Rio Tapajoz in Zentralbrasilien zu gelten habe. Von dort erfolgten bereits in voreuropäischer Zeit Abwanderungen nach Paraguay, wo die Guaraní in der Folgezeit bekanntlich den mächtigsten Bevölkerungsanteil bildeten. Andere Wanderbewegungen gingen quer durch Ostbrasilien, durch das geschlossene Gebiet der Ge-Stämme zur Küste, wo die alteingesessenen Botokuden und andere Altgruppen verdrängt und zum Teil kulturell beeinflußt wurden. Die erste Tupi-Welle dieser Art waren die Tupina (15. Jhdt.), nach ihnen zogen die Tupinamba zur Küste. Durch die Portugiesen erfolgten viele Störungen und Verschiebungen im Wohnsitz der Küsten-Tupi. Ein für die Tupi charakteristisches Motiv für weite Wanderungen sind bekanntlich „messianistische“ und Weltuntergangsideen, das Suchen des Paradieses.

Ähnlich wie die Aruak zeigen die Tupi die Tendenz, fremde Stämme zu assimilieren. Dies äußert sich in sprachlicher Hinsicht in einem vererbten Tupi. Solche „unreine“ Tupi sind die Mundurukú, Maué, Yuruna-Shipaya und Curuayá im Raume zwischen Madeira und Xingú. Diesen Tupi-Stämmen kommt insofern Interesse zu, weil wir hier ältere Kultursubstrate erfassen und spezifische Akkulturationsprozesse studieren können.

Die Tupi-Guaraní gehören in den Kreis der jüngeren Bodenbauer Amazoniens. Man kann wohl nicht direkt von einer einheitlichen Tupi-Kultur sprechen, doch ist gerade bei ihnen (weit mehr als etwa bei Aruak und Ge) in vielen Belangen eine wesentliche Gleichförmigkeit des Kulturinventars zu konstatieren. Dies legt die Annahme eines einst relativ geschlossenen Volks-

körpers nahe. Wie bereits MÉTRAUX nachgewiesen hat, sind konstitutive Elemente der Tupi-Kultur jedoch keineswegs nur auf sie allein beschränkt, sondern finden sich auch bei anderen jüngeren Bodenbauern Amazoniens, speziell bei den Kariben Guayanas, wodurch die Frage der Herkunft der Tupi eigentlich nicht so schwer zu beantworten ist. Elemente, die nur auf die Tupi beschränkt sind, können nur in relativ geringer Zahl namhaft gemacht werden.

Zunächst seien jene Kulturelemente angeführt, die im wesentlichen bei der großen Masse der Tupi-Stämme anzutreffen und die für sie mehr oder weniger typisch sind. Dabei soll nicht gesagt werden, daß sie auch ursprünglich immer den Tupi eigen waren :

Anbau vorzugsweise von bitterem und süßem Maniok, an zweiter Stelle in der Regel Mais, dann eine Reihe anderer Nutzpflanzen. Pflanzen und Ernten in der Regel Frauenarbeit <sup>71</sup>. — Verwenden des geflochtenen Preß-Schlauches für die Entgiftung des bitteren Maniok. — Fischfang manchmal lokal von großer Bedeutung. — Wichtigkeit der Flußschifffahrt, was ja dadurch bedingt ist, daß die Tupi wie andere expansive Rodungsfeldbauer Amazoniens durchwegs entlang der Flußläufe wanderten. Rindenboote und Einbäume. — Fehlen des Hundes bei verschiedenen Tupi-Stämmen (z. B. auch bei den Tupinamba). Ob dies aber ein ursprünglicher Zug ist, bleibe dahingestellt. Sonst zeigen die Tupi wie viele andere amazonische Indianerstämme große Vorliebe für das Zähmen oder Halten verschiedener Vögel und Wildtiere aus reiner Liebhaberei (oder bei Vögeln der Federn wegen).

Große Mehrfamilien- oder Kommunalhäuser in zwei Hauptformen : Viereckiges Tonnendachhaus und viereckiges Giebel- oder Walmdachhaus. Das erstere scheint für verschiedene Tupi-Stämme besonders typisch zu sein und könnte vielleicht im besonderen als ein Element der Tupi-Kultur gelten. Abweichende Hausformen finden sich bezeichnenderweise bei „unreinen“ Tupi und auch bei jenen Tupi-Stämmen, die im oberen Tapajoz-Gebiet wohnen. — Gruppieren der Kommunalhäuser um einen viereckigen oder runden Platz. Vielfach Palissaden um die Siedlung. — Hängematte (vielleicht ursprünglich aus Baumwolle). — Nacktgehen beider Geschlechter, Penisfütteral oder Verschnüren des Präputiums. — Tonsur (etwas unsicher, ob ein ursprüngliches Tupi-Element). — Entwickelter Federschmuck, besonders bei den Tupinamba (u. a. Federmäntel) und bei dem „unreinen“ Tupi-Stamm der Mundurukú. — Vertikaler „Webstuhl“. — Bestimmte Keramikformen, nämlich Töpfe mit Fingernagelverzierung und Bemalung der Innenseite der Tongefäße. — Bogen vor allem mit plankonvexem Querschnitt, weniger verbreitet plankonkaver oder runder Querschnitt. Die ursprüngliche Art der Pfeilfiederung ist aber schwer zu erkennen. Die bei vielen Tupi-Stämmen vorkommende tangential

---

<sup>71</sup> So schreibt J. WATSON : „... in early accounts of Coastal Tupi, agriculture, except for cutting and burning, was largely and unmistakably a female province.“ Und über die Caingang (Cayúa) an der Grenze von Mato Grosso und Paraguay : „We have some grounds ... in stating that the aboriginal Cayúa had female agriculture.“ (Cayúa Culture Change, p. 26).



Stegfiederung (arched feathering) scheint ein Element der Vorbewohner Ostbrasiens zu sein (worauf schon hingewiesen wurde). Sie ist bei den Tupi jedoch am weitesten verbreitet. Daneben haben einzelne Stämme Anteil an anderen Befiederungsformen. Am ehesten scheint die radiale Nahtfiederung („Xingú-Typ“) ursprünglich von Tupi-Stämmen ausgebildet worden zu sein, wie C. NIMUENDAJÚ angenommen hat. Von ihnen ist sie dann zu anderen Stämmen Brasiliens, so vor allem ins Xingú-Quellgebiet, verbreitet worden. — Keulen meist in Form der weit in Brasilien verbreiteten Flach- oder Schwertkeule. Eine Sonderform ist die Tellerkopfkeule der Tupinamba, die sich vielleicht aus der ruderförmigen Keule der Ge herausgebildet hat. Daneben finden sich z. T. auch Stabkeulen. — Tränengruß (Beklagen der Verstorbenen und im Kriege Gefallenen bei Besuchen).

Paternale Großfamilie, teilweise mit Tendenz zur Bildung größerer Gruppen (lineage), lokalisiert im Kommunalhaus, das wohl zum Teil durch diese Familienform bedingt ist. Eine Funktionseinheit bilden hier: prä- und postnuptiales Dienen des jungen Mannes beim Vater des Mädchens bzw. der Gattin, woraus matrilocale Heiratswohnfolge resultiert. Cross-Cousin-Heirat (Heirat der Tochter des Mutterbruders) und Heirat der Tochter der Schwester (Mutterbruder-Nichte). Durch diese beiden Eheformen wird eine Ablösung des Dienens bzw. der Matrilocalität ermöglicht. Denselben Zweck kann auch jene Form der Mutterbruder-Nichtenheirat haben, wobei ein Mann dem Bruder seiner Frau seine Tochter als Gattin gibt; er darf dann in der Familie seines Vaters bleiben (Guaraní). Ein charakteristischer Zug der Tupi-Soziologie ist, daß der Familienvater bestrebt ist, durch seine Töchter viele Schwiegersöhne als Arbeitskräfte an sein Haus zu binden, was ihm natürlich viele Annehmlichkeiten schafft, den Wirtschaftsbetrieb fördert und sein Prestige hebt. Eine solche Großfamilie besteht in der Regel also aus einem Mann als Vorstand der Hausgemeinschaft mit seiner Frau (oder seinen Frauen), unverheirateten (oder verheirateten) Söhnen, Töchtern, Schwiegersöhnen, Enkeln usw. Häuptlinge haben wohl ausschließlich das Privileg der patrilocalen Heiratswohnfolge, wie sich überhaupt die Häuptlingswürde patrilineal vererbt. Abkunft wird (soweit Berichte vorliegen) gewöhnlich bilateral gerechnet. Der Mutterbruder nimmt keine gehobene Stellung ein.

Knabeninitiation ist, soweit vorhanden, schwach ausgebildet: Durchbohren der Unterlippe für Lippenpflock, Skarifizieren, Binden des Präputiums oder Anlegen des Penisfutters. — Mädchenpubertätsfeier: Klausur und bestimmte Diät allgemein, manchmal dazu noch Haarschur und Skarifizieren.

Vorliebe für Biere und Trinkgelage allgemein. — Von Musikinstrumenten sind besonders typisch die heilige Kürbissassel (Guaraní, Tupinamba) und Stampfrohr für Tänze.

Kriegskomplex, besonders typisch: Erbeuten von Gefangenen, Adoptieren derselben als Diener und Gatten von Töchtern mit guter Behandlung, werden nach bestimmter Zeit aber rituell getötet und verzehrt. Aufbewahren des Kopfes der getöteten Gefangenen oder Feinde als Trophäen und Herstellen von Flöten aus deren Knochen. Die besondere Zurichtung des Schädels bei den Mundurukú und Shipaya ist ein Sonderzug.

Bestattungsformen : Typisch ist die Erdbestattung im Wohnhaus. Das Errichten eines Daches über dem Grab außerhalb des Hauses scheint ein Ersatz für die Hausbestattung zu sein. Daneben findet sich manchmal auch primäre Urnenbestattung, zum Teil kombiniert mit dem Hausbegräbnis. Der Grundgedanke bei der Beisetzung in Urnen dürfte der sein, den Leichnam von der Berührung mit der Erde fernzuhalten. Darauf deutet auch das Auslegen des Grabes bei Erdbestattung.

Glaube an einen Schöpfergott oder obersten Gott bei einigen Tupi-Stämmen ohne Kult, oder Verschwimmen dieser Gestalt mit einem Kulturheros, der manchmal einen Gefährten haben kann. Damit steht in Verbindung die Mythe vom Zwillingsbrüderpaar, das von der Frau des vergöttlichten Kulturheros in der Weise empfangen wird, daß der Heros oder Gott den einen Bruder zeugt, der Gefährte den anderen (Apapocuva-Guaraní, Tupinamba). Der erste Bruder ist dem anderen überlegen. Teilweise ist mit dieser Mythe das weit in Amazonien verbreitete Motiv verbunden, daß die Mutter der beiden vom Jaguar getötet und dann von den Brüdern gerächt wird. Neben anderen höheren Wesen ist im besonderen der Glaube an einen Donnergott typisch, der manchmal mit Donnervögeln auftritt. Die hohe Mythologie der Apapocuva-Guaraní macht den Eindruck einer Sublimierung von Vorstellungen, die sonst allgemein bei Tupi-Stämmen verbreitet sind. Ob hier ein entfernter Einfluß vom Andengebiet vorliegt, ist noch sehr unsicher. — Reinkarnationsglaube (Wiedergeburt der Verstorbenen in Kindern) oder Benennen der Kleinen nach Vorfahren. — Eigenartige religiöse Haltung im Prophetismus in Verbindung mit der Suche nach dem Paradies, dem Land ohne Übel, Weltuntergangsfurcht und Tendenz zu Schwarmgeisterbewegungen (Messianismus).

Wenn wir die Kulturformen der übrigen Völker Ostbrasiiliens der Tupi-Kultur vergleichend gegenüberstellen, so wird uns bald offenbar, daß wir hier einen besonderen, von den Ostbrasilianern abweichenden Kulturtypus vor uns haben. So fehlen den Tupi von Haus aus u. a. Dualsysteme und Gruppen mit totemistischem Gepräge, betontes Mutterrecht, Altersklassen und Männerhäuser, ausgebaute Knabenweihen und Bünde, Maskenwesen, heilige Flöten und Trompeten, Schwirrholz, wie überhaupt die typischen Männerfeste. Obwohl die Tupi-Stämme bei ihren Wanderungen durch Ostbrasilien immer wieder mit Ge-Stämmen in Berührung kamen, sind es nur ganz wenige Tupi-Gruppen, die stärker von Ge-Nachbarn beeinflußt wurden. Man ersieht daraus wiederum, daß bestimmte Interessen, das spezifische „pattern“, davon abhalten, „stiltfremde“ Elemente so ohne weiteres zu übernehmen, ferner daß Kulturübernahme kein mechanischer Vorgang ist. Beharrungsfaktoren und das auf der kulturellen Prägung beruhende selektive Moment machen sich besonders bei vielen Tupi-Stämmen geltend. Umgekehrt wieder zeigten z. B. die Ge-Stämme keine Neigung, beispielsweise das Dienen beim Schwiegervater, die Onkel- und Nichtenheirat, den Kriegskomplex mit seinem Kannibalismus und Trophäenwesen, die Hausbestattung, die Rauschgetränke und das Interesse an messianistischen Bewegungen zu übernehmen. Allerdings muß ins Kalkül gezogen werden, daß gerade die Ge-Stämme, deren Kultur wir am besten

kennen (Timbira, Sherente) von den typischen Tupi-Stämmen (Guaraní, Tupinamba) wenigstens in späterer Zeit weit entfernt wohnten.

Bevor wir noch die Untersuchung über die Herkunft und die lokalen Unterschichten der Tupi-Kultur aufnehmen, sollen noch einige Besonderheiten der Tupi-Stämme der Caingua im südlichen Brasilien hervorgehoben werden, den heutigen Nachkommen der alten Guaraní-Stämme. Bei den Caingua machen sich (wohl erst in der Zeit nach der Conquista) einige Verfallerscheinungen bemerkbar. So wurde bei einigen Gruppen der Bodenbau weitgehend aufgegeben, wodurch Jagd und Pflanzensammeln in den Vordergrund traten. Wir finden bei ihnen auch das sonst so typische Tonnendachhaus selten, hingegen weisen sie einerseits Dachhütten, andererseits Giebeldachhäuser mit lehmverkleideten Geflechtswänden auf. Statt der Hängematte bevorzugen sie das Plattformbett oder Schlafmatten, die den Tupi sonst fremd waren. Hier wie bei der Dachhütte wird Einfluß der Ge bzw. Caingang vorliegen. Anstelle des früheren Nacktgehens tragen die Caingua heute Lendentücher oder Durchziehschurze. Ebenso fehlt ihnen fast vollkommen die Töpferei. Heiratswohnfolge ist patrilokal.

Ob die Unterschiede in der Mädchenpubertätsfeier zwischen den alten Guaraní und den Caingua auf mangelhaften Berichten beruhen oder auf einen Wandel deuten, kann nicht klar erkannt werden.

#### Alte Guaraní:

Einnähen des Mädchens in Hängematte.

Tabu für Fleisch.

Haarschur.

Schwer arbeiten nach der Klausur.

#### Caingua:

Klausur in Verslag im Wohnhaus.

Diät.

Nicht sprechen, nicht lachen, nicht sich kratzen, nicht aufblicken.

Belehrungen.

Statt der Urnen- und Hausbestattung üben die Caingua Erdbestattung außerhalb des Hauses mit Grabhütte. Der Glaube der Caingua an Patrongeister der Tiere, Pflanzen und Winde wird zwar von den Guaraní anscheinend nicht berichtet, ähnliches hingegen von den Tupinamba (Schutzgeist des Wildes) und einigen anderen Tupi-Stämmen erwähnt. Die Vorstellung von Kontrollgeistern des Wildes und verwandte Ideen finden sich allerdings auch bei den den Caingua benachbarten Caingang.

Hätten wir aus irgendeinem Grund keine Berichte über die alte Kultur der Guaraní, so würden wir verschiedene Gruppen der heutigen Caingua ethnologisch wohl ganz anders beurteilen. Wir wären geneigt, in ihnen ein in vieler Beziehung den Caingang, Guayakí oder anderen südostbrasilianischen Restgruppen verwandtes Volk zu sehen, das sekundär tupisiert wurde. In Wirklichkeit müssen wir aber die Caingua als „degenerierte“ Tupi ansehen, die sich allerdings in verschiedener Beziehung den mit den Ge verwandten Caingang angeglichen haben dürften.

Bei der Caingua-Gruppe der Cayua im Grenzgebiet von Mato Grosso und Paraguay, die J. WATSON näher erforscht hatte, hat der Kulturwandel zum Teil eine andere Richtung genommen. An Stelle der autonomen Groß-



familie in einer langen Tonnendachhütte trat die Einzelfamilie als Wirtschaftseinheit in einem viereckigen Satteldachhaus. Lendenschurze für Männer und Röcke für Frauen scheinen wenigstens bei diesen Caingúá schon in alter Zeit getragen worden zu sein. Heute sind an ihre Stelle Stoffkleider getreten. Keramik wurde zu Gunsten von Eisenkesseln aufgegeben. Der Bodenbau hat heute größere Bedeutung als ehemals und wird von Männern betrieben. Aufgegeben wurde auch die Onkel-Nichtenheirat, erhalten hat sich hingegen die Knabenweihe mit dem Einsetzen von Lippenpflocken. In alter Zeit beobachteten die Cayuá patrilineale Deszendenz und temporäre Matrilokalität. Im Hinblick auf die patrilokale Tendenz ist es einleuchtend, wenn WATSON die Mutterbruder-Nichtenheirat auffaßt „as the payment or return of a 'debt' incurred when the bride's mother was originally married out of the extended family group in which she had grown up; the daughter was returned to her mother's extended family by the consummation of marriage with the mother's brother“ (p. 36). Die Cayuá glaubten einst auch an Geister als Eigentümer oder Beschützer bestimmter Pflanzen und Tiere, die für diese respektvolle Behandlung verlangen.

Über die Herkunft der Tupi hat sich bereits A. MÉTRAUX geäußert<sup>72</sup>. Sie seien letztlich aus dem Norden des Amazonas gekommen, also aus Guayana, wo sie vor allem mit Kariben-Stämmen in engerer Beziehung gestanden haben dürften. Zwischen Tupi und den Stämmen Guayanas liegen eine Anzahl von Übereinstimmungen vor:

1. Der Komplex der Maniokverarbeitung (mit geflochtenem Preßschlauch).
2. Viereckiges Giebedachhaus.
3. Vielleicht die Tonsur. Da diese auch bei Kariben am unteren Orinoco und bei den karibischen Arekuna im zentralen Guayana vorkommt, wäre es möglich, daß die Tupi diese Haartracht aus Guayana mitgebracht haben. Das Vorkommen der Tonsur bei den Boto-kuden und anderen ostbrasilianischen Stämmen könnte dann vielleicht auf Tupi-Einfluß zurückzuführen sein.
4. Plankonvexer und plankonkaver Bogenquerschnitt.
5. Großfamilie mit Vorliebe für Matrilokalität, typisches Dienstverhältnis der Schwiegersöhne (bei den Rucuyenne und anderen Kariben-Stämmen zum sog. Peito-System ausgeweitet: neben Schwiegersöhnen auch Dienen anderer Männer und Kriegsgefangener bei einem Hausvater), Heirat der Nichte (Schwestertochter), was auch hier den Jüngling vom Dienstverhältnis befreit, Cross-Cousin-Heirat, keine bevorzugte Stellung des Mutterbruders, Schwiegersohn oft als Erbe, bilaterale Sozialverfassung. Gerade die Soziologie verbindet im besonderen Tupi und Kariben.
6. Das in Guayana weit verbreitete Ameisenordal im Rahmen der Knabenweihe und bei anderen Gelegenheiten (Stechameisen mittels Geflecht an Körperstellen gedrückt) findet sich nur bei einigen Tupi-Stämmen (Amanayé, Maué, Parintintin).
7. Kriegskomplex, in Guayana besonders bei den Kariben (verbunden mit Kannibalismus, Kopftrophäen und Flöten aus Feindesknochen). Letzten Endes dürfte dieser Komplex mit dem Andengebiet, besonders mit Columbien, zusammenhängen.
8. Stampfrohr als Taktinstrument bei Tänzen (deutet ebenfalls

<sup>72</sup> A. MÉTRAUX, *La Civilisation Matérielle des Tribus Tupi-Guaraní* (1928).

letzten Endes auf den Westen) und Rassel des Schamanen (deren Steine Hilfsgeister darstellen). 9. Häuptling oft mit dem Mediziner in einer Person. 10. Erdbegräbnis im Wohnhaus. 11. Art oberste Gottheit von otiose Charakter.

Einer besonderen Würdigung bedarf noch die charakteristische Soziologie der Tupi und Stämme Guayanas. Können wir die Großfamilie mit Matrilokalität und die Dienstleistungen der Schwiegersöhne zu „Mutterrecht“ in Beziehung setzen? Ich würde hier eine reservierte Stellung einnehmen. Gerade bei der vergleichenden Betrachtung der Soziologie müssen wir in besonderer Weise die lokalen Strukturverhältnisse und die Funktionen berücksichtigen. Wenn die erwähnten Züge oft im Verbande betont mutterrechtlicher Stämme (mit matrilinealen Sippen, matrilinealer Vererbung, hoher Stellung der Frau etc.) auftreten, so dürfen sie, wenn sie losgelöst davon vorkommen, meines Erachtens nicht immer als Beweis für ein früher bestandenes „echtes“ Mutterrecht betrachtet werden. Es können auch andere Faktoren mit hereinspielen, die zur Bildung solcher Züge führten<sup>73</sup>. Gerade bei den Tupi und Kariben ist für eine „mutterrechtliche“ Einschätzung dieser Phänomene entsprechende Zurückhaltung am Platz. Die Gesellschaft ist hier in Wirklichkeit männlich betont. Die Dienstleistungen des Schwiegersohnes tragen nur zur Hebung der Stellung des Familienvorstehers bei, und Matrilokalität ist die natürliche Folge dieser Leistungen. Ob der bei den Tupi und in Guayana stärkere Anteil der Frau beim Pflanzen und Ernten als eine Stütze der „mutterrechtlichen“ Theorie gewertet werden kann, ist problematisch. Es muß aber betont werden, daß der Bedarf an vielen Arbeitskräften, wie sie die schwere Rodungsarbeit und der relativ entwickelte Feldbau erfordert, natürlich ebensogut von den Söhnen bestritten werden kann, so daß die Dienstleistung der Schwiegersöhne keineswegs das Gegebene ist.

Die Südwanderung der Tupi aus Guayana erfolgte vielleicht über den mittleren Amazonas (im wesentlichen westlich vom heutigen Wohngebiet der Ge-Stämme) ins Stromgebiet des Tapajoz bis zu seinem Oberlauf. Hierbei trafen sie auf Völker, deren Kultur als Substrat bei verschiedenen Tupi-Stämmen aufscheint oder in einzelnen Elementen erkennbar ist. Dies soll im folgenden kurz aufgezeigt werden:

Tenetehara (Guajajara) in Nordost-Brasilien: Einflüsse von den Ge vor allem in der Jugendweihe.

Tapirapé (westlich der Karajá): Mit Einflüssen von den Karajá (Aufhängen der Leiche in Hängematte im Grab, Maskentänze), den Ge (Dualsystem der Männer mit Altersklassen, Männerhaus, Festgruppen, Knabenweihe, Wettrennen). Der Rundstabbogen, das Fehlen der Boote, des Maniok-Preßschlauches, der alkoholischen Getränke kann entweder auf Einwirkungen der Karajá oder der Ge zurückgehen.

<sup>73</sup> Vgl. R. LOWIE, The Matrilineal Complex. University of Calif. Public. in Americ. Ethnol. and Archaeol., Vol. XVI, Berkeley 1919. — Beiträge zur Völkerkunde Nordamerikas. Mitteil. aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg 23. 1951. p. 57: Das Mutterrecht.

### Tupi-Stämme am Tapajoz :

Fremdes Substrat vielleicht in folgenden Elementen : Viereckhaus ohne Wände mit weitherabreichendem Dach (Cawahib, Parintintin, Maué ; letztere hatten früher Rundhäuser). — Rundsiedlung mit Häuptlingshaus in der Mitte (Cawahib ; Ge- oder Bororó-Einfluß). — „Totemclans“ (Cawahib, Maué). — Dualsystem (Parintintin). — Altersklassen (Parintintin). — Mythologie (Parintintin). — Dörren der Häuptlingsleiche (Maué).

Mundurukú : Hier treten fremde Substrate und externe Einflüsse besonderer Art sehr betont zutage.

Wohnformen : Neben dem Giebeldachhaus (mit einer von den übrigen Tupi abweichenden Bauart) und domförmigem Haus runde Kegeldachhäuser (die Beziehungen zu ähnlichen Häusern bei Kariben- und Aruak-Stämmen in Zentral-Guayana aufweisen). Nach ihrer Tradition hatten die Mundurukú Kegeldachhäuser vor den Giebeldachhäusern besessen. — Verschiedene Siedlungsformen : Nach Berichten aus 1823-31 Reihensiedlung ; nach Berichten aus 1850 Streusiedlung ; nach Berichten aus 1877 und 1917 Kreissiedlung mit Männerhaus (in Form einer Dachhütte) in der Mitte (vielleicht Ge-Einfluß oder Substrat). — Rasieren des Scheitels (wohl von den Kayapó). — Hälften und Totemclans. — Präparieren der Feindesköpfe, die zeremoniell behandelt und von weiblichen Verwandten um den Hals getragen werden. — Fehlen des Kannibalismus. — Fehlen des Bieres. — Exhumieren der Knochen (nach Erdbestattung im Haus), Verbrennen derselben, Asche in Urne beigesetzt. — Bestimmte Mythen (siehe p. 132). — Heilige Clantrompeten und Ahnenkult. — Wichtige Rolle des Medizinmannes zur Förderung von Jagd und Fischerei mit Opfern an die Tierschädel und Versöhnen der Schutzgeister der Tiere. Ähnliche Zeremonien auch zur Versöhnung der Geister der Kulturpflanzen. Primitiafest bei der Jagd auf das erste Peccari. — Tradition der Mundurukú, daß sie früher keinen Bodenbau kannten, sondern nur Jäger und Sammler waren. Dies würde vielleicht bedeuten, daß es sich um einen tupisierten Jägerstamm handelte. —

Schließlich seien noch einige Zeremonien erwähnt, die in gewisser Hinsicht an das Pfahlfest der Botokuden, Mashakalí, Sherente (und Trumai) erinnern :

Mundurukú : Zur Verehrung des Schöpfers und Kulturheros wird in der Mitte eines Hauses ein Baum aufgerichtet, um den sich die Leute gruppieren. Der Medizinmann fleht dabei Schutz über das Haus herab.

Yuruna-Shipaya : Beim Kult des Hauptgottes Errichten von Pfosten mit geschnitzten Menschenköpfen, die von Frauen, die im Zölibat leben, bemalt werden. Auch der Medizinmann, unter dessen Pflege der Kultpfahl steht, ist ehelos. Blasen von zwei großen Bambusflöten beim Pfahl.

Tupinamba : Darstellen des Donners und der Buschgeister durch Pfosten (die manchmal durch Querbalken verbunden sind), an denen bemalte Bilder hängen. Dabei Darbringen von Opfern.

Wie können wir nun diese Übereinstimmungen erklären ? Die Pfahlzeremonie der Botokuden und Sherente auf Tupi-Einflüsse zurückzuführen, erscheint höchst unwahrscheinlich. Gerade bei den Botokuden macht die



Feier, ihrem inneren Wesen nach, durchaus den Eindruck einer genuinen Zeremonie. Es scheint vielmehr so gewesen zu sein, daß das Pfahlfest der Tupinamba auf Berührung mit den benachbarten Botokuden beruhen könnte, während das der anderen Tupi-Stämme auf eine Substratkultur zurückgehen dürfte, die vielleicht mit den ostbrasilianischen Jägerkulturen in Verbindung stand.

In diesem Zusammenhang sei noch auf die Verwendung von Pfählen bei den schamanistischen Vorführungen des Jägerstammes der Yaruro in den Llanos von Venezuela hingewiesen:

Aufrichten eines großen Pfahles durch den Neffen oder Sohn des Schamanen, eines kleinen Pfahles durch die Frau des Schamanen. — Singen des Schamanen vor den Pfählen, um mit den Geistern in Verbindung zu treten. — Anschließend Umtanzen der Pfähle durch den Schamanen. — Besessenwerden des Schamanen durch höhere Wesen und Ahnengeister, die durch seinen Mund Offenbarungen geben. Dadurch kommen die Geister auf Besuch. — Hierauf allgemeiner Tanz der Männer und Frauen um die Pfähle.

## VI. Zusammenfassung und Ausblicke

Die Hauptergebnisse der vorliegenden Studie sind im wesentlichen folgende:

1. An der Basis der Kultur der ostbrasilianischen Reststämme (Botokuden, Patashó etc.) liegt, wie es ethnologisch erschlossen werden konnte, eine relativ alte Jägerkulturschicht, die in mehreren Varianten einst über weitere Gebiete Brasiliens verbreitet war.

Ihre prähistorischen Vorstufen können wir durch verschiedene Funde in Minas Gerais, Lagoa Santa-Gegend (im Wohngebiet der historischen Botokuden) erkennen, worüber neuerdings H. V. WALTER berichtet hat:

1. Zwei Schädel mit Hyperdolichocephalie, starkem Unterkiefer und betonter Alveolarprognathie (in 6 bzw. 12 Fuß Tiefe) zusammen mit Resten ausgestorbener Eiszeittiere (Mastodon, Pferd), aber ohne Artefakte bei Confins bzw. Pedro Leopoldo (mit Feuerspuren). WALTER hält sie für pleistozän. 2. Schichte mit den lokal ältesten Artefakten in Kalksteinhöhlen (jünger als die beiden erwähnten Schädel): Roh zugeschlagene beilähnliche Geräte aus Diabas und Hematit, manchmal mit angeschliffener Schneide; Hammersteine, Stößel, Abschläge aus Quarz, roh retuschierte (Pfeil ?-)Spitzen von unregelmäßiger Form, hölzerne (Pfeil ?-)Spitze mit Schaft, mittels Quarzabschlägen zugerichtet; Skelettreste, dolichocephale Schädel, zum Teil mit betonten Augenbrauenwülsten und niedriger Stirn („Lagoa Santa-Rasse“); Totenbeisetzungen in seichten Gruben unter Lagerfeuer. 3. Mittelschichte: geschliffene Walzenbeile und Abschläge. 4. Oberste Schichten: geschliffene Beile, einfache Töpferei, winkelige Tabakspfeifen aus Ton.

Zur Kultur des Lagoa Santa-Menschen (Höhle von Campo Alegre) schreibt A. MATTOS<sup>74</sup>: „Near the skeleton . . . were various implements, in which natural rock forms had been utilized. These included grinders, axes

<sup>74</sup> Handbook, I, p. 400.

of irregular shape, and stones with small pits, all probably used to crush palm nuts. The similarity to those of the shell mounds, or sambaquis, of the Coast seem to indicate a relationship between the coastal and cave cultures."

Diese altertümlichen Jägerkulturen kamen natürlich letzten Endes aus Nordamerika <sup>75</sup>, wodurch es naheliegend erscheint, im Laufe der Zeit mit verschiedenen Wandlungen zu rechnen <sup>76</sup>. Den Ausdruck „Urkultur“ würde ich für die ostbrasilianischen Reststämme und ihre prähistorischen Vorfahren nicht anwenden, ich halte es am besten, von „Altkulturen“ zu sprechen <sup>77</sup>.

2. Die Grundsichte der brasilianischen Reststämme zeigt in manchen Punkten mit dem Jägersubstrat der Ge und Bororó einige Übereinstimmungen, ist aber sonst wahrscheinlich älter anzusetzen.

3. Die Grundsichte der Ge ist mit der der Bororó zum Teil verwandt („höheres“ Jägertum, Hervortreten der organisierten Männerschaft, vielleicht schon Ansätze von Altersklassen, bestimmte Elemente der materiellen Kultur), unterscheidet sich aber von ihr in verschiedenen Punkten (wie in der Knabenweihe und Religion). Der Grundtypus der Knabenweihe der Ge scheint im Vergleich zu dem der Bororó ältere Züge aufzuweisen. Dasselbe gilt auch für die Grundform der Ge-Religion, die mancherlei Beziehungen zu den Boto-kuden, bzw. zu ihrem Substrat zeigt.

4. Die Mittelphase der Ge-Kulturen entstand durch die Übernahme verschiedener Elemente oder durch Anregungen von höheren Kulturen :

a) Bodenbau, möglicherweise zusammen mit Mutterrecht und bestimmten Zügen eines Totenglaubens ; b) Dualsystem und totemistische Untergruppen vom Westen ; c) Maskenwesen von den Karajá oder vom Xingú-Quellgebiet (später als Mutterrecht und Dualsystem).

Ferner erfolgte in dieser Mittelphase :

Ausbau der organisierten Männerschaft (Männerhaus-Institution), Bildung von Altersklassen, Entstehung der Rundsiedlung im Zusammenhang mit dem Dualsystem und den Untergruppen, Ausbau der Knabenweihen durch Koordination mit den Hälften, dem Totenkomplex und den systematisierten Altersklassen.

5. Die jüngste Phase der Ge-Kulturen zeigt vor allem weitgehende Spezialisierungen und Weiterentwicklungen der sozialen Organisation, der Initiation, der halbzeremoniellen Veranstaltungen, der athletischen Wettspiele durch die Männerschaft. (Es ist natürlich möglich, daß manches, was für die Mittelphase angeführt wurde, erst in der Spätphase erfolgte und umgekehrt.)

6. In die jüngere Phase der Bororó gehören : Übernahme der mutterrechtlichen Züge und des Dualsystems mit den totemistischen Untergruppen

<sup>75</sup> Vgl. dazu W. KRICKEBERG, Beiträge zur Frage der alten kulturgeschichtlichen Beziehungen. 1934.

<sup>76</sup> Relativ konstant scheinen sich u. a. aber die diversen Vorstellungen und Praktiken in bezug auf das Jagdwild (Schutzgeist der Jagd, Kontrollgeister der Tiere, Erhalten der Tierknochen, Verbot, das Jagdwild unnötig zu töten) erhalten zu haben, die charakteristische Beziehungskriterien zu Nordamerika darstellen. Vgl. O. ZERRIES, Wildgeistvorstellungen in Südamerika. *Anthropos* 46. 1951. pp. 140 ff.

<sup>77</sup> Zum Grundsätzlichen siehe F. BORNEMANN, Die Urkultur in der kulturhistorischen Ethnologie. *St. Gabrierer Studien*, VI, 1938.

von den Ge und Ausbau derselben. Übernahme des Totenkomplexes (vielleicht ebenfalls von den Ge) und Einbau desselben in die Knabenweihe. Neuer Schamanentyp in Verbindung mit dem Totenkult. Mythisches Zwillingsbrüderpaar.

7. Komplexer Aufbau der Karajá-Kultur als jungen Ankömmlings im Ge-Gebiet. Sie beruht auf älteren Agrarkulturen Amazoniens mit betontem Mutterrecht, zeigt verschiedene Einwirkungen von den Ge, Tupi, aus dem Xingú-Quellgebiet (Maskenwesen) und anderen Gegenden.

8. Die Tupi-„Kultur“ als jüngste Schichte in Ostbrasilien. Sie leitet sich aus dem Norden des Amazonas (Guayana) ab. Expansive und kriegerische Bodenbauer mit Großfamilienorganisation, die vielleicht als „pseudo-mutterrechtlich“ anzusprechen ist. Diese Kultur lagerte sich über verschiedene Substrate und wirkte umgekehrt auf die Reststämme, die Ge und Karajá.

Die 1913 von W. SCHMIDT für das außerandine Südamerika aufgestellten Kulturkreise (in Anlehnung an die Kulturkreise der Südsee von F. GRAEBNER) — nämlich der „totemistische“ und „freimutterrechtliche“ — können heute nicht mehr aufrechterhalten werden. Dualsysteme und Gruppen mit totemistischem oder totemismusähnlichem Gepräge scheinen im tropischen Südamerika innerlich zusammenzugehören. Sie sind wohl mit Agrarvölkern zu verbinden, aber ihre Verwurzelung in einer bestimmten Kulturschichte kann noch nicht festgestellt werden. „Mutterrecht“ scheint in verschiedenen Formen vorzuliegen. Die geheimen Männerfeste, die einen klar umschriebenen Komplex (vielleicht in zwei Ausprägungen) darstellen, können mit einer älteren Bodenbauschichte mit mutterrechtlichen Zügen verknüpft werden.

Die Möglichkeit für eine Herkunft bestimmter Kulturelemente und Institutionen aus der Alten Welt (Ozeanien, Südasien) im Sinne transpazifischer Übertragungen muß stets im Auge behalten werden. Indizien für solche Übertragungen nach Südamerika sind bereits in entsprechender Zahl vorhanden, so daß vergleichende Untersuchungen zum Nachweis konkreter Kulturbeziehungen mit der Alten Welt mit mancherlei Aussicht auf Erfolg durchgeführt werden können<sup>78</sup>. An „Masseneinwanderungen“ altweltlicher Völker über den Stillen Ozean kann wohl nicht gedacht werden. So sehe ich für die Annahme, daß ganze „Kulturkreise“ über den Pazifik nach Südamerika Eingang gefunden hätten, große Schwierigkeiten. Wir müssen zuerst die ethnologischen Verhältnisse Südamerikas viel eingehender klären,

<sup>78</sup> Siehe: R. V. HEINE-GELDERN, *Cultural Connections between Asia and pre-Columbian America* (The International Congress of Americanists held in New York, Sept. 5th to 12th, 1949). *Anthropos* 45. 1950. pp. 350 ff.; C. SCHUSTER, *Joint Marks. A Possible Index of Cultural Contact between America, Oceania, and the Far East*. Kon. Instituut voor de Tropen, Mededel. No. XCIV, Amsterdam 1951; ders., *V-Shaped Chest-Markings: Distribution of a Design-Motive in and around the Pacific*. *Anthropos* 47. 1952. pp. 99 ff.; G. HATT, *The Corn Mother in America and Indonesia*. *Anthropos* 46. 1951. pp. 853 ff.; A. JENSEN, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*. Stuttgart 1948 (hierin verschiedene Belege für betonte Übereinstimmungen agrarischer Religionen, Mythen und Kulte zwischen der Alten und Neuen Welt, z. B. Hinweise auf p. 118). Vgl. zum Grundsätzlichen W. KOPPERS, *Methodologisches zur Frage der Kulturbeziehungen zwischen der Alten und Neuen Welt*. *Mitteil. d. Anthropol. Gesellschaft Wien* 62. 1932.



müssen zuerst die lokalen Beziehungen und Schichtungen herausarbeiten, bevor wir uns so schwierigen weltumspannenden Fragen zuwenden können. Bei diesen lokalen Studien darf aber die allgemein-ethnologische Orientierung, die universale Schau, nie außer acht gelassen werden. Wir wissen noch viel zu wenig über die Ethnologie Südamerikas. Die vorliegende Untersuchung hat wohl genügend gezeigt, wie sehr wir hier noch im Dunkeln tasten. Wenn F. KRAUSE zu SCHMIDTS „Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika“ seinerzeit bemerkte, „daß die Verbreitung der ozeanischen Kulturelemente in Amerika der Annahme des Vorhandenseins der ozeanischen Kulturkreise in Südamerika nicht günstig ist“<sup>79</sup>, so ist dazu zu sagen, daß sich seit 1913 die Zahl der charakteristischen Übereinstimmungen zwischen südamerikanischen und ozeanischen Agrarkulturen sehr vermehrt hat (ich erinnere nur an die auffallenden Parallelen in den Männerfesten und bestimmten Mythen), aber es bleibt meines Erachtens auch heute noch gültig, daß Kulturkomplexe und Kulturschichten, die für Gebiete der Alten Welt erarbeitet wurden, nicht ohne weiteres auf amerikanische Verhältnisse übertragen werden dürfen<sup>80</sup>.

Im Anschluß an vorliegende Arbeit wären vor allem folgende Untersuchungen wünschenswert: 1. Ein eingehender Vergleich der Agrar- und Jägerkulturen Brasiliens bzw. Amazoniens mit den Chacokulturen mit besonderer Berücksichtigung der sozialen, religiösen, mythologischen und zereemoniellen Verhältnisse. Hierzu sind uns die Comparative Studies ERLAND NORDENSKIÖLDS, die sich bekanntlich in erster Linie auf die Verbreitung materieller Elemente beschränkt haben, eine wertvolle Hilfe. 2. Ein Vergleich der Kulturen Guayanas mit denen des nordwestlichen Südamerika, worin als Spezialstudie das Verhältnis der verschiedenen Kulturen in den Llanos von Venezuela und Columbien zu den Chibcha-Stämmen bzw. den Stämmen des Circumkaribischen Raumes untersucht werden müßte. 3. Systematisches Zusammenstellen der Berichte über Völker von der ersten Berührung mit den Weißen bis in die Gegenwart in chronologischer Folge, um die kulturellen Wandlungen, sei es durch fremden Kontakt, sei es durch innerkulturelle Vorgänge, erst richtig erkennen zu können. Eine solche Zusammenstellung wird dann eine wesentliche Grundlage bilden für weiträumigere Vergleichsstudien. Wir werden dann vielfach sehen, daß Gruppierungen und Koppelungen von Kulturelementen, wie wir sie gegenwärtig antreffen, in demselben Gebiet nicht immer bestanden haben bzw. nicht immer in die historische Tiefe gehen. Das gemahnt uns dann bei unseren Schlußfolgerungen zu entsprechender Vorsicht. Vordringlich sind ebenfalls neue Forschungsexpeditionen und umfangreichere prähistorische Grabungen, denn ohne neues ethnographisches und prähistorisches Material kann die kulturhistorische und strukturelle Erforschung der Kulturen des bisher noch „dunkelsten“ Erdteils nicht vorangebracht werden.

<sup>79</sup> Zeitschr. f. Ethnologie 45. 1913. p. 1125.

<sup>80</sup> An Stelle der Bezeichnung „Schichten“ wäre in dieser Arbeit wohl besser „Phasen“ zu setzen.

# Un conte à refrain chanté, des L'éla de la Haute-Volta (A. O. F.)

Par le R. P. FRANÇOIS J. NICOLAS

## Sommaire :

- I. Introduction
- II. Le conte à refrain chanté
  - 1. Texte l'élé
  - 2. Commentaire
  - 3. Traduction

## I. Introduction

C'est le conte-type désigné en l'élé par le mot *ésonu*, pl. *ésonur*, contechant<sup>1</sup>. Ce genre de conte où une strophe, un refrain chanté par l'auditoire, alterne avec la prose du conteur, a déjà été signalé en des aires linguistiques diverses et fort éloignées les unes des autres<sup>2</sup>. Si les préoccupations éducatives sont à l'origine du récit (et il semble que chez les L'éla, le genre simplement plaisant ne soit que l'exception), il est évident que ce procédé, en faisant participer l'assistance d'une façon plus active à l'action du conte, estompe, dans l'esprit des auditeurs devenus acteurs, le souvenir même de la fiction, en leur faisant expérimenter au maximum les diverses situations dans lesquelles le drame les plonge, pour leur tendre, comme une planche de salut, la morale qui n'est formulée qu'en fin du récit.

On pourrait croire assez facilement que, dans les sociétés primitives, les enfants ne reçoivent aucun principe d'éducation morale personnelle ou sociale<sup>3</sup> : les contes où la gratitude, le respect des faibles, des personnes âgées,

---

<sup>1</sup> Cf. F. J. NICOLAS, *Enigmes des L'éla de la Haute-Volta (A. O. F.)*, (à paraître).

<sup>2</sup> A. DE CLERCQ, *Vingt-deux contes Luba*. *Zeitschrift für Kolonialsprachen* 4. 1913-14. pp. 199-200, 210. — H. LABOURET, *Les tribus du rameau Lobi*. *Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie*. Tome 15, Paris 1931, pp. 210-211. — B. ZUURE, *L'âme du Murundi*. *Etudes sur l'histoire des religions*. Tome 7, Paris 1932, p. 246.

<sup>3</sup> A. ARNOUX, *Quelques notes sur les enfants au Ruanda et à l'Urundi*. *Anthropos* 26. 1931. p. 348.

la patience dans l'adversité sont explicitement enseignés, suffiraient à montrer quelles ressources éducatives le folklore africain recèle en lui-même. Si cette morale est utilitaire, elle conserve un but qui lui confère sa noblesse : soustraire l'homme à l'emprise de ses passions. Ces préoccupations ne méritent-elles pas d'être soulignées, quand on les trouve encore vivaces, malgré l'oppression plusieurs fois séculaire dans laquelle ces peuplades vécurent avant la pacification : le fait que le l'élé, la langue des L'éla, ait été étudié <sup>4</sup> dès 1889 (BINGER explorait en 1888 la rive gauche de la Haute-Volta), grâce à des informateurs que l'esclavage avait transplantés à un millier de kilomètres de chez eux, à la Côte de l'Or, nous aide à reconstituer un passé relativement récent.

La traduction de ce texte l'élé a voulu être très proche de la langue vernaculaire : nous avons eu, au moins, la volonté de suivre le conseil de M. le professeur HENRI LABOURET, en évitant « la transposition qui prive les thèmes africains de leurs originalités linguistiques » <sup>5</sup>.

## II. Le conte à refrain chanté

### 1. Texte l'élé

#### *Epuš'émé né épurékinékē 1*

*Epuš'émé né épurékinékē se lul b'a 2 be zē be' wo gō wén gākō ne kōn 3 ne b'a be be be ni. Epurékinékē é zē é vo wén p'a, é be é puri be epuš'émé kwé é bi be é kī épurékinékē g'a wa. Epurékinékē é zē é ba é puri é bi téné 4, é zē é p'a é be é na epuš'émé g'a wa. E zē é wo epuš'émé né be ni émé bi wo émé bi. Epuš'émé zē é wo émé lula, é wo é ta é la po yé. Haya, p'ò zē ī ba, be zē be pwa b'a gākō be zé é vo. Epurékinékē é zē é wo p'ò né be ni epuš'émé é wol 5 é bi. Epuš'émé zē é wo : « Wo koma ! » P'ò k'é be kwé z'ér sél'é be be o ku tē. P'ò zē ī wo : « Lo ī ge ī kur ī su z'ér-sé 6 sél'é ga ī ba ī gi bi-mo. » Epuš'émé é g'éré é kur. E kur kur 7 é yé yinana né é k'é z'a wa yé. Epurékinékē zē é kur : ū ū ū ū, é gé kur é yinana su z'a-ya. Be zē be ziwē bi-ya be po ga.*

*Epuš'émé é zē é dur 8 é vo p'ò kélé 9 wa. K'é la 10, p'ò b'a zē be la kélé wa. Be ge du 11 kélé wa, é zē é g'om dē é b'ē é wo p'ò b'a né :*

*Be na gé ya méré 12 é g'u kélé wa,  
E vur é ši, é kila ši,  
E yé be k'él wa méro,  
Nešina n'ō be g'al,  
Be be kulsé dom be kur,  
Be kina ba be lwi 13,  
Be wuwéré : wér ī wa !*

<sup>4</sup> J. G. CHRISTALLER, Sprachproben vom Sudan zwischen Asante und Mittel-Niger (Specimens of some Sudan languages). Zeitschrift für afrikanische Sprachen, Berlin 1889-1890, p. 110.

<sup>5</sup> H. LABOURET, Le cycle de l'araignée. Notes africaines, Bull. d'inf. et de corresp. de l'I. F. A. N., Dakar, N° 50, avril 1951, p. 43.



*B'a ge n'é be kwē be dur be vo g'é, be vo be wo p'ò né: « Be ni ka wo kélé wa, lo ĩ ge ĩ la ĩ na g'u kélé wa, é wo é ba gu m, wo rémé ré k'é be ká kwē be yé gō yi yé. » P'ò zē ĩ wo be wo koma. P'ò-mo ĩ zē ĩ b'ē ĩ šiš'ē ĩ wo ĩ ba ĩ vo ĩ gwē 14. ĩ kwé puru o n'a nél'é 15. P'ò zē ĩ la. ĩ gé ĩ tu ĩ bwélé be zē be wo p'ò-me né:*

*Be p'ò-mo gé ya ĩ méré ĩ z'ē ĩ na ĩ gi kélé wa,  
E ba vur é ši, é kila ši,  
E yé o k'él wa méro,  
Nešina n'ō ĩ g'al,  
Ĩ kulsé dom ĩ kur,  
Ĩ kina be ĩ lu,  
Be wuwéré: wér ĩ wa!*

*P'ò kwē kwo 15 né ĩ šiš'ē ĩ dur ĩ be g'é. Be zē du gulu 16 be b'ē k'o li-be gākō: « Ni ka é woné ĩ k'é wa é be š'é be lo z'él k'é wa yé, sé rémé yila sé be sē mo be p'a k'é m 17 be be k'é k'é wa, mwoné ka é š'ér. » K'o li g'ā be yé me k'é m pé yé. Be gākō zē b'ē dwa, be pwa twér, be pwa šimi 18, be žir be la. Be be o yi é g'ā woné sō nāmb'ũ wa, é zē é g'om dē élasē, é wo k'o li:*

*Be na gé ya méré, é g'u kélé wa,  
E ba vur é ši, é kila ši,  
E yé be k'él wa méro,  
Nešina n'ō be g'al,  
Be kulsé dom be kur,  
Be kina ba be lwi,  
Be wuwéré: wér ĩ wa!*

*K'o li kwē kwo be be g'é. P'ò gwéné é zē é kwé twā é wo émé la. Be zē be zu 19 ga be nō tura: « Wo émé é be ki z'é yé, émé é ba vo, sé é gé yua ka gé bana é war 20 é la dur yé. Wo gu ka é la é gu. » E wo be é ba vo: kon débé é yé émé yé né k'ér é be é gir gwéné, wo rémé kon-dé ré war k'u mé yé né me la. ne k'ér yé. E ba vo, é gé k'u mé sé é ki. E žir é la k'ow k'ow 21. E be é yi k'é ni né 22 ka é g'om dē é wo ya:*

*P'ò gwéné ké, be tārē, é ya méré é z'ē é na é gi kélé wa,  
E vur é ši ké 23 é kila ši ké,  
E yé é k'él wa méro,  
Nešina n'ō é g'al,  
E kulsé se dom é kur,  
E kina ba é lwi,  
Be wuwéré: wér ĩ wa!*

*Gwéné zu k'é wa é wo:*

*P'ò gwéné ké, tálé, é yā méré é z'ē é na é gi sō kur wa,  
E vur é sī ké, é kila ši ké,  
E yé é k'él wa méro,  
Nešina n'ō é g'al,*

*E kulsé se dom é kur,  
E kina ba é lwi,  
Be wuwéré: wér i wa!*

Gwéné yi sō kur wa, épwéné zē é vo é g'om šimi yo, gwéné ké é žir é la.  
E ké é wo gwéné né:

*P'ò gwéné ké, tārē, é ya méré é z'ē é na é gi šimi kur wa,  
E vur é ši ké, é kila ši ké,  
E yé é k'él wa méro,  
Nešina n'ō é g'al,  
E kulsé se dom é kur,  
E kina ba é lwi,  
Be wuwéré: wér i wa!*

Gwéné é ké é yi šimi kur wa, é ké é zē é vo é g'om ék'u 24 yo. Gwéné ké é žir é la. E ké é wo gwéné né:

*P'ò gwéné ké, tārē, é ya méré é z'ē é na é gi ék'u kur wa;  
E vur é ši ké, é kila ši ké,  
E yé é k'él wa méro,  
Nešina n'ō é g'al,  
E kulsé dom é kur,  
E kina ba é lwi,  
Be wuwéré: wér i wa!*

Gwéné é ké é yi ék'u kur wa, é ké é zē é vo épilu 25 yo, é ké é wo:

*P'ò gwéné ké, tārē, é ya méré é z'ē é na é gi épilu kur wa,  
E vur é ši ké, é kila ši ké,  
E yé é k'él wa méro,  
Nešina n'ō é g'al,  
E kulsé dom é kur,  
E kina ba é lwi,  
Be wuwéré: wér i wa!*

Gwéné vur šila 26 nél'é é té ga é gi tē, é kwé, é yi g'é, é wo ni ka-ya, wo émé é ya woné k'é wa. P'ò zē i wo: « Wo koma! » i zē i vur li-bé, be be z'él gwē k'é-ya: be vo be yi k'é wa, be ma dubū-dé kaka yé türi yé. Be kwē be wo p'ò né be é ké é téné yé. P'ò zē i l'ē i šiš'ē i zé i vo k'é wa, i vo i b'élé koko i puri é téné. i zē i wo: « Ni gwéné, gwéné dé mola yé ».

Wo rémé é k'é i gé i z'él p'ò dō sono i ta i muri 27 gwéné yé.

## 2. Commentaire

1 *Epuš'éme* pl. *épuš'émsé*, *Streptopelia vinacea*. — *épurékinékē* pl. *épurékinékana*, *Streptopelia senegalensis*.

2 *lul* V. obj. et subj. Forme causative singulière de *lu*. Idée générale : faire apparaître aux regards.

I. V. obj. Mettre au monde, donner naissance à, enfanter, engendrer. *ĩ lul nēkilbāsé*: elle a donné le jour à des jumeaux mâles. *bal mobo ĩ lul b'a tā*: cet homme a engendré beaucoup d'enfants. — Fig.: inventer de toutes pièces. *ĩ lul yo nākulu ĩ k'é a ni né*: il a inventé ces propos et me les a prêtés.

II. V. subj. Naître, être enfanté. *Yalatē ĩ lul nor-mo yi né*: (l'enfant appelé) *Yalatē* est né en période de disette.

Ce verbe doit être mis en parallèle avec :

*lil* V. obj. et subj. Forme causative singulière de *l'u*. Faire disparaître en entourant progressivement de tous côtés.

I. V. obj. Faire disparaître en entourant progressivement de tous côtés :

a) l'objet étant immobile : cacher, masquer, soustraire aux regards ou à l'ouïe. Prov. : *gō gé lil mé o tā la lua k'él lil yé*: même si l'herbe pousse et cache le francolin, elle n'arrivera quand même pas à couvrir aussi sa voix ;

b) l'objet étant seul mobile : avaler, déglutir. *fōn gūl-é ĩ gi tē ĩ pé kuli né, ni é nē lil é tētar-é*: détache un morceau de ta polenta et jette-le au chien : il est en train de déglutir sa salive (tant il convoite un peu de ce que tu manges).

II. V. subj. Le sujet étant mobile :

a) se développer en hauteur : grandir, pousser (plantes). *gō o lila*: l'herbe est haute ;

b) se développer de haut en bas : goutter, s'égoutter. Couler, perdre son liquide (récipient).

3 *kōn* V. obj. et subj. Pourvoir à la subsistance : 1° nourrir convenablement pour engraisser et multiplier. *ĩ nē kōn k'él né*: il fait l'élevage de la volaille ; 2° par ext. : entretenir, éduquer, avoir soin de.

4 *téné* V. défectif. Ne pas être, ne pas exister. Semble être un composé de *té* V. déf. : ne pas être, ne pas exister + *né*, particule locative. Les composants du syntagme ne sont plus perçus : *ĩ téné né yé*: il n'est pas à l'intérieur.

Il faut noter la formation d'un complexe du même type avec *wo* V. déf. > *woné*: exister, être.

5 *wol* V. obj. et subj. Faire passer, d'une façon anormale, en son intérieur : 1° s'approprier le bien d'autrui, voler ; 2° manger avec voracité, gloutonnerie.

A donné les dérivés : *wolé* N. d'act. Façon de faire du voleur ; vice du vol ; voracité, gloutonnerie. — *wolbal* pl. *wola*. N. d'ag. Voleur, glouton.

6 *z'ér-sé* (ou, très fréquemment, *z'é-sé*) sg. *z'a*. Jarre de terre cuite, pour la bière. C'est le plus grand récipient de terre cuite des L'éla : certaines de ces jarres, trop volumineuses pour être introduites après cuisson dans la case, sont fabriquées et cuites à l'intérieur d'une pièce sans toit (*giwō*). La destination de cette jarre, comme la nécessité de l'implanter pour la stabiliser rappellent la jarre à bière égyptienne. Cf. WILKINSON J. G., *Manners and customs of the ancient Egyptians*. Tome 1, p. 385 ; cité par DU MESNIL DU BUISSON (Comte), *Les noms et signes égyptiens désignant des vases ou objets*

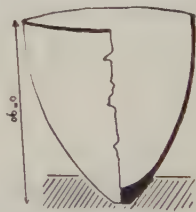


Fig. 1. Jarre à bière fichée dans le sol.



similaires. Paris 1935, p. 17, fig. 2 et 3. — La caisse de terre cuite des soufflets de forge a un galbe similaire et porte le même nom. *ginez'a* pl. *ginez'ér* : jarre du haut fourneau.

7 *kur* V. obj. et subj. Laisser échapper un liquide (plantes, animaux); exsuder. *lua kur yinana* : Terminalia superba exsude de la sève. — Pleurer. *bi-mo ɿ nē kura* : l'enfant pleure; pousser des cris en pleurant. *be nō kur ɿ lu dedéné né* : on commence les lamentations des rites féroces ce soir. *ɿ nē kur ɿ wén* : il se lamente en lui-même, et : *ɿ nē kur sugwa kil* : il se lamente comme Vulpes pallida, signifient il pleure en silence. — Pousser son cri. — La reduplication asyndétique (*kur kur*) est un procédé couramment utilisé en l'élé pour donner au procès du verbe la nuance de durée, d'effort prolongé.

8 *dur* V. obj. et subj.

I. V. obj. a) Extérioriser un sentiment, réagir rapidement (sentiment), subir rapidement une influence. *dur ywén* : avoir peur, être peureux. *dur nono* : être sensible à la peine des autres, avoir pitié.

b) Faire réagir rapidement, faire se déplacer rapidement. *ɿ yé šés'ē dur* : il sait faire galoper son cheval. — Pourvoir par un expédient à une nécessité, en consultant le devin. *ɿ ba g'ééré ɿ dur ɿ yo né* : il te faudra d'abord pourvoir à la nécessité (de protéger ton voyage) en allant consulter le devin.

II. V. subj. Courir, fuir, aller rapidement. *nē me nē dur tē* : l'eau coule rapidement. *ɿ dur ɿ vo Sala* : il s'est enfui à Salaga.

9 *kélé* pl. *kalsé* Etym. : qui est entouré : 1° Mesnie, groupe de cases dans une même enceinte. 2° Terrain, parcelle de culture en brousse, par opp. à *gwara*, parcelle cultivée près de la demeure.

10 *k'é là* Loc. : m. à m. : au brisement de la terre (comme s'il s'agissait d'une masse creuse libérant son contenu : le soleil) = le lendemain matin.

Cette locution est inintelligible pour qui ne connaît pas les grandes lignes de la cosmologie des L'éla. Ils distinguent parmi les astres : le soleil (*yi, nén'ono*); la lune (*k'ana*), les planètes (*newō* pl. *newémé*), la multitude des étoiles (*k'amesōr* < *k'an be sōr* : qui n'éclipse pas la [lumière de la] lune). Seuls l'astre du jour et celui de la nuit nous intéressent ici : fig. 2 et 3.

La terre est plate et depuis qu'elle en a été séparée, elle est coiffée par le firmament (*dwa*), siège ou réceptacle de toutes ces manifestations redoutables que nous voyons ou entendons : tornades, éclairs, tonnerre.

I. Arcs décrits par le soleil dans l'espace. Fig. 2.

a) D'est en ouest. A chacune de ses extrémités, le soleil a une demeure en terre. Au levant, l'astre possède sa demeure permanente d'où il sort tous les matins (*yi puri*) : quand la terre se fendille (*k'é là*) pour laisser passage au soleil, le jour point, c'est l'aurore. A midi, le soleil est au zénith (*nebili*, point le plus haut) et la nuit commence quand l'astre atteint la terre (*k'é yi*) : le soleil pénètre dans sa demeure (*yi ré zwi*, couchant : *yizur*) mais il n'y passera pas la nuit.

b) D'ouest en est. Le soleil doit rejoindre en effet l'est pour être en place le lendemain matin. Ce passage du soleil d'ouest en est n'est visible que des favoris de l'astre qui se manifeste, en décrivant cet arc, à ceux qu'il veut favoriser en leur accordant une nombreuse progéniture : pour être béné-

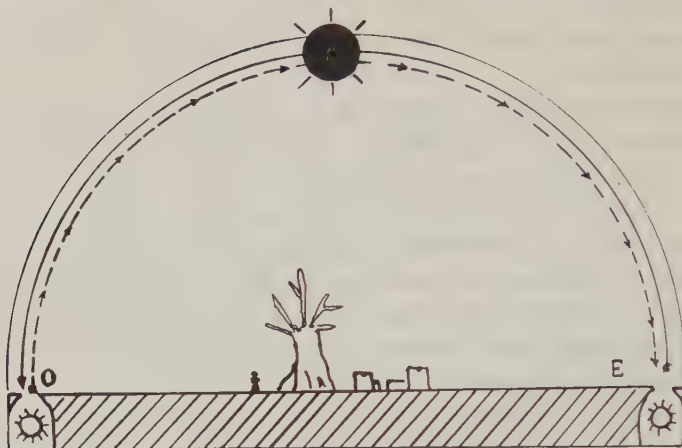


Fig. 2. Cosmographie des L'éla.

En traits interrompus, l'arc nocturne décrit par l'astre pour rejoindre l'orient.

fiques, ces visions doivent être répétées un nombre de fois correspondant au chiffre symbolique du sexe du visionnaire, l'homme trois fois, la femme quatre. Les enfants nés grâce à ces faveurs portent le nom du soleil : *Beyé* fém. *Eyé*, *Yib'é* fém. *Eyib'é*, *Yima* fém. *Eyima*, *Yibwé* fém. *Eyibwé*.

## II. Arcs décrits par la lune dans l'espace. Fig. 3.

a) Grand arc d'est en ouest. Pour les L'éla la lune est nouvelle (*k'andüli*) quand ils voient cet astre sous sa forme la plus parfaite, quand il est en opposition avec le soleil : c'est notre pleine lune. L'astre se déplace alors d'est en ouest et comme le soleil il pénètre en terre, en fin de course.

b) Grand arc d'ouest en est. En période d'opposition, la lune se lève à l'est : elle doit donc, comme le soleil, repasser à l'est pour se trouver en place au moment voulu. Ce parcours n'est vu que des favoris de l'astre : les enfants

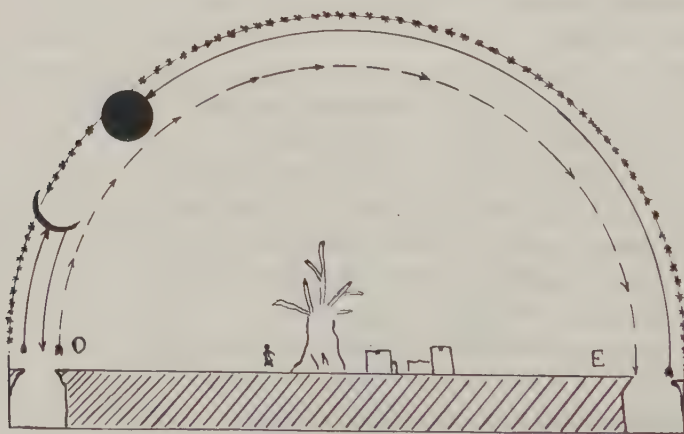


Fig. 3. Cosmographie des L'éla.

En traits interrompus, l'arc décrit par la pleine lune pour rejoindre l'orient.

nés aux visionnaires portent, en témoignage de gratitude, le nom de la lune : *Bak'ana* fém. *Kāk'ana*, *K'āmb'é* fém. *Ek'āmb'é*, *K'amma* fém. *Ek'amma*, *K'āmbwé* fém. *Ek'āmbwé*.

c) Petits arcs d'ouest en est et vice versa. En période de conjonction, la lune fait des bonds à l'ouest (*fũ* Impf. *fwĩ*) : elle s'élève dans le ciel, puis retombe en la demeure provisoire qu'elle possède dans la terre.

### III. Arcs décrits par Orion dans l'espace.

Les trois étoiles du Baudrier d'Orion, qui en mai lorsqu'elles brillent basses sur l'horizon à l'ouest, annoncent la saison des cultures, se nomment *zonē* : les bœufs (de la nuit ?) ; les étoiles de l'épée d'Orion sont : le berger de ces bœufs suivi de son chien. Cette constellation, quand elle passe, en secret, d'ouest en est, peut se manifester à ses favoris pour leur accorder une nombreuse progéniture : ces enfants porteront le nom de la constellation : *Bezona* fém. *Ezona*, *Bezōmb'é* fém. *Ezōmb'é*, *Bezoma* fém. *Ezoma*, *Bezōmbwé* fém. *Ezōmbwé*.

Pour la cosmologie des Dogon, cf. M. GRIAULE, *Masques Dogons*. Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie de l'Université de Paris, Tome 33, 1938, pp. 43-48. — D. ZAHAN, S. DE GANAY, *Etudes sur la cosmologie des Dogon et des Bambara du Soudan français*. Africa. Journal of the International African Institute, London, 21, 1951, pp. 13-23. — Cf. également : J. NOLLEVAUX, *La cosmogonie des Bazela*. Aequatoria 12, 1949, pp. 121-128.

11 *du* Inf. *dīi* V. obj. et subj. Sortir ou faire sortir d'une masse.

I. V. subj. Sortir de l'intérieur d'une masse. *a la pwē né du* : je vais passer de l'intérieur de la case à l'extérieur (m. à m. : à la lumière). Pour un astre : sortir de terre à l'est, se lever à l'orient. *k'ana dua* : la pleine lune est apparue. Par opp. à *fũ*.

II. V. obj. Faire sortir de l'intérieur d'une masse. *du o nō dīi tal* : le filtre-cendrier extrait (de la masse des cendres), la potasse. *min me né dīi n'ér* : le feu fait sortir de la fumée (de la masse du combustible). — Faire rendre un son, en frappant ou secouant. *vura be nō dīi twona* : les devins font entendre leurs hochets en calebasse. — Ensemencer pour faire germer. *be nō dīi twa* : ils sèment en poquets. — Frapper le sol en boitant, boiter. Prov. : *na z'é é sīwé é du* : dès que le pied est guéri, il oublie sa claudication = passé la fête, adieu le saint.

Ici : sortir des buissons de la brousse pour pénétrer dans la clairière débroussaillée qu'est le champ du chef.

12 *méré* Impf. de *méro* V. obj. et subj.

I. V. subj. Etre appliqué sur une surface. En parlant du pied : être posé. Avoir l'habitude.

II. V. obj. Appliquer deux objets l'un contre l'autre, pour les comparer, les mesurer. Mesurer, essayer.

13 *līi*, *lu* pl. *lur*. La voyelle finale *i* de la variante sg. *līi* < *lu* + *i*, est caractéristique de la 2<sup>e</sup> classe nominale. — Rites féroces, deuil de 3 jours (homme) et de 4 pour une femme. A pour but de symboliser le passage du défunt à la vie de l'au-delà. *līi yira* : le commencement de ces rites. *līi né dédal* : battre son plein, avoir lieu. *līi l'ũ* : mettre fin à ces rites et aux interdits de deuil par la cérémonie symbolique : la nourriture du défunt.



14 *gwě* Impf. de *gō* V. obj. et subj.

I. V. obj. Donner une forme convexe ou concave.

a) Incurver, arquer. *be nō gwě k'uru g'él* : elles sont en train de donner la forme au cerceau de l'armature de la corbeille.

b) Détacher en incurvant, certains fruits à pédoncule : *be nō gwě pwélé, boro, šim*. On détache ainsi les fruits d'*Hibiscus esculentus*, de *Solanum nodiflorum*, de *Parkia biglobosa*.

c) Utiliser un instrument, incurvé ou maintenu arqué, pour pêcher. Pêcher au filet à deux mains, au panier : *be nō gwě momwor né gūndwī, zī*.

d) Se courber sur : voir, regarder, visiter. *a ba vo a gwě ʔ s'o-wa*, j'irai lui faire visite.

II. V. subj. Prendre une forme incurvée. S'incurver, tourner ou zigzaguer (piste). — Incurver ou arquer le dos. *bi-mo ʔ nē gwě tē* : l'enfant fait le gros dos à terre : il marche à quatre pattes. — Pour un quadrupède : boiter.

15 *kwo* (ou *ko*) Impf. *kwé* V. obj. et subj. Faire un angle ou une courbe. Ici, après *kwě*, faire volte-face.

16 *gulu* pl. *gūli*. Dim. : *guli* pl. *gulsé*. Tambour sur cylindre de bois, à deux peaux (chèvre ou mouton). Beaucoup plus long que large. Attache indirecte à un seul cerceau de bambou recouvert de lanières d'écorce de chanvre. Passes en U avec ceinture au milieu. Intérieur de la caisse évidé en sablier. Est porté suspendu à l'épaule gauche, et frappé d'une seule baguette et simultanément sur la même membrane, de la main gauche (sauf pour le modèle réservé aux rites féraux de femme où deux baguettes sont utilisées — et d'une façon générale pour le territoire du dialecte A, même pour les usages profanes, v. g. travaux des champs). Le *guli* est de même technique mais de dimensions moindres. — Le tonnerre est appelé le tambour du firmament : *dwa gulu*.

17 *k'ém* pl. *k'éma*. Tout produit, expédient, procédé capable d'exercer une action inhibitive sur un mal imminent ou présent.

18 *šimi* sg. *š'u* Augm. de *ši* pl. *šir*. Coutelas.

19 *zu* V. obj. et subj. Invariable à l'Imparfait. Faire pénétrer par contrainte. *nī yulu la kon zu zā* : la hyène va certainement prendre (par contrainte) une bête, cette nuit. *kana be nō zu swona-né be kwě* : les femmes se saisissent des tiges de haricot pour détacher les gousses. *kē-mo ʔ zu ʔ ziz'élé ʔ nē pīna* : la cuisinière a pris entre les doigts, qui appuient fortement, son racloir à polenta pour le débarrasser de la polenta qui y adhère. Contraindre quelqu'un à rester dans un cercle en l'entourant. — Cf. : en mōré, le V. *zu* 1, G., ALEXANDRE Dictionnaire Mōré-français, s. I, 1935, p. 1005.

20 *war* V. obj. et subj. Forme oppositive de *wo*. Etre dans une impuissance physique ou morale. *ne war ne la ne susulu g'u yé* : nous ne pouvons pas transgresser notre interdit. *a war mo yé* : je me reconnais impuissant à le contraindre. *gigi ré war bōla wa yé* : le sorgho ne peut entrer dans la besace (il y en a trop pour elle).

Ce verbe est semi-négatif : il n'admet que la seconde partie de la négation (*be*)... *yé* et n'est jamais usité sans cette particule.

21 *k'ow k'ow* Onomatopée : bruit des pas d'un infirme atteint de claudication.

22 *ni né* (m. à m. : sur la bouche) : sur la lisière, en bordure.

23 *ké* Pron., adj. dém. de la 2<sup>e</sup> classe nominale. Le rappel de l'appartenance de *gwéné* à cette classe nominale, comme *ši* d'ailleurs, manifeste une intention dénigrante.

24 *ék'u* pl. *ékir* aphérésé par haplogie < *kik'u* pl. *kikir*, *Lannea acida*.

25 *épilu* pl. *ép'ūli*, aphérésé par haplogie < *pipilu* pl. *pip'ūli*, *Ficus* sp.

26 *šila* sg. *šil*, < *šil* V. obj. et subj. Prendre la couleur rouge. Par antonomase : flèche.

27 *muri* Impf. de *muru* V. obj. et subj. F. opp. de *méro*. Cf. : note 12.

I. V. subj. Etre insuffisant pour arriver au terme, pour égaler le terme de comparaison. *a nini é muri zili wa* : (voulant puiser de l'eau), j'ai constaté que ma corde n'était pas assez longue pour atteindre l'eau. *a séb'a-be muri a g'ō wa* : je n'ai plus assez de cauris pour acheter cet objet.

II. V. obj. Attribuer (en pensée) cette carence à un objet. Sous-estimer.

### 3. Traduction

#### La tourterelle vineuse et la tourterelle maillée

La tourterelle vineuse et la tourterelle maillée avaient donné le jour à des petits : on dit alors à toutes les bêtes de la brousse de nourrir leurs petits pour voir (celle qui remporterait le prix). La tourterelle maillée alla donc chercher de la nourriture, et en revenant elle constata que la tourterelle vineuse avait pris son petit pour le déposer dans le nid de la tourterelle maillée. En revenant donc, la tourterelle maillée s'avisa de la disparition de son petit, et s'étant mise à sa recherche, elle le vit dans le nid de la tourterelle vineuse : elle dit alors à la tourterelle vineuse que ce petit-là était son petit à elle. La tourterelle vineuse dit que ce (petit) c'était elle qui l'avait mis au monde, et elle ajouta qu'elle ne le donnerait pas. Alors, le chef, étant arrivé, tous prirent leurs enfants pour aller (se présenter). C'est alors que la tourterelle maillée se plaignit au chef de ce que la tourterelle vineuse lui avait dérobé son petit. La tourterelle vineuse dit alors : « C'est un mensonge ! » Le chef alors fit prendre deux jarres, les fit ficher en terre et il dit : « Celle qui emplira de ses larmes les deux jarres aura le petit ! » La tourterelle vineuse pleura la première. Elle pleura longtemps mais ne trouva pas de larmes à mettre dans la jarre. A son tour, la tourterelle maillée se mit à pleurer : *ū ū ū ū*, et quand elle eut fini de pleurer, ses larmes avaient rempli la jarre. On prit donc le petit et on le lui donna.

La tourterelle vineuse s'enfuit alors et alla dans le champ de brousse du chef. Le lendemain matin, les serviteurs du chef se mirent en route vers le champ de brousse. Quand ils sortirent dans la clairière (la tourterelle vineuse) se percha (sur un arbre) et interpellant les serviteurs du chef, elle leur dit :

Que s'ils mettaient le pied dans le champ,  
Elle prendrait son poignard, son poignard (à dépêcher chez) les mânes,  
Elle l'appliquerait sur leur gorge,  
Le gravier rouge boirait leur sang,

Les chiens broieraient leurs os,  
 (Puis) leur parenté viendrait aux rites féroces,  
 Et se lamenterait : « Crie, oh ! douleur. »

Les serviteurs entendirent, firent demi-tour et s'enfuirent à la maison, (puis) ils allèrent dire au chef : « Que voilà, une chose est dans le champ de brousse : dès que quelqu'un fait mine de mettre le pied dans le champ, la chose le menace de mort, et que c'est pour cette raison qu'ils sont rentrés sans avoir été (au champ de) brousse. » Le chef dit alors que c'était un mensonge. Le chef faisant venir son cheval dit qu'il irait voir. Il prit son fusil à deux coups. Il se mit alors en route. Quand il approcha on lui dit :

Que s'il mettait le pied dans le champ,  
 Elle prendrait son poignard, son poignard (à dépêcher chez) les mânes,  
 Elle l'appliquerait sur sa gorge,  
 Le gravier rouge boirait son sang,  
 Les chiens broieraient ses os,  
 (Puis) ses parents viendraient aux rites féroces,  
 Et se lamenteraient : « Crie, oh ! douleur. »

Le chef fit demi-tour avec son cheval et revint, bride abattue, à la maison. On frappa du tambour pour rassembler tous les gens du village : « Voilà, une chose se trouve dans le champ (du chef) et elle ne laisse personne aller dans le champ. C'est pour cette raison que le chef vous demande de l'aide : qu'on cherche un « grigri » pour le mettre dans le champ et faire ainsi fuir la chose ! » Les gens du village ne donnèrent pas de « grigri » (au chef). Tous s'invitant mutuellement prirent les arcs, prirent les coutelas et, se mettant en route, ils allèrent. (Quand) ils arrivèrent la chose était toujours là, (juchée) dans un karité sombre : elle se percha sur une branche et dit aux gens du village :

Que s'ils mettaient le pied dans le champ,  
 Elle prendrait son poignard, son poignard (à dépêcher chez) les mânes,  
 Elle l'appliquerait sur leur gorge,  
 Le gravier rouge boirait leur sang,  
 Les chiens broieraient leurs os,  
 (Puis) leur parenté viendrait aux rites féroces,  
 Et se lamenterait : « Crie, oh ! douleur. »

Les gens du village firent demi-tour et revinrent à la maison. Le fou du chef prenant alors un arc, dit qu'il (y) allait. L'entourant (alors) ils se moquèrent de lui : « Lui qui n'a pas de jambe s'y rendrait ? Et si, une fois arrivé, la chose le charge, il ne pourra pas fuir. La chose le fera périr certainement. » Il répondit qu'il irait : que puisque rien n'avait pu l'empêcher de devenir estropié, rien ne pourrait s'interposer entre lui et la mort. Il irait, et s'il devait en mourir, il mourrait. Il se mit en route et il allait clopin-clopant. A peine fut-il arrivé en bordure du champ, que la chose se perchait sur une branche lui dit :



Ce pauvre estropié, hou ! Que s'il mettait le pied dans le champ,  
Elle prendrait son poignard, son poignard (à dépêcher chez) les mânes,  
Elle l'appliquerait sur sa gorge,  
Le gravier rouge boirait son sang,  
Les chiens broieraient ses os,  
(Puis) sa parenté viendrait aux rites féraux,  
Et se lamenterait : « Crie, oh ! douleur. »

Le bouffon entra dans le champ et la chose reprit :

Ce pauvre estropié, hou ! Que s'il mettait le pied dans le champ,  
Elle prendrait sa dague, sa dague (à dépêcher chez) les mânes,  
Elle l'appliquerait sur sa gorge,  
Le gravier rouge boirait son sang,  
Les chiens broieraient ses os,  
(Puis) sa parenté viendrait aux rites féraux,  
Et se lamenterait : « Crie, oh ! douleur. »

Le bouffon arriva sous le karité, la tourterelle s'envola et alla se poser sur un *Parkia biglobosa* : le fou se remit en marche et se dirigea de ce côté. La chose dit à nouveau au bouffon :

Ce pauvre estropié, hou ! Que s'il mettait le pied dans le champ,  
Elle prendrait son poignard, son poignard (à dépêcher chez) les mânes,  
Elle l'appliquerait sur sa gorge,  
Le gravier rouge boirait son sang,  
Les chiens broieraient ses os,  
(Puis) sa parenté viendrait aux rites féraux,  
Et se lamenterait : « Crie, oh ! douleur. »

Le fou arrivé sous le *Parkia biglobosa*, (l'oiseau) s'envola et alla se percher sur un *Lannea acida*. Le bouffon se remit en marche et se dirigea de ce côté. (La tourterelle) reprit :

Ce pauvre estropié, hou ! Que s'il mettait le pied dans le champ,  
Elle prendrait son poignard, son poignard (à dépêcher chez) les mânes,  
Elle l'appliquerait sur sa gorge,  
Le gravier rouge boirait son sang,  
Les chiens broieraient ses os,  
(Puis) sa parenté viendrait aux rites féraux,  
Et se lamenterait : « Crie, oh ! douleur. »

Le bouffon arrivé sous le *Lannea acida*, la tourterelle s'envola et alla se poser sur un figuier. Elle dit à nouveau au fou :

Ce pauvre estropié, hou ! Que s'il mettait le pied dans le champ,  
Elle prendrait sa dague, sa dague (à dépêcher chez) les mânes,  
Elle l'appliquerait sur sa gorge,  
Le gravier rouge boirait son sang,

Les chiens broieraient ses os,  
(Puis) sa parenté viendrait aux rites féraux,  
Et se lamenterait : « Crie, oh ! douleur. »

Le bouffon prit deux flèches et (les) tira (sur) la tourterelle, l'abattit, la prit et, revenu à la maison, il dit : « Voilà la chose, c'est cela qui était dans le champ. » Le chef dit alors : « C'est un mensonge ! » Puis il désigna des hommes pour qu'ils aillent voir le champ : ils (y) allèrent et, arrivés au champ, ils frappèrent une souche, rien ne répondit. Ils revinrent dire au chef que la chose (n'y) était plus. Le chef fit seller son cheval pour aller au champ : il y alla, inspecta et se rendit compte que la chose n' (y) était plus. Il dit alors : « Voici le bouffon, le bouffon n'est pas un impotent ! »

C'est pour cela, si tu as affaire à la résidence du chef, ne sous-estime pas le bouffon.

---

# A Day in the Life of a Dieri Man before Alien Contact

By RONALD M. BERNDT

## Contents :

Introduction  
Previous Recording of Dieri Text  
The Story (Interlinear Text)  
General Rendering  
Conclusion

## Introduction

The following interlinear translation of a Dieri (*di:ri*, *di:əri*, or *deri*, a young or adult man) text, with its general rendering, purports to describe something of the behaviour and thoughts of an adult Dieri native before his contact with the "white" man and with mission influence. The basis of the text was supplied by Andreas Dibana, a Dieri man, during his convalescence at the Magill Old Folks' Home, Adelaide, April to June 1942.

Dibana (from *diana*, meaning "throwing") was born at Ngalibalinangaba<sup>1</sup> in the Dieri country, and was 58 years of age at the time the text was recorded. He is a *madari* moiety man, having as his *mardu*<sup>2</sup> (matrilineal clan totem) the green-marked grass grub called *badi*. His mother was Bagu-bungana<sup>3</sup>, and his father Dibana. His mother's people came from Galu-marana (or Galamana)<sup>4</sup>, Salt Creek, down from Cowrie Station (Gaurigudi)<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> The waterhole Ngalibalina, not far from Killalapaninna, is associated with the *muramura Gadimargara* (a mythical creature of crocodile type) ; a hole there is his camp.

<sup>2</sup> The Dieri have exogamous matrilineal moieties, social clans, and patrilineal cult-clans (*bindara*). In addition, each person belongs to, or has a share in, his mother's (and mother's brother's) cult totem. This matrilineal share is called *mardu* or *maduga*. It is not passed on by the person so sharing.

<sup>3</sup> This means "she who drinks of rain water": Her father gave her this name, belonging to the 'well' at which she was born. Her *mardu* was the *badi*.

<sup>4</sup> I. e., *galu*, heart ; *marana*, to freshen or excite. This place has mythological significance.

<sup>5</sup> I. e., *gauri*, red ; *gudi*, hole.



near Macumba, on the border of the Ngamini and Wonggonguru tribes<sup>6</sup>. Andreas's father's father was a Tirari native<sup>7</sup> who married a Dieri widow; Old Dibana (Andreas's father) grew up in the Dieri district with no knowledge of his father's tribe. Because Andreas's mother was a Wonggonguru native, he grew up speaking Dieri with the accent of that tribe; this is apparent in the "Cannibal Woman" story which appears in the latter part of the following text.

Dibana himself has supplied the greater part of the information contained in this article, with additional material from MR. T. VOGELSANG (see below). In reconstructing a story relating to Dieri conditions prior to white influence, Dibana has introduced many interesting aspects of that culture which have hitherto received little or no attention. He has purposely called the narrator Bandigana, a knowledgeable old man who lived in his father's day, so that the tale may gain in authenticity and contain some of those rites and ceremonies which were an integral feature of Dieri life before detribalization. Such ceremonies as the important *mindari* were curtailed and eventually discontinued after some years of Mission contact<sup>8</sup>. The psychological interest of the story rests mainly in the sequence of thoughts and recollections; the attitude of the storyteller, who takes part in the *mindari*, towards the ritual act of coitus; the importance of the initiation of his eldest son, and the comparison with his own which he went through as a youth; and, above all, in what an adult man of the present day considers to have been the behaviour and response of one of his father's contemporaries.

MR. T. VOGELSANG translated the main body of Dibana's story into the Dieri, thus making available an interesting and valuable linguistic document. (Owing to lack of time, Dibana's original story could not be completely recorded in native text.) This latter work was accomplished in December of 1942, and was phonetically recorded by the writer at MR. VOGELSANG's dictation. I wish to acknowledge here the kindness and great help of MR. VOGELSANG, not only in this matter, but in his willingness to supply a great deal of information and textual material from time to time during the period 1939 to 1943, and indeed up to the present date (1951)<sup>9</sup>.

---

<sup>6</sup> The tribal name was recorded as Wonggonngura, but is usually written Wonggonguru; Dibana calls it also the Wonggaranda.

<sup>7</sup> The Tirari are south-west of the Dieri, and usually frequent the eastern shores of Lake Eyre. They rarely contracted marriages with members of the latter tribe.

<sup>8</sup> The inter-tribal aspect of the *mindari* has been discussed by A. P. ELKIN, *Cult-Totemism and Mythology in Northern South Australia, Oceania*, Vol. 5., No. 2, p. 190.

<sup>9</sup> MR. VOGELSANG was born in 1878 at Boocaltaninna, known in Dieri as Bugangandrui (i. e. *bugabuga*, trees or thick scrub; *wandru*, close together), on Lake Boocaltaninna near Lake Gregory (Bajangura), and south-east of Killalapaninna and Kopperamanna (native name Gabaramara; i. e., *gabara*, root; *mara*, hand) in the Dieri territory. His parents were Lutheran missionaries here; and for fifteen years he was in intimate contact with the native children, learning to speak the language fluently. After leaving school he went away for seven years, but returned to spend twenty-four years, mainly at Killalapaninna Mission Station, where he came in contact with most of the Dieri and members of associated tribes. He has also visited the

### Previous Recording of Dieri Text

Although the Dieri is one of the most well-known of South Australian tribes, mainly because of the writings of OTTO SIEBERT, A. W. HOWITT, CARL STREHLOW, VON LEONHARDI, H. BASEDOW and A. P. ELKIN, very few native texts in the Dieri language are available to linguistic and anthropological students. Published Dieri texts and linguistic material are included in the following :

- a) SAMUEL GASON, *The Dieyerie Tribe*. Adelaide, 1874 ; also in J. D. WOODS, *The Native Tribes of South Australia*. Adelaide, 1879. Contains a discussion on the language, and a vocabulary.
- b) J. G. REUTHER and C. STREHLOW, *Testamenta Marra, Jesuni Christuni, Ngantjani Jaura Ninaia Karitjimalkana Wonti Dieri Jaurani*. Tanunda, 1897. It was mainly from this Testament that GATTI prepared his Dieri Grammar (e).
- c) A. W. HOWITT, *The Native Tribes of South-East Australia*, London, 1904. A few Dieri songs are given in native text.
- d) OTTO SIEBERT, *Sagen und Sitten der Dieri*, *Globus*, 1910, Band 97, No. 3, pp. 44-51, and No. 4. Contains several small texts in the native language.
- e) G. GATTI, *La Lingua Dieri. Contributo alla conoscenza delle Lingue Australiane*. Roma 1930. T. VOGELSANG corresponded with GATTI through the medium of the Dieri language.
- f) H. K. FRY, *Dieri Legends, Folk-Lore*, Vol. 48, 1937, pp. 187-206, 269-287. Some interesting myths are given in native text. The author states (pp. 187 and 271) that the first group was copied down by E. (i. e. T.) VOGELSANG, and later translated by him with the help of SAM (native name, Dindibana Ginjmilina). The other group SAM wrote in the Dieri language in a blank note-book, and these were translated by VOGELSANG.
- g) R. M. BERNDT and T. VOGELSANG, *Initiation of Native-Doctors, Dieri Tribe, South Australia*, *Records of the South Australian Museum*, Vol. 6, No. 4, 1941, pp. 369-380. This contains a Dieri text recorded from VOGELSANG, who obtained it from Elias Balgalina, an old native doctor.

Some of the above material is most interesting and valuable, but suffers from inaccurate phonetic rendering of the texts. This is of course understandable in the older works — (a) and (b), but unfortunately DR. FRY (see f) did not record the legends himself in a precise phonetic script ; for however valuable are the documents written by SAM and VOGELSANG, they are not accurate phonetic renderings. It is also desirable that the English significance of the Dieri words be supplied by one and the same informant ; should another translate a text without the advice of the original author or narrator, different meanings for the words may result. The narrator of a story or myth arranges

---

region a number of times since. His knowledge of the people, their life and their thought, is a phenomenon all too rare among Europeans, missionary or otherwise.

his words in a certain way so as to suggest a particular meaning, and without his personal translation and interpretation errors will probably occur.

In (g) the native text is in a phonetic script less accurate than that used in the story of this paper.

Apart from the published material mentioned in this section, the following is a list of linguistic material not yet available to the public.

- a) The J. C. REUTHER Manuscript, in the possession of the South Australian Museum. Contains native texts and songs in a script similar to that used in his Testament translation, with an extensive vocabulary and grammar.
- b) A Grammar in the possession of T. VOGELSANG (notes in German). This, when published, will supplement the Grammar of GATTI and the data of REUTHER. VOGELSANG has recently (1946) been assisting Professor FITZHERBERT of the Adelaide University in compiling a Dieri grammar and vocabulary.
- c) Letters written in Dieri by natives. In the possession of VOGELSANG.
- d) Certain textual and other material obtained from Voselsang, and in the possession of the writer.
- e) Various native texts and songs recorded from Dibana, in the possession of the writer.

In the recording of the following text the alphabet of the International Phonetic Association is used, with variations and modifications to suit Australian Aboriginal languages<sup>10</sup>.

### The Story (Interlinear Text)

« *garəri didji numu nanai. didji waldra nanai ja jaruja*  
 « To-day day (or sun) good (is). sun warm (is) and therefore  
*nagani balgu (or gaba) dibi nangai. nani durarai duguni midani ja*  
 my body (loins) good makes. I lie down back (on the) ground and  
*marali badei nagani manadandra — nagani bunali (or nurali) walbadagai*  
 hands/with hold my head — my shade (hut) covers  
*mudla nagani bunalali. ja nulubini didjijeli nagani balgu dibi*  
 face my shade/with. and he sun/that my body healthy (or alive)  
*mola (numu nangai). nagani dala nanai Bandigana. nani Bandigana nadamura*  
 more (good makes). my name (is) Bandigana. I Bandigana eldest son  
*nagani nabari Dirigidrana nadamura nagani nandria dala nanai Bulbani*  
 (of) my father Dirigidrana eldest son (of) my mother name (is) Bulbani  
*nagani marduga nanai gadni, nagani bindara nanai*  
 my cult-totem from mother (is) jew lizard, my cult-totem from father (is)  
*gudagudana*<sup>11</sup>. *nani guba dangana wandi Manuwalgani midani naba*  
 rain coming down. I baby born (was) (at) Manuwalgani place waterhole  
*guduni Murnbiali Jandruwanda ganeija midani.*  
 hole (at) Murnpiowie Jandruwanda people country.

<sup>10</sup> Vide : A. CAPELL, Methods and Materials for Recording Australian Languages, Oceania, Vol. 16, No. 2, pp. 144-176.

<sup>11</sup> Referring to anything coming down : *dalara*, rain.



*nadu noa badana warai Miribani Bandubina Di:eri midani, mardu*  
 I wife married (had) Miribani Lake Hope Dieri country, totem from  
*girabara ja bindara gindala. nania nanai widla'wurunuru ja*  
 mother frog and totem from father dog. she (is) woman/strong and  
*balgu dadaura*<sup>12</sup> *ja nama nangani nanaijalu dambudamburu winda widla*  
 body firm and breasts has (are)/still rounded whereas women  
*marabu'ja nama winjiwinjiri; ja nani guba dangana warai mandru-*  
 many /of breasts withered (or sagging); and she children bore (had) two/  
*mandru — gangu mandru Malgilina ja Jelubirnana ja mangara mandru*  
 two — boys two Malgilina and Jelubirnana and girls two  
*Milamirini ja Guragurarini.*  
 Milamirini and Guragurarini.

*nagani nadamuraija didji garagara nanai nina maderi nangala —*  
 My eldest son time near (is) him young man to make —  
*nauja nanai garuwoli nungani nanga waniei bungala; ja windri juriwoga*  
 he (is) novice his beard starts growing; and only time/short  
*nadani nungani gamijeli nina badagala nanai bida ja nauja nanai deriwoga*  
 then his — —<sup>13</sup> him take (will) bush and he (is) man/small  
*nadani. nungani gamijeli noa nangani noa jingiai wiriba nandruja*  
 then. his F. M. Br., (etc.) wife her husband gives hair-belt that she  
*nangana wandi winda nauja guba*<sup>14</sup> *nanana warai. windri didji balba nadani*  
 made had when he child was (had). only days few then  
*nangani noali jenia jingila nanai nagani nadamura ja — ja*  
 her husband this (hair-belt) give (will) (to) my son and — and  
*nulu bagana manila nanai — waderu nadu manina wandi winda nani deri*  
 he also receive (will) — like I received had when I young  
*nanana warai nagani nadamura jeri, guri ja jenia nina jingila*  
 man (been) (had) my son like, pearl-shell and this him give  
*nanai dibi mara.*  
 (will) life new<sup>15</sup>.

*nani wada guradariei nina didji winda binaruli ana deri nangana*  
 I not forget that day when old men me young man made  
*wandi. nubara nani jaba nanana wandi nannau jaruja nadu dindaii*<sup>16</sup>  
 (had). first I frightened was (had) because thus I lost  
*deri didji nagani; ja nadani nani birna*<sup>17</sup> *nundradarina wandi;*  
 boy(-hood) time my; and then I "fancy myself" think (did);  
*nannau windri juri wadu nadani nani maderi nanaii.*  
 because only time short then I young man (would be).

<sup>12</sup> Also *dadalra*; more correctly *wurururu*, which means "strong" or "firm".

<sup>13</sup> I. e. here a man who stood in relationship to Ego as father's mother's brother, wife's father's father, mother's brother's son, and sister's son's son.

<sup>14</sup> *Guba* may be substituted for *dalgagaii*, meaning "just standing".

<sup>15</sup> The expression *diwidilwilgana* may be used here, meaning "to put new sparks or a flame into the novice". In other words, the pearl-shell gives strength and life to the youth undergoing his initiation.

<sup>16</sup> *worarana'wandi* (lit. : left/had) may also be used here.

<sup>17</sup> *birna* is generally used to mean "fancy oneself" or "to be proud", but *bangi-bangina* is more correct.

*nani birna nundradarina nanai naganani nadamira ja nadu nundrala*  
 I proud think (am) of my eldest son and I think  
*nanai winda dana nina deri nanganani garuwoli ja gulbi.*  
 (will) when they him young man will make circumcised and subincised.  
*jagaijei nani murlali birna nanai winda nundranani bradjana*  
 feel pleasure I pleased very (proud) (am) when think of all  
*jenibarani. nadu gararielu nundrei nina malgara wima jarujumada*  
 that. I till present time think that ceremony songs in same way  
*winda deri nananani. naganani nabari, gaga ja gana balba*  
 when young man (I was). my father, mother's brother and men some  
*namana wandi gaduni wima nurani gunarani.*  
 sitting (were) windbreak ceremonial ground Cooper's Creek.

*nani durarana warai naganani dugujeli ja nana walbadagana djuguru'*  
 I lying down (had) my back/on and me covered kangaroo/  
*dalali. gana mandrujeli gamijeli nana najinajibana. naganani nabari,*  
 skin/with. men two F. M. Br., (etc.) me watched. my father,  
*gaga ja gana balba nalrunalru naganu. didji dadi; ja duru*  
 mother's brother and men some sorry for me. sun middle; and fire  
*bani nanaau waldraganji. (ja waldra birna nanai; garanulu didjijeli warana*  
 none because summer-time. (And hot very (is); perhaps sun who  
*nina waldra nangai dangudangubana, nana nagaldra nundrana jingiai malgara.)*  
 that heat gives in the morning, me again thinking gives malgara.)  
*nubara wima woniei. gana giliei, nubara Mura'birali wima woniei (ja)*  
 First song starts. men dance, first — —<sup>18</sup> song starts (and)  
*nadani Mura'gadijeli. nadani dana maniei nina dala naganundru. danaija*  
 then Mura'gadijeli. then they take that rug me/from. they  
*giliei naganunugari, ja nadu najiei dana malgamalga diribudrundru danani*  
 dance towards me, and I see they designs feathers on their/  
*dinani dara ja mudlani. (madja) nani garari deri (or, maderi) nanai.*  
 legs thighs and faces. (Now) I now young man (am).

*bradjana jenia bandjina wandi warula garari nani binaru.*  
 All this happened had long ago now I old man.  
*ja nadu nundreijalu winda nani bundina warai naganani nandridru.*  
 And I remember/still/when I left (had) my mother.  
*danaul wima bina gilina wandi nunganu dingani. bradjana gagu ja*  
 they song great dance (had) that evening. all elder sisters and  
*nadada, ganini, gaminali ja gami bradjana gilina wandi*  
 younger sisters, mother's mother, friends and — —<sup>19</sup> all danced had  
*widla gumana malgara. dana gulgurwana danani dina garagara namalgana*  
 women danced<sup>20</sup> the malgara. they jumped they feet close together/kept

<sup>18</sup> Referring to a ceremony of the Eternal Dreaming Time (*mura*) called *birali*, or "of the wooden dish".

<sup>19</sup> I. e. here a woman who stood in relationship to Ego as mother's brother's daughter, father's mother, sister's son's daughter.

<sup>20</sup> The dancing women held their waists, and jumped up and down with legs wide apart.

*danani nama gumana* <sup>21</sup> — *ja gilina warugadi jari. nani durarei gana*  
 their breasts/dancing — and danced emus like. I lie down men  
*garagara ja nadu narai danani wima:* —  
 near and I hear their song: —

(Song) *madindjari djulgu bilg gwalana jaridjulguri*  
 malgara song big boy himself again big boy

*nadani daneija waniei wongala:* —  
 Then they start sing: —

(Song) *waragidja wara wandja'wandjaldji*  
 getting happy getting "when he is being made into a man, his old skin goes away"

*nani waniei jabali bundjila ja nagani gamijeli*  
 I begin frightened/(to) get and my father's mother's brother, (etc.)  
*nana badei ja warana darei budagunu. minandru daneija jenia*  
 me, got hold of and tossed high up once. Why they that  
*nangaii? nubara, nannau nani garari waniei dibi bilgi binaru'ja mani*  
 do? First, because I now begin life different/old man/of their  
*ja jaruja, wararaii braidjana gubaija (gangu mani) — (dala*  
 ways (ideas) and like this, everything throw away childish (boys' ways) — (skin  
*warula nubarala waruna) — ja jaruja nani waniei maderi nanala;*  
 old earlier one/throw away <sup>22</sup> — and so I begin young man (to be);  
*ja nadani widlali nana malga gulnu wandrana warai. bada'gulnu nani*  
 and then women (to) me lesson one show (did). Once/one I  
*gangu (minjaru) madlandji nanana'baraija. nadu mangara garigarina baraija*  
 boy — — <sup>23</sup> bad (was) (before). I girls chased (had)  
*nadani dana nana badana warai. bada'balba nani dananu jalalu durarana*  
 then they me caught (had). sometimes I them together lie with  
*warai (bida'dugani) wira dugani ja mandurina: maii garari danau*  
 (did) (bush/behind) wattle bush <sup>24</sup> behind and — — <sup>25</sup>; now to-day they  
*nana warana daraii nani wadamala jania nangala'nanai.*  
 me threw high up I will not such things do again.

*winda malijara wima mudanani, jania jingiei gadjagadjani birna*  
 When malijara ceremony finished, that gives pain great  
*nannau balgu darei durudubujeli, nani bira gulnu mundja nanana'warai.*  
 because body steaming/fire/smoke/with, I moon one ill (had been).

<sup>21</sup> More correctly *walgiwalgibana* or *narinaribana*, referring to the shaking of the breasts.

<sup>22</sup> Such a phrase referring to the "throwing away of the old skin" would only be used by old men, and would rarely be understood by the young men (those being initiated).

<sup>23</sup> A word used when referring to a boy who is naughty; also to anyone who does tricks or makes others laugh.

<sup>24</sup> The *wira* (wattle bush) and the *balguru* (native willow tree) were used to make windbreaks.

<sup>25</sup> *mandurina* is an indirect reference to coitus, meaning "two parts meet together", and here means "had coitus". *madlindji'nangana* is another indirect reference, meaning "to be bad/naughty (or erotic)". The correct word for the sexual act is *danina*.



garari nani noa badala nanai ja nurani namala nanai. nulu warana nagani  
 Now I wife take (will) and camp stay (will). He who my  
 gidni damai bada'balba noa nagani dangaii, ja wadalu nulu gulnu noa nagani  
 penis cuts sometimes wife my finds, and not yet he one wife for me  
 namalgaii; nulu dalbadagana gulnu warai. ja winda nulu dalbadaganani ja  
 (has); he promised one (had). and when he promised and  
 winda gara nulu widla gulnu dangaii nania nagani biranuru nanai,  
 when perhaps/he woman one finds then my second wife/(will be),  
 nannau nagani noa ja nani binaru ja widlabina bandjiei nannau nali  
 because my wife and I old man and old woman are becoming/because/  
 (or, naijani) nandjei gulnu nalina maranugala dajini gambala ja maranugala  
 (for) us two want some one/us two help food collect and help  
 nurani.  
 in camp.

nani windri garagara nanganu dura'ala nanai. naganali gamijeli noa  
 I only close to her sleep (will). My — —<sup>28</sup> wife  
 nagani naganu jingina warai — nunganali noa mangara nadada  
 my to me given (has) — his wife girl youngest sister/  
 namalgana'warai ja nana ja'galgana warai nana najila. ja winda nali  
 had and he asked (had) her to see. and when we two/  
 mandrurina warai nurani nadu nangana warai nagani gami nura garagara,  
 met (had) in camp I made (had) my —<sup>28</sup> camp close,  
 nadani nangani gaga ja nagani gaga barabar nangamolina  
 then her mother's brother and my mother's brother loudly discussed  
 nali noa'badamolila, jenia budla jadala warai bradjana naga nurani  
 us two married, this both said (had) all them in camp  
 namanani, "budla noamara-budla munda'namanandu". nadani budla  
 sitting down, "Both married both leave alone those two." Then both  
 gaganulu durubida mandru nandra'nandrana waraii jaruja duru  
 mother's brothers/two fire-sticks/two beat (or, hit together) (did) so fire  
 diwilga nangana warai. jenia wandrei nagani noa ja nani gulnu  
 flames (sparks) make (did). That means my wife and I (as) one  
 nanai duru manduribana. nunganu dingani nali mandurina warai ja jenia  
 (are) fire put together. That night we two/coitus (had) and that  
 numu mala nanana'warai.  
 pleasant/very (was).

nadu birna nundrei nagani nadamura windri juri wadu nadani nina  
 I very much/think my eldest son only time short then he  
 bagana maderi nangala nanai. nani wandi'nandu widla numu nungani  
 too young man be made (will). I (must) look woman good for him  
 noa nanala. nulu gara milgi namalgai mangarani gulnuni.  
 wife (to be). He perhaps eye has girl any one.  
 nagani nadamura Mila'mirini nandruja noa badana warai Galdri-  
 My eldest daughter Mila'mirini she husband/married/(had) Galdri-

<sup>28</sup> In this case a mother's brother's daughter or wife of mother's mother's brother's son's son.

*galdrina nadu nina gana wada nandjei, nauja nanai manabagabirna ja*  
*galdrina I him man not like, he (is) one-who-talks-a-lot and*  
*wada naganu jingiei dajini wadaru nulu jinginandu nungani daruni.*  
*not to me gives food as he should give (to) his father-in-law.*  
*nagani nadamura garari nanai mandrandju widla. binali jadai*  
*My eldest daughter now (is) pregnant woman. Old women/say*  
*nandruja gangu dangala nanai, nannau nauja guba nandruni mandrani*  
*she boy give birth to (will), as he child mother's belly*  
*nanai. nania garari wobai biribilgi ja dana widlabinawara guba*  
*(is). She now goes out to a different place and they woman old child*  
*dangani biri manju nangala nanai; ja winda nina gangu danganani*  
*born place comfortable/make (will); and when he boy born*  
*dana gira gulnu midani widmala nanai nangani mudla garagara. walja,*  
*they boomerang/one sand stick into/(will) to her face near. Later,*  
*winda nauja gangu birna nanai nulu nina gira maniei.*  
*when he boy older (will be)/he that boomerang/will receive.*

*winda nagani noa guba nubara'idja dangana'wandi (nagani nadamura)*

When my wife's/child/first was born (my eldest daughter)

*nani wirarina'wandi. nani birna nundruna, nagani noa ja nagani mani*  
*I walked about. I very worried, my wife and my mind*

*naldji nawarina warai winda nandi garinani. windri nagani didnara wabana*  
*a little easier (was) when animal hunted. Only my sister's son go*

*wandi biri gulnuja, ja bida mandru widmana warai midani ja naldji*  
*(did) place to, and sticks/two stuck (had) earth and small*

*wariwarida girandru'girandru jinga garana warai girani ja*  
*distance (from) boomerang (to) boomerang string tied (had) boomerang and*

*nadani namana narina warai wima wangala. nani nina wima wada nundrei.*  
*then sat down (did) song sing. I that song do not know.*

*jaruja nulu didnara nagani noaja dibi gulgana warai, guba manju dangana.*  
*So he sister's son my wife's life saved (had), child safely born.*

*nadu gararielu nundrei wadaru nagani jangu naganu jadanu wadaru*  
*I still remember how my father's father to me said how*

*dana ninamudla gunimba (bida'jingandru) jingina wandi Wariliwulu ganani,*  
*they end (of) navel-cord (navel/cord) given had Ancestral Bat/man,*

*ja jaruja dana badi gargargana wandi jenia badi nanai muramura*  
*and so those grubs called had that grub (is) Dream-time Being*

*Wariliwulani.*

Bat Man.

*madja nagani guba, gangu, barlgulu dala madja nauja wabaiila —*  
*Now my child, (a) boy, third name now he walks about —*

*naujia nurali jindrei; nagani mangara waga nanai maramaragana.*  
*he always cries; my girl small (is) crawling about.*

*didji waniei woldra bandjila ja nani nundrei mala numu nani wiriei*  
*Sun begins warmer get and I think more better I go in*

*nagani buna bunalani. nani birna nandjari dagundru najila narila*  
*my hut shade. I very much/like hill/from the look down*

*bandu Gilalabanina muramura Darana nina nagana wandi winda nabadja'*  
lake Killalapaninna/muramura Darana him made had when Dream-  
*badanani. nani maldi jeri nanai, winda nani najina narinani, gubawara*  
time. I cool like (am), when I look down, children  
*maldja nabuai ja birgiei nabani.*  
where bathing and playing in water.

*najanimai! naga nagani noa. wagarai ja nabandu jungani.*  
Now look! There my wife. Comes and with water in skin waterbag.  
*garari nandruja waijila nanai baru ja naiani dajila nanai. naiani maderiwara*  
Now she cook (will) fish and we eat (will). We men  
*waldrawidi baru marabu badana warai jamani; nauja baru mandra baru'*  
yesterday fish many caught (had) in net; it fish belly species  
*margara murla numu nanei bradjanani. bulu nina margara nurujeli badei,*  
(name) more good (is) than any. Cannot this (fish) quickly catch,  
*windri waldrawidi Djambina, Guluguba, ja Dilgabuda danani nanai nauja*  
only yesterday Djambina, Guluguba, and Dilgabuda they (belong)/that  
*muramura Margara wima ja dana nina baru wima wangana warai. danali*  
muramura Margara song and they that fish song sung (did). They  
*namalgai mada duna ja nina digai barumada, jenia nanei muramura*  
have stone gypsum/and/it is called fish stone, that (means)/muramura  
*Margara. dana nina mada gurei duruni ja waijie, ja nurali wangai. danali*  
Margara. They this stone put (in) fire/and roast, and always sing. They  
*nina wima guruguru namalgai, madereli narajedi, ja wangajedi; ja*  
this song secretly kept, (or) men would hear (it), and might sing; and  
*jaruja nadani baru banimala nanajedi. danali nina mada waijai nannau jenia*  
thus then fish no more (will be). They that stone roast because this  
*hangai margara; bangariei ja dana budjuriai ja jaruja ganali danana mala*  
makes margara; smothers and they get blind and so people them more  
*nurujeli badai.*  
quickly catch.

*nali noamara mundali nalini dangudangubana buga dajiai.*  
We two husband and wife alone our morning damper eat.  
*nagani nadamura wabana warai gabiri nandralla ja nagani guba nulu waga*  
My eldest son gone (had) goanna to kill and my children two small  
*birgiai nagani nandruni nura garagara.*  
play my mother's camp near.

*nagani gamaneli balba wirinana wabai ja naiani jaura balba jadajadei.*  
My friends some pass walk and we words some speak.  
*garari nanai didji numu nandi garigarila, ja nani wabala nanai winda nani*  
To-day (is) day good animal hunt, and I go (will) when I  
*baru gurana warai mujarila jaruja dana wada dungariei. nagani noa ja*  
fish put (have) to dry thus they not become rotten. My wife and  
*nani jaura nangamaliai naianani gubandru ja winda nalini nadamura*  
I words said (i. e. discussed) about our children and when our eldest daughter's  
*guba danganani nadani nali nadada ja ganini nanei.*  
child (who will) be born then we two mother's father and mother's mother (will be).



*nadani nali gingai jenibara jaurandru. nadani nali*  
 Then we two laugh about this conversation (i. e., words). Then we two  
*namamaliai biranurundru, wadaru nani naianina mala dajini namalgala*  
 talk about second wife, how she us more food have  
*nanai. ja nania jadana warai nani mandragaru nanajedi, ja wadaru winda*  
 (will). And she said (had) I jealous may get, and how if  
*nani windri budabalba nanganu jalalu durarai. ja nani dalbadagai wada*  
 I only sometimes with her together sleep. And I promised not  
*jenia nangala ja noa nagani gingai ja nana jubai. nali wadulu mandurina*  
 such do and wife my laughs and me teases. We two not (I) copulated  
*warai didji marawora gulnu ja mara gulnu nannau nani gumari*  
 with her (had) days hand one and hand one<sup>27</sup> because she blood  
*naldja*<sup>28</sup>. *nani jadai wadaru nani nana nandjai, ja winda nali mundali*  
 "liquid". she says how she me likes, and when we two/alone  
*nanai nadani nani nagani gidni garagara ja jaruja nauja dalgu dergai, ja*  
 (were) then she my penis touched and so it erect stood, and  
*nani wandjai nina gudibala.*  
 I tried it to hide.

*nani nanganu jadai mindari wima naiani namalgana'wandi waldrawidi*  
 I to her say mindari song we had yesterday  
*dingani, nani wada wabana warai. binaru Maldiwinmana gabara nanana'*  
 night, she not go (did). Old man Maldiwinmana headman been  
*warai, ja nungani marduga mindari nanai. dana wimbaba ganawara*  
 (had), and his mother's totem emu<sup>29</sup> (is). They "song/bird" people  
*didjiwirindru danana wima mandrumandru jingina winda deri nanganani.*  
 sun/down/from they sing two/ two given (had) young man made.  
*dana nobora jabali nanana'warai nannau dana wada nujamana warai*  
 They first frightened/been/had because they not know (did)  
*minagara bandjila nanai danangu. nadani dana wimbabili gana diriwarandru*  
 what may happen (will) to them. Then they "song/bag" people from east  
*wagarana wandi. ja mangamangana wandi wima biri balu ja nurujeli*  
 come (did). And found (had) song place cleared/and/quickly  
*mindrina warai wima baradaraja. ja dana nungaru didji gunargu wimbabili*  
 running (did) song dry claypan. And they that day afternoon/"song/bag"  
*gana nangana idigaru birna nangana wandi wanbamiri gudjarundru*  
 people made name of mound great made (had) on top of mound feathers/from  
*ja gurana wandi dambanaru gudja malgamalga maru ja maralji dani balgu*  
 and put (did) pelican feathers coloured black and red they body  
*walbadagana. mandru wimbaba widla, madari mardula, ja mandru*  
 covered. two "song/bird"/women, moiety from totem, and two

<sup>27</sup> I. e., ten days altogether.

<sup>28</sup> I. e., menstruation. *naldja* may also be translated as "foam". *bandra*, meaning "liquid", is also used.

<sup>29</sup> *mindari* is the sacred name for the emu, ordinarily called *warugadi*.

*wimabili widla gararandru. dana wara naga nanana warai didji gunarguni*<sup>30</sup>  
 "song/bag" women from moiety. They that lot/there/(been) (had) sun "the cross"  
*ja winda dana wabana wandi nungaru wanba'wanbani idigaru (warugadi*  
 and when they went (had) to that mound idigaru (emu  
*balgu). dana'wara wangana warai. (nagani noa namana narina warai narala,*  
 body). They sing (did). (My wife sat down (did) (to) hear,  
*nannau nadu nana galgana warai nabora naga mindari wimani —*  
 because I she chosen (had been) before (to) this mindari ceremony —  
*ja waderu nauja warugadi dungana wandi Gadibaiari midandru nungaru*  
 and how this emu come out (did) Lake Eyre<sup>31</sup> place this  
*mindari wimani nanala: —*  
 mindari song (to be): —

(Song) *gadidanda maia nani baraninia*  
 Lake Eyre again I lie down)

*winda nina wima mudanani nadani nulu gabarali wabai ja nina wanba'*  
 When these songs finished then he headman went and this mound  
*wanba wagarbei gandrijeli. ja nina warugadi jagalgaii burulgaderinandu,*  
 broke up club/with. And this emu asked to breed,  
*nauja idigaru nanai warugadi balgu ja winda nina wagari'banani nadani*  
 he idigaru (is) emu body and when this is broken then  
*najiei warugadi wagawaga jari. ja jaruja warugadi marabu nanalanane*  
 looks emus small like. and so emus many will be  
*nungaru didjini.*  
 in that day (season).

*nagani noali nana jagalgai nina wima dalgu nulu nina gilina warai.*  
 My wife me asks this song real he that danced (had).  
*nali jadajadai wadaru widlali naba gurai girani ja jaruja*  
 We both/discussed how women water put (on) boomerangs and thus  
*warugadi nagai gabi gurala ja wimandru nurali gilinani. dana widla*  
 emus make eggs (to) lay and songs always dancing. They women  
*mandrumandru bagana nungaru wimani nanana warai ja wabana warai biri*  
 two/ two also at that dance had (been) and go (did) place  
*bilgi ja durana narina warai bilgi ja bilgi. ja binaru gulnujeli*  
 another and lie down (did) separately/and/separately. And old man one  
*danana najineibana warai. ja winda naiani gilinani nadani, maderi mandru-*  
 them watch (did). And when we danced then, men two/  
*mandru bundiei ja wabai danaru widlani ja danana daniei; ja*  
 two went away and went to the women and them had coitus; and  
*jaruja dana nangai dingawirdi. jendranunda nani garari walduwaldu birna*  
 like this/they/do all night. Therefore I to-day tired (weak) very

<sup>30</sup> Referring to the period in the afternoon when the Evening Star may be first seen (i. e., about 3 p. m.).

<sup>31</sup> Also Gadidanda. Howitt, op. cit., p. 650, gives the name of Lake Eyre as Katitandra; see song above.

*nanei ja birna durariai mala wiridi dangubana balbani. ja nani noboreidja*  
 (am) and great sleep more longer/mornings than other. And I first one  
*nana warai dananu widlangu wabala, naiani nurujeli mandurina warai nannau*  
 (been) (had) to them women to go, we quickly copulated (did) because  
*nulu waldrali gidni nurujeli dergana nangai ja gidnibandra nurujeli dungai;*  
 that heat penis quickly erect makes and penis/semen quickly comes out;  
*ja widleia gila nalji muja nanai. maderi balbani gidni naldji bulu*  
 and women's vaginae little dry (they are). Men some penes ejaculate less  
*nurujeli dungai ja gidni walduwaldu nanai, ja jaruja dana widla walduriai*  
 quickly comes and penes slacken (will), and so they women get tired  
*winda maderi nurali wagarai.*  
 when men always come.

*nagani noa wandraderiai mandragaura jari nananani ja nani nanei*  
 My wife shows jealous like (as if she were) and she (is)  
*naldji diri; nannau nani bagana jenilumada nangana wandi; nani gara*  
 a little/cross; because she also similar (thing) do did; she perhaps/  
*diri nanala nanai dananu widlani nadu danina warai. ja nani jadai wadagara*  
 cross/will (be) at them women I coitus (had). And she says not  
*nadu nana nandjala nanei dingani; ja nani nanganu jadai ja jaddi, "gau,*  
 I her like (will) to-night; and I to her say and say, "Yes,  
*nadu jidna nandjai." nannau nadu mala nana nandjei danila ja wada widla*  
 I you like." Because I more her like coitus and not woman  
*balba jari nagani.*  
 other like my (own).

*nandrijeli nalini guba mandru badagai nalini nuraja ja nali mudei*  
 Mother our children/two brings (to) our/camp and we two stop  
*jadajadala. bulu gubawulu gararielu nama dabai ja winda nama jinginani.*  
 talking. Two children till now breast/drink and when breast/give.  
*nandruja jadai nagani nandri baua gambala buga nangala. ja nagani*  
 She says my mother seeds (to) gather damper (to) make. And my  
*noaja gagu najinajibala nanai danana guba winda nani bana gambanani.*  
 wife's sister/watch (will) these children/when she seeds gather.

*nadani nani wabai nura duguja ja manina nariei baru balba naga*  
 Then I went camp back and took down fish a few there  
*waru'ganani, ja danana badagai nagani nadadaia biria, ja namana*  
 hanging, and them take (to) my youngest sister's place, and sat  
*naria danana mujamujarila. nadu baru djalabalgana warai ja dugarana*  
 down them (to) prepare for drying. I fish cut in halves (did) and take out  
*warai mugu ja mani ja gabi daijana warai. ja barubaga dugarana warai,*  
 (did) bones and fat and eggs eat (did). And scales take off (did),  
*ja nagani nadadaia ja nadu dana baru nadu djalabalgana warai gurana*  
 and my youngest sister and I these fish I cut in halves (did) put  
*warai barubidji jaruja didjieli mujarinandu. nandrujeli najinajibala*  
 (had) on skin side/so that in the sun (to) dry. She watch  
*nanai ja gindala dawadawala nanai. wolja, winda dana muja nanai, nadani*  
 (will) and dogs keep away (will). Later, when they dry (will be), then



*naiani danana gurai bilini, ja gurala nanei badara goguni windalu baru*  
 we them will put/in net bag, and hang (will) in tree hollow when fish  
*banimala nanai banduni. nadu gulnu margara gulgana warai nagani*  
 no more (are) in the lake. I one yellow-bellied fish keep (did) for myself  
*nina nadu waijina warai niljbia ja nadu nina badagai gungia,*  
 it I cooked (had) for my own use and I it took (to) native  
*ja nulu jania nanginanginala nanai nagani. ja jaruja nani*  
 doctor (sorcerer), and he this prepare (will) for me. And thus I  
*wabai dagu miri ja wirinai nura balba ja gana balbani manadandra walgiai*  
 walk hill top and pass camps several/and/people/some head shake  
*ja dana nagani gaga, gami,*  
 and they my mother's brother, father's mother's brother, mother's brother's son,  
*gagu, nadada nanai, ja winda nani jaruja wabanani. nadani*  
 elder sister, younger sister (are), and when I thus walked along. Then  
*nani wagarai biri gulnuni waderi widla balba namai badara busalani,*  
 I came to a place one where women some sat box tree shade,  
*ja bagana nagani nandru'waganaga namana warai. ja naga dana birgina*  
 and also my mother's sister sit (did). And there they play  
*warai gada birgina. dana widla namai dambudamburu; ja danali gada gulnu*  
 (did) louse game. They women sat in circle; and they louse one  
*badai manadandru widla gulnundru, ja dana minga nangai mara'birieli*  
 catch from the head woman one/from, and they hole make finger/with  
*ja nina gada naga gurai. ja widla bradjana nina gada najinajibai ja*  
 and they louse there put. And women all that louse watch and  
*waranu nauja gada wabanani winda mingandru dinganani naubini widla*  
 to whom that louse goes when hole/from comes out that woman  
*nunganani gamaneli nanai.*  
 his friend (is).

*narinelu baradarani naba garagara naga maderi ja guba guguru*  
 Down clay-pan water close there men and children throwing sticks  
*birgiei, mudlani guguru dambudamburu nanai. dana birgimidja*  
 play, (at) face (top) playing clubs round (are). They players  
*jelalu widawida dagai; ja nadani nina guguru barabarali ware*  
 together/in row stand; and then this playing club with great force throw  
*mindri bidani. ja guguru darai nalji warida. ja warani guguru*  
 at porcupine bush. And playing club flies a long distance. And whose club  
*bradjanani wirinanani nulumada wada'morla birgiai; jaruja dana birgiai windri*  
 all passes he no more plays; thus they play until  
*mandru morla nanani. ja danali nina birna gingalgai warana'warana nadaidja*  
 two only are. And they him much laughed (who had) last  
*nananani. ja danali nunganu jadai, "mugadurana wabau nagaldra balgu*  
 (is). And they to him say, "To sleep go again body  
*nuruxururila."*  
 to strengthen."

*ja nani wagarai nunganu gungi nurani, ja nauja gulnugulnu namai*  
 And I come to that sorcerer's/camp, and he alone sits

*ja wima wangai. ja maramandra gurai nunganani manani jenia wandrai*  
 and song sings. And hand/palm puts his mouth that to show  
*nani nabu'nananandu. nani namaii nunganu garagara ja galgai nana gargala.*  
 I to be silent. I sit down/to him close and wait me to call.  
*nulu jaruja nangai, ja nani wabai nunganu, nadu nina jingiai nina margara*  
 He thus (does), and I go over to him, I him give that margara  
*nina wangibala ja nina morla birna nangala. walja nani nagaldra wagarai*  
 for him/to sing and him more powerful/make. Later I again will come  
*nunganu gungini ja nulu nina margara nagaldra naganu jingiai; ja walja*  
 to him sorcerer and he it margara again to me give; and later  
*nadu munda nina wangibala nanai. nadu gana gulnu nujamai nulu nagani*  
 I myself him sing over (will). I man one know he my  
*neji nari' nangana warai ja nina nadu galala'jingila nanai. nadu nina baru*  
 eldest brother killed (had) and him I revenge (will). I this fish  
*gurala nani nunganani mugadurani biri winda nauja duranani. walja, nauja*  
 put (will) at his sleeping place when he lies down. Later, he  
*jirijiri'bandjila nanai ja balila nanai ja didji balbani warumbururina*  
 become confused <sup>32</sup> (will) and die (will) and days some will swell  
*nungani balgu bradjana warumbururai ja nauja baliai. nadani nina dudila*  
 his body all swell and he will die. Then he buried  
*nanai midali; ja nariwanba mandrani nauja bagila nanai. ja mida*  
 (will be) with earth; and hole inside he burst (will). And earth  
*wanbandru bruina' narila nanai ja winda gana wabani nina nariwanba najila*  
 from grave will go/down (will) and when people go out. to that/grave to see  
*dana jadala nanai, "madja nauja bagina warai — mida nariai."*  
 they say (will), "Already he burst (has) — ground/goes down."

*ja winda nani diganani nagani nuraija nadu najiai nagani noa ja*  
 And when I return to my camp I see my wife and  
*mandri wabana warai bawu gambala, ja badagana warai nagani galdi ja*  
 mother gone (had) seeds to gather, and taking up (did) my spears and  
*gandri ja wabana warai naba dirgala ja nadani mida balaraia wabana*  
 club and go (did) water's edge and then earth plain go  
*warai. nanida wabana warai didna wanina wira ja winda nani dunganani*  
 (did). I/but go (did) tracks follow wallaby and when I came out  
*bida'bugabugandru gaijiri manani. nadu naji wira birna mandrumandra;*  
 thick bush creek entrance. I see wallabies/large/ two and two;  
*nadani nadu gurai nagani galdi ja morla guragurariai nadiani nadu galdi*  
 then I put up my spear and more closer then I spear  
*nagani ware, ja najiai waderu galdieli nina gulnuja wagarani wiriai. ja*  
 my throw, and saw how spear the in one neck went in. And  
*dana balba nurujeli gudinai. nadu mandra damai minganu wira ja*  
 they others quickly disappear. I belly cut of this wallaby and

<sup>32</sup> Also "to be put out of mind". Dibana translated this as "poisoned". The term used by the native doctor is *jarida*.

*gudnawadla dugarai ja garai wira ja jurlnamaii naganiani bilbikani, ja*  
entrails take out and tie wallaby/and/swing over my shoulder, and  
*digalgai, nagani gandri ja galdi marali waldana.*  
take back, my club and spears hand/with carry.

*juraja nani digai didjigunargu; ja nagani noali bauadandra nardu*  
Thus I return at mid-day; and my wife seeds from bush  
*dingai bugaia. nani manginjei nani wira digalghanani nannau nali*  
grind for food. She pleased I wallaby bring back because we both/  
*maneli nanana warai nandi dajila, nali nambu bira'gulnu windri baru*  
hungry/(been) (had) meat to eat, we both nearly moon/one only fish  
*dajina wandi. nani duru birna nangana warai durubidla marabu nangala. ja*  
eaten had. I fire large make (did) coals many to make. And  
*winda bradjana durugali jergina warai nadani nadu gudu nangai ja*  
when all fire wood burnt away (has) then I hole make and  
*durubudu durudurujeli guduni gurai ja nina wira naga gurai, ja mida*  
ashes hot hole put in and that wallaby/there/put in, and earth  
*durudurujeli ja durubidla duruduru nina walbai windri wada didna; dana*  
hot and coals hot that buried only not legs; they  
*balarani warugai. nagani noali madja bana dingala birani*  
outside hang up (i. e., legs standing up). My wife already/seeds/grind knead  
*ja nina dambudamburu nangai ja gurai durubuda duruduruni.*  
and that round (to) make and put (into) ashes hot.

*ja winda dajini waijinani nani garagara namanai nari, ja bidjiri*  
And while food cooks I nearby sit down, and tobacco  
*maniai nagani dalba dogundru ja dajiai. ja jaruja didji wiria ja*  
take from my ear back/from and "eat" (chew). And so sun sets and  
*wadara maldi nagai. ja nauja didji marai malga bilgi ja bilgi.*  
wind cool blows. And this sun shines colours different and different.  
*minandru wada nani wanina warai nobora bidjiri dajila? ja winda nurali*  
Why not I start (did) earlier tobacco (to) chew? And when always  
*bidjiri dajina nadani gana barawarai. ja nara nadani malderia*  
tobacco chew then people drugged/become. And heart then feels easier/in  
*waldraganjini. mai garari nani nalji mugadurai.*  
summer-time. Well now I little sleep.

*nagani noali nana gargai; madja nandi ja buga wajina warai. nagani*  
My wife me calls; now meat and damper/cooked/(had). My  
*nadamura wagarai, ja nulu windri nalji badana warai, nannau nau ja*  
eldest son comes, and he only a few caught (had), because he and  
*nungani mili nurali wima wangana warai. dana gara mangara wangana*  
his friends/all time songs sing (did). They perhaps girls sing  
*warai, naiani go'nanai. ja nulu nana maranogai nina wira dugarala*  
(did), we not know. And he me helps this wallaby/to take out  
*durundru ja nali nina djalabalgai. balba nali jingia nagani noaja gana*  
from fire and we two it divide. Some we two give (to) my wife's people/  
*ja balba nagani nandria ja biri waga nagani mangara nadamura*  
and/some (to) my mother and piece small (to) my girl eldest daughter's



noaja nani mandrandju nanai. windri nali nalja namalgai, dangubana  
 husband/she pregnant (is). Only we two little had, tomorrow  
 dara naianani gamaneli, niji nadada gara, naiananu nandi  
 perhaps/our friends, eldest brother younger brother perhaps, to us meat  
 balba jingila nanai. ja dana maderi wara dangudangubana wabai, winda  
 some give (will). And the men together/tomorrow go out, when  
 wadara garidjinani nandi garila.  
 wind turns around animal hunt.

nagani noa nandi djanga jingiai nalini gubani. nani nabu nanai widada  
 My wife meat tender gives to our children. I silent (am) when  
 dajinani. ja winda naiani mudai dajila nadani naiani mirdja narai nura  
 eating. And when we finished/eating/then we noise heard camp  
 gulnuni maderi gulnu jadai, "jingani noaia gila dunga nanai." jenia jaura  
 another man one says, "Your wife's vulva rotten (is)." These words  
 nara duruduru nangai ja dana gara dimimalina nanai. jaruja nani dergagai  
 heart hot make and they may fight (will). So I get up  
 ja wabai najila wara nauja nanai jenia jadanani, ja budlu nadu dangai  
 and go see who he (is) this said, and could not/I find out  
 nannau danawara barubaru jaura jadajadai. gamaneli nagani gulnujeli jadai  
 because they everywhere words speak. Friend my one said  
 gana gulnu nanai nuruni nulu nurali nandjai dimimalina. ja budla galdijeli  
 man one (is) camp he always wants to fight. And both with spears/  
 nambu dagameliai. ja nulu gana gabarali nurandru wandjai budlana  
 nearly/speared each other. And he man head of camp tries two  
 murla nangala, ja madja budla nalji nabu ja dana gana balba nagaldra  
 (to) quieten/down, and now both little quieter/and/they people/some again  
 digai nuraia.  
 return to camps.

nani nagaldra namana'nariai, ja nagani nadamura ja nani nangamaliai  
 I again sit down, and my eldest son/and/I discuss  
 waderu'waderu nandi badala. nani nungaru jadai waderu gudu bagula ja  
 how animals/(to) catch. I to him tell how hole (to) dig and  
 manjujeli nina walbai bidal'dalbali ja bidali jaruja gudibai. ja jaruja  
 carefully that (to) cover/with bushes and wood thus (to) hide. And thus  
 nandi marabu badai.  
 animals/many catch.

madja garari nalburu bandjia ja duru nura bilgibilgindru manju  
 Now immediately dark becomes and fires camps different places plainly  
 najiai. ja wara gulnuni naiani najiai waderu deri ja mangara  
 see. And side one we see how young/men and girls  
 duldriai wima gilina. ja dana nurali wima wangai, balba maderi  
 "play-about" song dance. And they keep on songs singing, some young men  
 giliei ja balba maderi ja widla wangai, ja nadani widla gumana'gigei  
 dance and some young men/and/women/sing, and then women "jump about"  
 ja danani nama walgiwalgibai.  
 and their breasts/shake about.

*nagani nadamura ja nani wabai nagani nandri nuraia ja namana*  
 My eldest son and I go (to) my mother's/camp and sit  
*naria ja narala nina jaura nalinu ganganbai — ninabiru jaura nurali*  
 down and hear that word to us tells — this word (tale) always  
*gamijeli gara jangundru ganganbai nadadanu. nania jenia jaura*  
 father's mother or father's father tells (to) grandchildren. She this tale  
*ganganbai nangani nadada gulnundi gangu waga. naumada jaura nanai*  
 tells to her grandchild one boy small. This tale (is)  
*muramura Ganadajini warana nurali wagarei ja wangai —*  
 muramura "Man-Eater" who always comes and sings: —

(Song) *balani dungurunu! balani dungurunu! balani*  
 Comes along again (she) got bag! comes along again (she) got bag! comes  
*dungabani.*  
 along again bag smells<sup>33</sup>.

#### The Story of the Muramura Widlabina<sup>34</sup>

*'widlabina naniwaijara bili mungamungana. widla widla'nani*  
 'Woman/big she comes this way bag carries on her side. Woman woman/she  
*dalga'nani guba'dugana. widlabinali nana gaganani, "nadania, gabaraul!*  
 stands/(is) child/carries. Woman/big she calls, "My child, come here!  
*wama ningida'naul wirana'warai." nani widla wagarana nagani nandru,*  
 carpet-snake/here it goes in." She woman comes own mother,  
*jagibana nana, "wadiriri wama mara?" nani jadanani, "naldra*  
 asks her, "Where carpet-snake track?" She speaks, "You and I  
*wama mara. maibug'gwia! mai! ningiwa nubara." nadani nandru*  
 carpet/snake/track. Go on/dig out! Go on! over there before you." Then mother  
*bagunani nadani nani jadana, "jundrula galala ba'gwia! mai!" nani*  
 digs out then she talks, "You now again dig out! Go on!" She (Old  
*gulgulmanu nari nandu. najila nandu mara naji nani*  
 Woman) jumps down to see (hole) again. See (hole) again finger looks at she  
*galgana, nangana nanina barumana daral. "mai'idnila!*  
 calls, presses down/her (Old Woman) pull up climb up. "Go on, you now!

<sup>33</sup> This refers to the old woman who comes along singing. She calls out to a child, "Come here, my child, there are carpet-snakes here!" When she has attracted the child with the promise of this meat, she seizes him and puts him into a bag. The "smell in the bag" refers to the decomposing corpses of small children, which the Old Cannibal Woman has in her bag (or basket). The word "cannibal" is that used by Dibana.

There is an alternate meaning to the above song.

(Song) *balani dungurunu (u)*  
 like own little girl good and fat (i. e., the Old Woman)  
*balani dungurunu balani dungabani*  
 like own little girl good and fat nothing

The song refers to the Old Woman who says she has nothing in her bag.

<sup>34</sup> This story varies from the songs, as instead of the little girl's being caught and put into the bag the mother is killed by the Widlabina. Dibana used in this story a Wonggonguru accent (not dialect.)

*gulgulmanu! nario! galala mara najila.*" *nadani nani gulgulmanu narina*  
 Jump down! Go down! again track see." Then she jumps down down  
*nandru nani mara najina mingani, ja nagani gubali gagal' banana. nagani*  
 mother she track sees in hole, and own child waits above hole. (Her) own  
*nandrini nila. widla nani nanai ganadajini, idja narini nagani nandrijeli*  
 mother own. Woman she (becomes) "Man-Eater", always/kills own mother  
*nari nagani. nana widla widlabina. nadani nani jaba diganu nuraia*  
 kill own. That woman Woman/big. Then she frightened/goes back camp  
*nagai'nanaia.'*  
 her own.'

*naini nandjai jenia narala, nannau jaruja naiani nanana'wandi*  
 We like this to hear, because thus (this) we used to be  
*winda guba nananani. ja winda nali dergagai wabala nali narai*  
 when children/we were. And when we (two)/get up (to) go we (two) hear  
*wima wanganani nina gangu waga muga nangala. naubini wima noboradja*  
 song singing that boy small sleep (to) make. This song first  
*nanana'wandi muramura dindridindrindru.*  
 (was) muramura Willy wag-tail.

(Song) *wima muramura dindridindri;* —  
 song muramura Willy wag-tail: —

*dindridindri'idni wada'numuru guwai'jili daiini gandri dangala*  
 Willy wag-tail end of tail/puts down little worm eats gum leaks  
*bidi'banala buru banala nandridani.*  
 down <sup>35</sup> turns anus around <sup>36</sup> stoops down himself own mother.

*nagani nadamura bundiai ja nani mundali wabai, gangu nura gulnu*  
 My eldest son departs and I alone go, boys' camp one  
*naga garagara. ja nani gulnugulnu wabai nura balba wirinana waderi gana*  
 there nearby. And I on my own go camps/some pass by where people  
*maiija mugaduranani. madja wima mudai, ja windri gana balba namajelu.*  
 already asleep. Now songs end, and only people/some there.  
*nani nurani naganani wiriai ja guba'nulu madja durarai ja noa naganu*  
 I camp my go in and children/two/now asleep and wife my  
*galgaderiai. nani wordu nanganu jelalu namai. ja nadani nana*  
 waits. I for short while/with her/together/sit. And then (with) her/  
*daniai — jenia bilgi nanai mindarani. nadani nani mugadurarai.* »  
 copulate — this different/(is) to mindari. Then I sleep."

<sup>35</sup> Gum 'leaks down' from a tree at which this bird pecks.

<sup>36</sup> The bird swings around with tail feathers upwards, showing its anus.



General Rendering <sup>37</sup>

"To-day the sun is good. The sun is warm and makes my body feel good. I lie on my back with my hands behind my head — my face is shaded by the shadow thrown by my hut. The warmth of the sun makes my body more pleasant. My name is Bandigana <sup>38</sup>, the eldest son of my father Dirigidrana, the eldest son of my mother whose name is Bulbani. My cult-totem from my mother is the jew-lizard, and from my father the 'rain coming down'. I was born at Manuwalgani waterhole, in the Murnpiali (Murnpiowie) country of the Jandruwanda tribe.

I am married to Miribani, who is a Dieri of the Bandubina (Lake Hope) country, with the frog as *mardu* and dog as *bindara*. She is a strong woman with a firm body and breasts still rounded, whereas many other women's are sagging; she has given birth to four children — two boys, Malgilina and Jelubirnana, and two girls, Milamirini and Guragurarini.

My eldest son is nearly ready to go through his first test to make him a young man — he is a *garuwoli* novice, his beard has begun to grow; soon his two classificatory "cousins" (i. e., father's mother's brother, mother's brother's son, and sister's son's son) will take him out into the bush and he then will be a "small man". His "cousin's" wife (i. e., a *jengu*, father's father's sister or son's daughter; or *gagu*, mother's mother's brother's son's daughter) gives to her husband (the *gami*) a human-hair belt which she made when he, the novice, was a small child. In a few days her husband will give it to my son — he will also receive, as I did when young and my son's age, a pearl-shell necklet which will give him a "new life".

I remember that day when the old men made me a young man. At first I was frightened at leaving my old life; but afterwards I felt proud, as soon I would be a young man.

I am proud of my son, and I will think of him when he goes through his initiation rites. I am pleased to think of all these things. I still remember the *malgara* ceremony that I went through as a youth. My father, mother's brother and other men were sitting within a windbreak on the ceremonial ground in the timber country by Cooper's Creek.

I was lying down on my back covered with a kangaroo-skin blanket. Two men (father's mother's brother, mother's brother's son, etc.) watched me. My father, mother's brother and other men were sorry for me. It was midday; there was no fire because it was summertime. (It is very hot now; perhaps it is the heat of the morning's sun that helps me to recall incidents in the *malgara*.)

<sup>37</sup> This general translation, except in recalling the past, is in the present tense; in the original text, however, there are often lapses into the past tense when it is supposed to refer to the present.

<sup>38</sup> Bandigana's father was a Jandruwanda (a tribe culturally allied to the Dieri, with adjoining boundaries) although his mother was a Dieri. He was brought up with the latter's people at Killalapaninna.

The first song started. The men danced, first the dance belonging to the *Mura'birali* (wooden dish of the Dreaming)<sup>39</sup>, then the *Mura'gadijeli* (meaning unknown). Then they took the rug from me. They danced towards me, and I saw the designs of feathers on their legs, thighs and faces. Then I was a *maderi*.

All this happened long ago — now I am becoming old.

I think still of the time when I left my mother. They sang and had a big dance that evening. My elder and younger sisters, mother's mother, mother's brother's daughter, father's mother, sister's son's daughter, and friends danced a "jumping dance", the *gumana*. They jumped (or hopped) along, keeping their feet close together, their breasts shaking from side to side — they danced like emus. I lay down near some men, and heard their song: — "The novice is a big boy".

Then they started to sing: — "The novice is getting happy; his old skin is going away and he will become a man".

I began to feel afraid, and my "cousins" (mother's brother's son, father's mother's brother, and sister's son's son) took hold of me and tossed me up once into the air. Why did they do that? Firstly, because I was to begin a different kind of life like that of the old men and their ways (ideas), throwing away all childish things and so beginning my manhood. (The old men would say between themselves that it was the "throwing away of the old skin that belonged to the novice's childhood".) Secondly, the women gave me a lesson. Once I was a bad boy. I chased girls just before they "caught" me. Sometimes I lay with them behind a bush and had coitus. Now I am tossed, and will not do that again.

When the *malijara* ceremony<sup>40</sup> was finished — one which gives great pain (i. e., is dangerous) because of the steaming over a smoking fire<sup>41</sup>, it

<sup>39</sup> This wooden dish symbolized the vagina of the Ancestral Emu Woman. This conception probably belonged to the eastern tribes (i. e., those inhabiting the western part of New South Wales); vide: R. BERNDT, *Wuradjeri Magic and Clever Men*, Oceania, Vol. 17, No. 4 and Vol. 18, No. 1, pp. 77-80. But the idea of the wooden dish being a symbolic vagina was widely distributed throughout Aboriginal Australia (vide: R. and C. BERNDT, *Preliminary Report of Field Work in the Ooldea Region*, Western South Australia, Oceania Bound Reprint, Sydney, 1945, pp. 136-138 (or Oceania, Vol. 14, No. 1, pp. 34-36) and pp. 140-142 (or Oceania, Vol. 14, pp. 38-40); and *The Eternal Ones of the Dream*, Oceania, Vol. 17, No. 1, p. 77). It is significant too in the fertility religious cults of the upper northern half of the Northern Territory of Australia: vide: R. BERNDT, *Kunapipi*, Melbourne 1951; *Djanggalwul*, London, 1952; and *Daughters of the Sun* (for publication).

<sup>40</sup> This ceremony is said to have come into the Dieri country from Macumba way, from the north-west. At the time Dibana was a young man, this ceremony was under the headmanship of an old man called Ulbin'njindja, who died at Macumba.

The eastern "Lakes group" (of which the Dieri was one), before being dispersed after initial white contact in the early days, wandered in the Macumba (northern South Australia) region, as well as in other adjacent places. They have now been almost entirely replaced by western Pidjandjara groups and others (like the southern Aranda and Loritja) from Central Australia: vide: R. and C. BERNDT, *ibid.*, Appendix I, pp. 308-334 (or Oceania, Vol. 15, No. 3, pp. 240-266).

<sup>41</sup> After a novice's seclusion following his circumcision, when he was called a

took one moon for the burns to heal. Then I could marry and settle down. The man who cut the penis at circumcision sometimes finds a wife for the novice, but he has not yet done this for me; he promises that he will. When he does the woman will be my second wife, as my wife and I are becoming older and would like someone to help us to collect the food and assist in the camp.

I will sleep only rarely close to her. The wife of my *ni* (who is a *gami*) gave me her youngest sister to wife, and asked her to come to me<sup>42</sup>. When we met in the camp which I had made near my *gami*'s camp, her mother's brother talked loudly (discussed) about the marriage, telling everybody in the camp, "They are married now, leave them alone". Then the mother's brothers came together and hit two fire-sticks one upon the other so that the sparks flew out. This custom symbolized our union. My wife and I were as one, the "fire-sticks put us together". That night we had coitus, which was very pleasant.

I think a lot about my eldest son, who will shortly be "made" into a man. I must look around for a good woman as wife for him. Perhaps he has his eye on a particular girl.

*damana*, he was given certain articles and led back to the camp, where a ceremony was held which extended throughout the night. In the early morning the novice was "smoked". A large square hole was dug by two sisters, who made a fire in it just before daybreak, using wood from the box-tree. Logs were placed horizontally over the top of the pit, and on them the novice sat sideways with head bowed. While he was being smoked his two "cousins" (mother's brother's son, father's mother's brother, or sister's son's son) sat in front of him, and one of the sisters who had dug the hole hit the novice's back with the flat of her hand; then two "long way" (classificatory) sisters rubbed him. The sisters stood to one side while the novice rose from the fire, and in turn the two "cousins" (relationship as above) went through the ritual of being smoked. The smoking was completed by daybreak, when the novice was ceremoniously accepted into the camp.

The "Dreaming" (or *muramura*) of this ceremony is the *muramura Bira* (or wooden dish) of the *malgara*, whose sacred site is at Gaurigudu, meaning "where he started".

<sup>42</sup> An initiate may marry after the *malijara*, receiving a wife from the man who has circumcised him or from his "cousin", termed by Dibana "halfbrother" or *ni* (or *niji*). The wife of this *ni* "coaxes her sister" to go over to the camp of her husband's cousin. The *ni* or *niji* (elder brother) has for his wife *nadada* (i. e., Ego's wife); *ni* is also a mother's mother's brother's son's son, having as his wife a female *gami* (mother's brother's daughter), or a *ni* is a mother's mother's brother's son's son having as wife a *nadada*, or classificatory *gami*. The interlinear text (above) states that the female *gami* (a mother's brother's daughter or wife of the mother's mother's brother's son's son) gives her youngest sister to Ego for a wife. For this purpose the prospective husband camps near his *ni* and *gami*. Marriage types have been discussed by A. P. ELKIN, *Kinship in South Australia, Oceania*, Vol. 9, N. 1, pp. 57-60, and *The Dieri Kinship System*, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 61, pp. 493-8; the ideal marriage of Ego is with his mother's mother's brother's daughter's daughter (*nadada*), *noa* = wife.

An interesting custom accompanies betrothal. The foreskin, removed at a youth's circumcision, is sometimes handed to the parents of his betrothed, who pass it on to the operator at the girl's initiation rite of hymen cutting. During or a little after this rite the foreskin of her future husband is put in the girl's vulva. This is said to establish a sympathetic union between the pair and in the words of the informant, "It will make his penis always go to her vulva".



My eldest daughter Milamirini is married to Galdrigaldrina, a man I do not like, as he talks too much and does not give to me, his father-in-law (*daru*, wife's father, father's mother's brother's son), the portion of food due to me by kinship obligation. My eldest daughter is now pregnant. Old women say that she will give birth to a boy, as the child is lying in a certain way in the mother's belly<sup>43</sup>. She goes out into the bush to-day and an old woman will "make her comfortable"; as it will be a male-child a boomerang will be stuck in the sand before her. Later, when the boy is older, he will receive that boomerang.

When my wife had her first child (i. e., my eldest daughter) I walked about. I was very worried, and hunting for a few days made my mind easier. My classificatory sister's son helped in my wife's recovery<sup>44</sup>. He went out into the bush, and placing two sticks in the sand some distance apart tied a cord from one to the other ("from boomerang to boomerang"), and then sang a magical song. I do not know that song. This sister's son saved my wife's life, and the child was safely born. I remember my father's father telling me that the end of the navel-cord was given to a Wariliwulu Bat Man, and is used in an increase rite for grubs. The grub belongs to the *muramura* Wariliwulu<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> When a Dieri woman was pregnant, she tied a rabbit- or human-hair string around under the child so that she would not strain herself. The old women who attended her determined the child's sex by feeling her to see the position in which it lay in the belly. When a decision was reached, magic was worked. If it were to be a boychild, a boomerang was stuck in front of the woman: if a girlchild, a digging stick. The woman would look once at the object, and it is said that then the child would "get loose", and the delivery would be comparatively easy.

<sup>44</sup> The sister's son (*didnara*) performed magic to prevent the woman from dying in childbirth. The *didnara* may be a sister's son, or a father's mother's brother's son, in which case he is a *daru*, or wife's father.

<sup>45</sup> The *badi* grub of the *badara* box tree is associated with the myth of the Bat Man, and is in the keeping of the owner of the ceremony who is a Wariliwulu man.

The navel cord wrapped in emu feathers was enclosed in a knitted bag and hung up in a *badara* tree: this bag resembled the grub. The tree must be old and have no leaves upon its branches. Each day for two weeks the Wariliwulu man would come to the tree and sitting down "sing the tree" to make it green, so that later the grubs would come. There are seven songs associated with this increase rite. The singing also makes other grubs breed and become plentiful in the surrounding country. The spirits of the grubs come from the waterhole called Mugari'balgabalga'jagubandru where the *muramura* Wariliwulu lived.

This ceremony was owned by Gadrubujuru, who performed the increase rite; members of his family also participated in it, particularly his daughter, called Mugari'balgabalga'jagubandru after the sacred waterhole.

The *muramura* Wariliwulu is connected with Darana, the most important *mura-mura* of the Dieri. The latter met Wariliwulu when wandering about the country at a place called Wogadani'muramura, at the top of a creek near Lake Hope. An interesting totemic ceremony associated with the *muramura* Wariliwulu, Galadiri, the Bull Frog, and Bindjidara, Young Bats who belong to Wariliwulu, is performed. The participants go out bush at night and finish at the break of dawn. The ceremony mainly describes how a great number of bats darken the sky and cover up the sun, which is the night; then they go away into their holes leaving the sky clear, and there is daylight.

My third child, a boy is a *madja'nauja'wabaiila*, but he is always crying ; while my small daughter is a *maramaragana*.

The sun becomes warmer, and I think it better that I move into the shade. I very much like to look down from this hill on to Lake Kallalapaninna<sup>46</sup>, made by the *muramura* Darana in the Dreaming. I feel cool when I look down at the children bathing and playing in its waters. .

Now look! There is my wife. She comes with a skin full of water. Now she will cook the fish, and we will eat. We men caught many fish with the nets yesterday ; the yellow-bellied *margara* is the best. Usually we cannot catch this fish quickly (it is difficult to catch), but yesterday Djambina, Guluguba and Dilgabuda who belong to (i. e., are owners of) the *muramura* Margara "sang the fish". They have a gypsum stone called *barumada* ("fish stone") which is really the *muramura* Margara. They put it into a fire and "roast" it, singing all the while. The song (or songs) is secretly kept, as the younger men might hear it and sing it all the time ; then no fish would be left. The three old men roast the stone because this (i. e., the heating and the magic of the singing) makes (or creates) more *margara* ; also it "smothers" the fish and they become blind, so that people can catch them quickly.

My wife and I have our morning food alone. My eldest son has gone out to kill goanna, while the two youngest children play in my mother's camp nearby.

Some of my friends pass by my camp and we talk a little. It is a good day to go out hunting, and I will go when I have put out some of the fish to dry so that they will not get rotten. My wife and I talk about our children, and of our eldest daughter who will soon have a child, which will make us both grandparents. We laugh over this conversation. Then we both talk about the second wife, and how she will gather more food. My wife says that she may get jealous, but that it will be all right if I do not sleep with the other too much. So I promise her, and my wife laughs and teases me. We have not copulated for ten days because she has been men-

---

<sup>46</sup> The native name of Kallalapaninna (or Ga'abanina) is Gilawilbi, Gilawalbanina or Gilawalbaninawilbi (*gila*, vulva ; *walbanina*, covering ; *wilbi*, hole). Lake Gilawalbaninawilbi where the Lutheran Mission was built resembles in shape the female genitalia ; the indent of land, consisting of tapering sandhills to the south of the Lake, is called the *gila* or vulva ; the sandhills surrounding the Lake are the "covering" or lips of the vulva ; while the Lake itself is the *wilbi* or vagina. This Lake is associated with a female *muramura* who at one time met Darana. It was named by the latter, who stopped there some time.

After Darana's visit the *muramura* *Gadimargara* (a mythical animal of crocodile shape who was associated with the *margara*, yellowbellied fish — vide : main text) came to Gilawalbaninawilbi, where he lived in a hole under a gum tree, which was near the channel of the Cooper's Creek entering the Lake (this tree was subsequently removed and deposited in the grounds at the side of the South Australian Museum). There is a long mythological cycle associated with the *Gadimargara*. Vide : a reference to the "Hearts of the Two Sons of the Mura Mura Darana — Ceremonial Objects of the Dieri Tribe, South Australia", by T. VOGELSANG, Records of the South Australian Museum, Vol. 7, No. 2, pp. 149-150.

struating. She tells me how much she wants me, and when we are alone she touches my penis and causes it to become erect so that I try to hide it.

I tell her about the *mindari*<sup>47</sup> ceremony which was held last night, to which she did not go. Old Maldiwinnmana, the headman, whose *marduga* is the *mindari* (emu), led the ceremony<sup>48</sup>. The *wimabaia* (or "song bird") mob from the west led four young men who were novices<sup>49</sup>. They were frightened, not knowing what might happen to them. Then the *wimabili* ("song bag") mob from the east came in. They met at a cleared space, then ran to the ceremonial ground in a dry claypan. That afternoon the men of this group made a large mud-flattened mound, on which were placed white pelican feathers and then black and red ochre dots. Two *wimabaia* women of the *madari* moiety, and two *wimabili* women of the *garara* moiety, were then chosen. They were present at the afternoon rite, which began about three o'clock; they walked across the mound which was the emu's body. They began to sing. (My wife listens to one of the songs I sing for her, as she too was chosen some time ago to take part in the *mindari*. The song is about this emu who emerged from Lake Eyre to attend the *mindari* ceremonies. The words are: — "At Lake Eyre I again lie down".)

<sup>47</sup> According to my informant the *mindari* is in the Dieri mythology associated with the *muramura Warugadi*, who came from Maiaarumidimidi (Rat's Tail) cane-grass swamp, about forty miles west from Marumidi (or Mirra Mitta near Lake Howitt), where he still lives in a *minga* or "emu hole". The country around Marumidi is called the *mindari* country.

<sup>48</sup> When Dibana first witnessed this ceremony as a novice, the headman was Mana'inggangura, whose *marduga* was emu and whose *bindara* was *gudagudana* "rain coming down". When the latter died two "cousins" (who had the same father, a Ngamini man, but different mothers who were related to old Mana'inggangura), Maldiwinnmana (Long Jimmy) and Gulbina (Walter), took over the joint headmanship of this important ceremony. The former is now living at Manggurani and is aged about seventy-nine years, while the latter is at Gurinina Dam, near Murnpiowie.

Dibana gives in the story the name of the headman as Maldiwinnmana as it was under his direction that he participated some years later.

Gradually the ceremony fell into disuse through lack of participants owing to white contact, through its religious secrecy, and through the intense opposition it received from the missionary because of its sexual element. In the latter days of its performance certain of its rites were omitted. It is said that the full ceremony was never witnessed by a white man, and that the information which has been collected about its procedure and function was never given in full. Published data on this ceremony are included in A. P. ELKIN's *Cult Totemism and Mythology in Northern South Australia, Oceania*, Vol. 5, No. 2, pp. 184-190; A. W. HOWITT, *op. cit.*, pp. 661-2; S. GASON, *op. cit.*; HORNE and AISTON, *Savage Life in Central Australia*, p. 40; and a *mindari* myth in H. K. FRY, *op. cit.*, Vol. 48. Unpublished: in the REUTHER Manuscript (South Australian Museum) and BERNDT (unpublished fieldnotes, 1942).

<sup>49</sup> These novices were termed *baru* by Dibana. ELKIN discussing the Yantruwanta *mindari* says that they are called *balu* (Vide: his "Cult Totemism" . . . *ibid.*, p. 184). It was said that a man must have gone through his circumcision rite before he could attend the *mindari*. HOWITT, *op. cit.*, p. 661, mentions that a *mindari* novice must already be a *wilyaru* (i. e., *wiljaru*). As HOWITT's discussion of Dieri initiation is incomplete, certain items of procedure are omitted altogether. The *wiljaru* was a widely distributed cicatrization ritual.



When these songs were finished, the headman broke up the mound with a club. He asked the emu to breed, for the mound is the emu's body ; and when it is broken up it "looks like little emus when they are just born". There will now be plenty of emus in season.

My wife asks me about the night ceremony at which I danced. We discuss the rite in which the women "watered" the boomerangs so that the emus would breed and lay eggs <sup>50</sup>, and the dancing which was kept up most of the night. The four women (mentioned above) went out a little way into the bush and lay down separately. An old man watched nearby. Then as we were dancing, four men slipped away from the row of dancers, went out to these women and had intercourse with them ; most of the men did this, and it took nearly all night. That's why I am tired to-day and slept longer this morning than usual. I was one of the first to go out to the women... The women become tired after taking several men <sup>51</sup>.

My wife pretends to be jealous and is a little cross ; but she will not quarrel with me, as she too has gone through this ceremony ; she may, however, be cross to the woman with whom I had intercourse. She teases me, saying that I will not want her to-night ; but I repeat again and again that I will, because coitus with her is not like coitus with the other woman.

My mother brings over to our camp the two youngest children, so we stop talking. Neither of the children has yet been weaned, so my wife gives them her breasts. She talks to my mother about going out to collect seeds to make flour. My wife's sister will look after our children in her absence.

Then I take down the fish from the back of the camp and take them over to my youngest sister's place, where I sit down to prepare them for drying. I cut the fish in halves and remove the bones, fat and eggs, eating the latter. I take off the scales, and we lay the fish on a skin for the sun to dry. She will watch them and keep the dogs away. Later, when they are dry, they will be put into a net bag, hung in a tree, and kept till the fish in the Lake are finished. I have kept one *margara*, which I intend to have worked up for sorcery. I shall take it along now to a native doctor <sup>52</sup>, and he will prepare it for my use. I walk along the sandridge past several camps, nodding to some of my relatives as I go by. Then I come to a place where some women sit in the shade of a box tree, among them my mother's sister. They are playing a louse game. They form a circle ; a louse is taken from the head of one of the women present, and put finger-deep in the sand. All

---

<sup>50</sup> The two *madari* and two *garara* women, who will later be copulated with by the male dancers, bring water to the men who are gathered on the cleared ceremonial ground. Large boomerangs decorated with red and black ochre dots are placed on the ground before the men. The dancers fill their mouths with the water and spurt it over the boomerangs which are said to belong to the *muramura* Emu. This rite, termed *wimburu*, is intended to increase the supply of emu.

<sup>51</sup> Vide : text and literal translation for details omitted here.

<sup>52</sup> Vide : R. M. BERNDT and T. VOGELSANG, *The Initiation of Native Doctors*, Dieri Tribe, South Australia, Records of the South Australian Museum, Vol. 6, No. 4, pp. 369-380.

the women watch the spot where it is buried, and the one of them to whom the louse goes when it comes out is said to be its "mate".

Down on the flat hardness of a claypan near the water's edge a group of men and children are playing *guguru* (throwing stick), using a club with a knob at one end. The players form a row ; each has to throw the club under arm with great force at a porcupine bush (about two feet away). The club flies through the bush and travels a distance. The one who throws the furthest is the winner of the first game ; he steps out, as does the winner at the end of each game until only two players are left. The loser of this last game is laughed at. They say to him, "Go to sleep again and strengthen yourself".

I come to the camp of the native doctor, who sits alone singing songs. He makes a sign for me to keep quiet. I sit down close to him and wait for him to call me. He does so, and I come over to him and give him the *margara* to sing over and make powerful. Later I will come again to him and he will give it back to me ; then I will be able to use it. There is a man upon whom I want to use it, for he was the "murderer" of my eldest brother. I will put that fish into the sand under the place where he sleeps. Later, he will be "poisoned" (or confused), and after about a week his body will swell all over and he will die. He will then be buried and covered with sand ; in his grave he will burst, and the sand at the top will fall in. People will go out, and seeing the fallen-in grave will say, "Already he has burst, the sand goes down".

When I return to my camp I see that my wife and mother have gone out to gather seeds, so I take up my spears<sup>53</sup> and club and walk along the water's edge to an open plain. I walk along following the tracks of a wallaby, into the thick bush near the inlet of the creek. Here I see four wallabies ; I poise my spear in readiness and throw it, hitting one wallaby in the neck. The others quickly disappear. I slit open the belly of the wallaby and remove the entrails, using them to truss up the animal compactly for carrying ; swinging it over my shoulder I carry it back, holding my club and spears in one hand.

I return about mid-day ; my wife is grinding seeds of the *nardoo* bush<sup>54</sup> for a damper. She is pleased with the catch, as we were hungry for meat, having eaten only fish for nearly one moon. I make a large fire so that there will be many coals. When it has died down I scoop out a hole and put in the wallaby, scraping the ashes over it till all but the legs are covered : these stand upright. My wife has just finished kneading the crushed seed in a wooden dish, and shaping the dough puts it in the ashes.

<sup>53</sup> The Dieri originally had no spearthrower and used only large wooden spears. There is, as far as is known, no word for spearthrower in the Dieri language.

<sup>54</sup> Nardoo (or *nardu*) is well known in the Lake Eyre and Cooper's Creek region : it is *Marsilia* sp. The *nardu* is ground on a large slab of stone termed *nurdu*. The *marda'gubaru* (stone/young) is a small oval shaped stone with which the seeds are ground upon the latter. A myth referring to *Anti-Etya* and *Ngardu-Etya* is given by Howitt (op. cit., p. 794).

While the food is cooking I sit down nearby, and taking from behind my ear the small oval lump of native tobacco begin to chew. The sun sets and a cool breeze is coming up. There is a sunset of many colours. Why did I not start chewing earlier? When too much tobacco is chewed the person becomes drugged <sup>55</sup>. The chewing "makes my heart feel easier", especially during the summertime. I sleep a little.

My wife calls to me; the meat and damper are ready. My eldest son has caught only a little, as his party have spent most of their time singing. They may have been "singing" for young girls — who knows? <sup>56</sup> He helps me take the wallaby out the fire, and we divide it into portions. We give some to my wife's people, and some to my mother; a small piece we send to the husband of my pregnant daughter. Only a little is left for us, but tomorrow our friends, that is, my eldest brother, younger brother, will give us meat. The men are going out hunting for the day, from the early morning, as soon as the wind changes.

My wife gives some tender meat to our two youngest children. I am silent as I eat. As we finish our meal we hear a noise further along the camp: one man is shouting to another, "Your wife's vulva is stinking (rotten) <sup>57</sup>". These words make the men angry, and start a fight. I get up and go over to see who the offender is, but people are talking everywhere and I cannot see. A friend tells me that it is a man who is always looking for a fight. The two men threaten each other with spears. The camp headman tries to make peace between the two, so that they gradually become quieter and the onlookers return to their camps.

I sit down again, and my son and I discuss some hunting methods. I tell him how to dig a pit, and cover it carefully with bushes and twigs to hide it. In this way many animals may be caught.

It is growing dark now, and the camp fires may be seen. To one side of the camp some of the younger men and women are holding a "playabout" ceremony. They sing song upon song, while some of the men dance. When the men are finished the young women dance with a shuffling step, shaking their breasts.

I walk over to my mother's camp with my son and sit down to listen to the story we have heard so often — the story that is always told by a father's mother (or a father's father) to her grandchildren. She is telling

---

<sup>55</sup> Dibana uses the word *warana*, "to leave", or *bara'warana*, meaning "hair/ thrown away".

<sup>56</sup> The singing of girls refers to love magic chants sung by boys (or adults) to draw young girls to the singers either when they are singing or some time later, and the singing of erotic songs when young girls are present. Dibana when referring to love magic uses the word *ilbindji*, similar renderings of this word being widely distributed over the central and western parts of South Australia and Central Australia. Vide: R. and C. BERNDT, op. cit., Oceania Bound Reprint, pp. 183-197 (or Oceania, Vol. 14, No. 2, pp. 135-149), and Vol. 17, No. 1, pp. 75 and 78.

<sup>57</sup> This is one of the worst insults that can be uttered. It enrages the recipient of the abuse and "makes his heart hot".



it to one of her grandchildren, a small boy. It is about an old *mura-mura* "Cannibal Woman" who comes along singing <sup>58</sup>:

"Again she comes along with her bag...  
Coming with the bag smelling..."

### The Story of the Muramura Widlabina

'The big old woman comes along with her bag, which she carries on her side. A woman is nearby with her child on her back. The old woman calls out, "My child, come here! A carpet snake is just going into its hole!" Leaving her child, the mother walks over to the hole where the old woman is, and asks her, "Where is the snake's track?" The old woman answers, "You and I follow that track. Go on, dig it out! Go on! Over there before you". The mother begins to dig. Then she tells the old woman, "You now, dig out the snake! Go on!" The old woman jumps down into the hole. The child points her finger at the bag of stinking bones that the old woman has hitherto hidden. The mother tries to press the "Man Eater" down, but she gets up again. The old woman then says to the mother, "You now, go down! Jump down and see the snake's track". Once more the mother jumps down into the hole and sees the track, while her child waits up above. The old woman then "becomes" a Man Eater and kills the child's mother. That old woman is big. Then the child is frightened and returns to her own camp alone.'

We like hearing this story, because it reminds us of when we were children. When my son and I rise to go, we hear my mother singing a lullaby song to her grandchild. It was first sung by the *muramura* Dindridindri (Wag-tail). (The song tells of the movements of the bird and what it eats.)

My son departs and leaves me alone, going over to a boys' camp nearby. I return to my camp, passing on my way several camps where people are already asleep. The singing too has stopped, and only a few people are about. I enter my camp where my wife awaits me, and my two youngest children are asleep. We sit for a while together, then have intercourse — it is different to that at the *mindari*. Then I sleep".

### Conclusion

This reconstruction of the days which are now long past has a nostalgic quality. It is a tale told in retrospect, of the culture construct variety. As a functioning entirety the Dieri are extinct, and only a few scattered members

---

<sup>58</sup> This tale tells of an old *muramura* woman called *Widlagudji* (woman spirit). Her camp is at a waterhole in the Lake Hope desert, although she is said to have come from the north in the *muramura* period. Her usual procedure is to make a camp at a snake's hole and by various devices entice some woman to dig it out. When it is deep enough she kills her victim with a digging stick, and presses her down into the hole. Later she cooks the meat (possibly eats it as she is called "a Man Eater") and puts the bones into her bag. It is the latter which smell. The following story is

of the tribe now have any real understanding of the old life. It is not possible to-day to carry out intensive anthropological fieldwork in this region with a wide range of Aboriginal informants; any studies which are attempted must be solely reconstructive in nature, and their practical value lies mainly in understanding the process of culture contact thereabouts.

The tale presented here provides us with a general background of Dieri culture, and something of the personality of one man, Bandigana, upon whom the informant Dibana has projected his own ideas and attitudes. In this way, too, we are made aware of the traditional Dieri psychological approach to certain features of environment and culture. The narrator's pleasure as he lies in the warm sun, or sits in the shade and looks down on the waters of Kallalapaninna Lake; as he remembers with what trepidation he underwent his first initiation; his anxiety during his wife's delivery of her first child; his discussion of the *mindari* with his wife, and her response to the ritual of ceremonial intercourse; or as he recalls incidents in his own childhood — these give us an intimate if sketchy outline of this now extinct culture, personalizing events with which we were acquainted before only through brief references in the works cited above.

The text has not only sympathy and understanding of the significance of indigenous life, belief and activity, but also a co-ordinating theme. This thread is the progressive sequence of events throughout one day in the life of Bandigana. There is no attempt to "high-light", to relate only the spectacular. The significant mundane events which go to make up activity on any day are treated in their proper perspective: reminiscences, sexual intercourse, the gathering and preparation of food, observation of kinship obligations, attention to children, conversation with camp-fellows, relaxation in games and camp bickering, are all features which may and do occur on any or everyday of indigenous camp life.

Bandigana introduces himself by presenting certain biographical details relating to himself and his family. He recalls details of his own initiation through the *malgara* and *malijara* ceremonies, and his subsequent marriage. Then he reverts to his eldest son's coming initiation, and to his married daughter, who is pregnant and will be segregated that day for the coming birth.

Relaxing in the shade, he thinks of the birth of his own first child, and the rites associated with it.

His wife returns with water and prepares fish which has been caught through magic on the preceding day. The two talk together, considering Bandigana's marriage with a second woman; and he tells his wife too about a *mindari* ceremony which she had failed to attend. Different incidents relating to it are outlined in some detail, including ceremonial coitus (repeated for the wife's benefit). The *mindari* is a sacred ceremony in which women participate, apart from their presence for ritual coitus. Women's

---

repetitious, each incident of the catching of a victim being repeated with only slight alterations. Usually the woman is killed and the child escapes in fear.

place in the sacred life of the Dieri tribe was just as marked as elsewhere <sup>59</sup>. They not only joined in totemic ritual, but attained cult ceremonial leadership and were appointed guardians of sacred objects (e. g., the most sacred hearts of the Sons of Darana, vide : Footnotes 45 and 46.)

The text continues with a description of processing fish, while one fish is retained for sorcery and is prepared by a native doctor.

A louse game by women, and club-throwing by men and boys, are mentioned incidentally : and women go out to collect seeds while Bandigana hunts. During the afternoon this food is prepared and cooked ; later, Bandigana's own family share what is left after fulfilling their kinship obligations.

During the evening a quarrel flares up and abates, while younger men and women dance and sing in a playabout ceremony. The narrator's mother tells her grandchildren a folktale of a "Cannibal" woman, and finally sings a lullaby. Bandigana returns to his camp for sleep.

This text sets out, as indicated, a construct picture of Dieri life, unsupported by personal observation on the part of the writer. To-day, among the few surviving Dieri, it is impossible to do more than this except as regards the culture contact situation. In other regions, however, where the stream of Aboriginal life continues relatively unaltered, although subject in varying degrees to the direct and indirect influence of alien culture, it is still possible for the anthropologist, while recording verbatim accounts of this type in the form of case histories and so on, to check them in some degree by personal observation on the field. Through this medium also, we can study the psychology and attitudes of the various individual men, women and children who go to make up the Aboriginal society : and this is important if we are to understand them, and adjust them to the changing conditions which are the inevitable consequence of European infiltration.

---

<sup>59</sup> Vide : C. H. BERNDT, *Women's Changing Ceremonies in Northern Australia*, *L'Homme, Cahiers d'Ethnologie, de Géographie et de Linguistique*, Paris 1950, No. 1, pp. 1-84 ; R. BERNDT, *Kunapipi, Djanggawul, Daughters of the Sun, and Love Songs of Arnhem Land* (for publication).

---



# Zur Religion der Tujen des Sininggebietes (Kukunor)

Von DOMINIK SCHRÖDER

(Schluß \*)

## Zweiter Teil: Analyse

Ein allseitiges Bild der Tujenreligion läßt sich erst im Rahmen einer größeren Kulturbetrachtung zeichnen, wobei auch die andern Urkunden aus dem reichen Sagen- und Liederschatz auszubeuten sind. Darüber hinaus verlangt ein Urteil über die kultur- und religionsgeschichtlichen Zusammenhänge einen Vergleich mit den benachbarten Chinesen, Tanguten, Mongolen und Yugur<sup>1</sup>.

Zwar wurde darauf in den Anmerkungen des ersten Teiles weitgehend Rücksicht genommen, so daß jetzt schon feststeht, daß die Religion der Tujen und der lamaistischen Nachbarn sich in Vielen nicht voneinander unterscheiden. Aber eine weitere Auflösung und Zusammenfassung der Fragen

---

\* Den ersten Teil dieser Arbeit siehe *Anthropos* 47. 1952. pp. 1-79, 620-658, 822-870. Zu dem Literaturverzeichnis ebd. pp. 2-4 findet sich ein Nachtrag am Ende dieses Artikels, siehe unten p. 259.

<sup>1</sup> Sehr aufschlußreich wäre auch ein Vergleich sowohl mit dem östlichen Nordchina (Tungusen) als auch mit dem Südwesten. Die Überlieferung der Tujen spricht von einer östlichen Herkunft; und die von ihnen im heutigen Amdo überlagerten Völkerschaften gehörten ursprünglich zu den Ch'iang, von denen große Teile nach Süden ins jetzige Kham, Sechuan und Yünnan abwanderten. Diese Auffassung wurde schon lange von den Chinesen vertreten; vgl. JEN NAI-CH'ANG-SCHRÖDER: Die Fandse, p. 1 f. Sie wurde jetzt von Prof. Dr. J. F. Rock für die Na-khi bestätigt. Ein Vergleich mit deren Religion rechtfertigt sich umso mehr, da sie die vorbuddhistische Form viel unverfälschter bewahrt hat als die Religion des Stammlandes, das im Wirkungsbereich der gelben Kirche (Kumbum) liegt; s. unten pp. 254 ff. Überdies besitzen die Na-khi eine religiöse Literatur, in der das alte Brauchtum eindeutig festgelegt ist, und die J. F. Rock verarbeitet und veröffentlicht hat; vgl. zum Ganzen J. F. Rock: Na-khi Kingdom; ders.: *Nāga Cult* I, p. 2 f.; und *Muan Bpö*, p. 7. Leider konnten diese Arbeiten, die eine Fundgrube für die Kenntnis des vorbuddhistischen Glaubens im chinesisch-tibetischen Grenzgebiet sind, hier nicht mehr gebührend herangezogen werden.

würde zu einer Reihe von Sonderabhandlungen anwachsen, welche diese Arbeit, die ja hauptsächlich eine Übersicht sein will, allzusehr überschritten.

Der vorliegende Stoff ist jedoch reichhaltig genug, um die Grundzüge des religiösen Gefüges zu kennzeichnen, das auch eine spätere genauere Ausführung kaum verändern wird. Diese Kennzeichnung sei in einem Quer- und Längsschnitt versucht. Der eine bietet ein Gesamtbild der religiösen Weltanschauung; der andere zeigt die sich mehr oder weniger durchdringenden Schichten der Religion.

## I. Das religiöse Gesamtbild

### 1. Die Gottheiten

#### a) Die höheren Gottheiten

Unter den höheren Gottheiten sind jene Gestalten zu verstehen, die nicht zu den sogenannten *purġan* gehören, sondern von diesen getrennt mit eigenen Namen aufgeführt werden. Das sind der Himmel (*tiengġere*), der Berggeist (*yifula*) und die Erdgottheit oder Erdgottheiten (*ġlu*; *itoġa*). Sie scheinen die älteren Gottheiten zu sein und werden später behandelt werden, wenn vom Hochgottglauben die Rede ist.

#### b) Die niederen Gottheiten

Die niederen Götter lassen sich alle unter dem Gattungsnamen *purġan* zusammenfassen. Das Wort *purġan* ist nichts anderes als das in der Literatur gebräuchliche *Burchan* (*Burkhan*, *Burkan*), welches bekanntlich weithin in Innerasien für „Gott“ steht. Die Herkunft dieses Namens ist ungeklärt. Meistens nimmt man eine Verbindung mit „Buddha“ an und leitet das Wort aus der Zusammensetzung *Bud(dha)-Khan* ab; s. W. SCHMIDT: UdG X, p. 573 mit Angabe der Quellen. Diese über die Tungusen handelnde Stelle hebt hervor, daß unter *Burkan* dort vorwiegend fremde Gottheiten verstanden werden, ein Umstand, der auch auf die Tujen ziemlich zutrifft. Eine andere Erklärung bringt das Wort mit dem buddhistischen Grabmonument zusammen (mündl. Mittlg. von W. A. UNKRIG); *purġan* sei nämlich aus dem mongolischen *suburġan* entstanden. Das Wort *suburġan* leitet sich wiederum vom tibetischen *spur-k'an*, Leichenhaus, Verbrennungsort, ab. Da im Mongolischen Konsonantenhäufungen vermieden werden, wurde zwischen dem *s* und dem *p* noch ein *u* zur leichteren Aussprache eingeschoben, wie es auch sonst bei andern Wortableitungen geschieht. So entstand aus *spur* durch Umwandlung des *p* (welches die Mongolen nicht kennen) in *b* das Wort *subur*. Das *n* in *k'an* verflüchtigt sich zu einem einfachen *n*.

Mit *suburġan* (*spur-k'an*) bezeichnete man dasselbe wie mit dem tibetischen *mc'od-rten*, Tschorten oder Stupa, was wörtlich „Opfer-Behälter“ bedeutet. Die Tschorten bergen jetzt meist die Asche von buddhistischen Heiligen oder deren Reliquien und tragen häufig auch deren Bilder auf der Stirnseite. So verbindet sich mit dem Ganzen der Sinn eines Idols. Die Tschorten oder Stupas oder Suburgane sind also Sitz eines Geistes oder eines Verstorbenen. Es ist eine Gottheit in ihnen gegenwärtig. Sie sind dasselbe,

was sich die Mongolen oder Tujen unter dem Ausdruck *purġan* vorstellen. Bestärkt wird diese Auffassung noch durch die Urnenform der Stupa. Der Unterteil heißt nämlich auf Tibetisch *bum-ba*, Urne, Topf. Wie bei der Erdgott-urne und dem *benkan* schon dargetan, sind Urnen oft Sitz einer Gottheit. Diese Vorstellung findet sich auch sonst; und man möchte die Urne in Verbindung mit dem Götterthron bringen, worauf einzugehen hier nicht der Ort ist. Jedenfalls ist das Tujenwort *purġan* späten Ursprungs und buddhistischer Herkunft.

Unter die Gruppe dieser niederen Götter fällt die Gesamtheit der Bewohner des buddhistischen, bonistischen und taoistischen Pantheons, soweit es die Tujen übernommen haben. Eine Sonderstellung scheint der Feuergeist als Herdgott oder Gott des Schamanenfeuers einzunehmen, den SCHRAM in seinem Buche über die Heirat der Tujen so stark hervorhebt. Ich konnte jedoch keine besondere Verehrung des Schamanenfeuers mehr feststellen. Sieht man von dem Feueropfer ab, welches als ein Teil im Ritus des lamaistischen Feuergusses enthalten ist, so verbleibt dem Volke nur noch der Herdgott, der aber nicht häufiger verehrt wird als beispielsweise unter den Chinesen auch. Die Verwendung des Feuers zur Reinigung (Witwenheirat, Feuerspringen, Abräuchern, Glühstein usw.) scheint mit einem Gotte nichts zu tun zu haben. Sie läßt sich rein magisch erklären, weil die Dämonen das Feuer fürchten. Diese gelten ja immer als unrein, wie die allgemeine Redensart *pudaġ ilie*, schmutziger Dämon, beweist.

Von den andern Göttern verdienen eine besondere Erwähnung die Schamanen- und Wahrsagegötter, die den Geisterspeer, den Geistertisch, die Götterbilder beseelen oder zeitweilig in Besitz nehmen, z. B. der schwarze und weiße Tiger, die große Mutter, der Drache. Ferner spielen eine große Rolle der Freudengott (bei der Hochzeit), der wohl von den Chinesen herkommt, der Pferde- und Rinderkönig, die Weltenrichtungsgeister und die Götter des Wetterministeriums mit dem Schmiedegott der Bon, dem *Däntsien-Sang*, welcher auf dem Bockskopf sein Eisen hämmert, so daß es blitzt und donnert (vgl. Die Pfahlziege, *Anthropos* 47. 1952. pp. 823 ff.).

Die übrigen lamaistischen Götter haben nicht die Bedeutung im Volke, wie sie zu erwarten wäre. Man kennt noch den *Maitreya*, dessen Bild am sechsten Tag im sechsten Monat nach den Tempeltänzen im Hofe von Êrh-ku-lung ausgehängt und verehrt wird; ferner *Tsongkhapa*, den Gründer der gelben Kirche, chinesisch *pao-peï-fo-yeh*, Edelstein-Buddha, genannt, und den Wahrsagegott *Pekar*, welchen das Volk einfach *sgurdien* (Gurtum) nennt, und der oft in Lebensgröße mit voller Kriegsrüstung an Wallfahrtstagen im Tempel aufgestellt wird. Doch wird dieser lamaistische Orakelgott weniger vom Volke als von den eigentlichen Schamanen verehrt. — Von einer Identifizierung Buddhas mit dem Höchsten, Wesen (Himmel) ist im Volke nichts zu merken. Es kennt nichts Höheres als den Himmel. Vgl. weiter unten (pp. 227 ff.).

### c) Die Dämonen

Außer von den zahllosen Geistern, den *uluon purġan*, ist die Welt noch von zahllosen Dämonen bevölkert, den sogenannten *ilie*. Sie schaden den Menschen durch Krankheit, Unfall, Mißwachs und Unwetter. Besonders gefürchtet ist



der Pestgott *Barma*, chinesisch *wen-shen*, Epidemiegott, dem der schwarze Feuerguß gilt. Die Gewitterdämonen werden von den Geistern des Wetterministeriums bekämpft. Sie fürchten vor allem die glühenden Kugeln, die vom Amboß des *Däntsien-Sang* auf die Erde herniederregnen und sie erschlagen.

Die lamaistischen Schreckensgötter, unter denen die Göttermutter *Lha-mo* dem Volke am bekanntesten ist, werden nicht als Dämonen betrachtet. Ihre Hauptaufgabe ist nicht, die Menschen zu peinigen, sondern die wahre lamaistische Lehre vor deren Feinden zu schützen.

## 2. Das Seelen- und Weltbild

### a) Seelenvorstellung

Über die Seelenvorstellungen der Tujen waren eindeutige Angaben nicht sicherzustellen. Aus den geschilderten Totenbräuchen lassen sich zwar mehrere Seelen erschließen, aber die Benennung und Eigenart dieser Seelen bleibt verschwommen.

Für „Seele“ kommen zwei Bezeichnungen in Frage: *namsü* (*ṇamšē*) und *suniedzē*. Das Wort *namsü* wird selten gebraucht. Es entspricht, dem DMF (256) zufolge, dem tibetischen *ñams-su*. In CH. DAS läßt sich diese selbständige Verbindung nicht feststellen; wohl findet sich dort p. 476 *ñams* allein in der Bedeutung: „... the soul, mind, spirit as an entity“. Das *su* könnte höchstens noch Instrumental-Partikel sein. Man wird wohl nicht fehlgehen, wenn man daher *namsü* nicht dem *ñams-su*, sondern dem tibetischen *rnam šes* gleichsetzt, gesprochen: *nam-še*. CH. DAS (762) übersetzt es mit: „... the mind, knowledge, intellect, memory“. H. A. JÄSCHKE aber hat dazu die Erklärung (315): „3. in popular language: soul, e. g. of the departed ...“. Den gleichen Sinn hat das viel häufiger gebrauchte Wort *suniedzē*. Es ist das Äquivalent zum mongolischen *sünesün*. Sowohl *namsü* als *suniedzē* besagen nichts Einheitliches, denn es gibt drei Seelen: *nigē kundu guran namsü-i*, oder: *nigē kundu suniedzē guran-i*, d. h.: „Einem Menschen drei Seelen sind“; vgl. DMF 256. Und welcher Art sind diese Seelen? *torōṇ yesē saḡdzini, guordani sdziēwa awura sdzini, gurandani iliedu furani* (vgl. DMF 361), d. h. „Die erste bewacht die Knochen, die zweite nimmt die Wiedergeburt an, die dritte verwandelt sich in einen Dämon“. MOSTAERT verweist a. a. O. auf SANŽEEV: Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten, *Anthropos* 22. 1927. p. 585. Aber die Vorstellung von der Dreiteilung ist noch viel weiter verbreitet, jedenfalls in dem lamaistisch beeinflussten Asien fast überall. Auch die Ch'inghai-Chinesen kennen drei Seelen: eine geht in die Unterwelt, eine bleibt bei der Leiche (Knochen), eine irrt in der Welt umher. Diesen drei Seelen ist gemeinsam, daß sie sich vom Körper trennen können.

Die Knochenseele weilt nach dem Tode bei den Gebeinen, und zwar wenigstens solange bis der Ritus des *bāda* vollzogen ist, wodurch sie zufriedengestellt und frei wird. Ihr Anwalt in diesem Ritus und die entscheidende Autorität ist der Mutterbruder des Verstorbenen. Darum heißt er auch sinngemäß im Volke *tsigan yesē daxu*, d. h. „Weiß-Knochen-Herr“; chinesisch

*ku-chu*, d. h. „Knochen-Herr“. Endgültig frei wird diese Seele bei der Leichenverbrennung, wobei ja die Knochen (besser: das Skelett) bis auf einen kleinen Rest vernichtet werden. Eigenart dieser Seele ist die Clan-Zugehörigkeit, wie sie schon durch den Namen des Mutterbruders und dessen Wichtigkeit zum Ausdruck kommt. Er ist der Vertreter der Muttersippe. Die Sippe aber bestimmen die Tujen, wie die Mongolen und andere Stämme, nach den Knochen. Die Frage nach der Familie heißt bei den Tujen ebenfalls: „Welches sind deine Knochen“, *tsini yesē yan-i*? Knochen und Clan (Sippe) werden also gleichgesetzt. Somit kann man begründet behaupten, daß die Knochenseele vom Lebensprinzip des Clans getragen wird und sich im Clan fortpflanzt. Wie, das ist unklar. Als Clan-Herr ist der Mutterbruder auch Knochen-Herr. Er übt mehr Rechte über sein Schwesternkind aus als dessen leiblicher Vater und verlangt auch die letzte Rechenschaft. Was aber geschieht mit der so freigewordenen Seele? Vielleicht gibt eine ähnliche Sitte bei den Mandschuren-Tungusen, speziell bei den Birarčen und Kumarčen, darüber Aufschluß. Von deren Seelen-Wanderung in die Unterwelt berichtet S. M. SIIROKOGOROV: „The second river is the Yellow River, after crossing which the soul meets with *Mongoldai Nakču*, i. e. *Mongoldai* ‘senior of the mother’s clan’, which examines the case before allowing the soul to cross the Black River beyond which *Inmun-kan* reigns“ (Psychomental Complex p. 142; nach Hinweis in UdG X, p. 563). *Mongoldai*, der Herr des Mutter-Clans in der Unterwelt, tut hier das, was der Knochen-Herr des Toten in der Oberwelt tut: er verlangt Rechenschaft und untersucht die Angelegenheit der Totenseele. Auch das Ergebnis ist das gleiche: die Seele wird frei für ihre Wanderung und die Leiche frei für die Bestattung. Ich konnte diese unterweltliche Entsprechung des *bāda* bei den Tujen nicht feststellen, wenigstens lenkte nichts die Aufmerksamkeit in diese Richtung. Vielleicht fehlt die Verlängerung der Vorstellung bis in die Unterwelt bei ihnen deshalb, weil sie praktisch keinen Ahnenkult üben und darum auch keinen Ahnen-Geist wie den tungusischen *Mongoldai Nakču* kennen. Aber unbewußt können doch noch vergessene Vorstellungen weiterwirken. Jedenfalls fände so eine oft als Ehrsucht und Geiz ausgelegte Sitte eine passende Erklärung. Beim *bāda* gehen nämlich die Hauptansprüche des Mutterbruders auf die Unversehrtheit der Leiche (= kein gewaltsamer Tod) und eine kostbare Totenlade, sowie prunkvolle Totengebete. Wenn man im Anschluß an die Unterweltsitte der Tungusen annimmt, daß der Tote in ehrenvollem, schönem Zustand und zufrieden beim Clan-Herrn der Unterwelt ankommt, dann wird damit auch die Sorge des irdischen Clan-Herrn für seine Clan-Angehörigen dokumentiert, und der Clan ist auch im Jenseits gut angeschrieben. P. W. SCHMIDT suchte ähnliche Verhältnisse bei andern Völkern sinnvoll zu deuten, und zwar im Anschluß an die Doppelbestattung der mutterrechtlichen Agrarkultur. In dieser läßt man die Fleischteile der Vernichtung anheimfallen. Sie sind für den Weiterbestand des Menschen bedeutungslos. Wichtig aber sind die Knochen, die sorgfältig gereinigt und dann endgültig bestattet oder dem Kult zugeführt werden. Diesem Verfahren liegen mondmythologische Gedanken zugrunde: Der abnehmende Mond magert immer mehr ab, bis schließlich nur noch

ein „Knochen“ übrigbleibt ; dieser aber bekleidet sich langsam wieder mit „Fleisch“ und wächst zum Vollmond heran : ein Spiegelbild vom Vergehen und Werden des Menschen. Nach dieser Anschauung ist also das Knochengüst das „Wesentliche“, das Tragende ; s. UdG X, p. 742 f. Wenn diese Bedeutung der Knochen so harmonisch in die mondmythologisch-mutterrechtliche Ackerbaukultur hineingehört, dann erklärt sich auch bei den Tujen die auffallende Zuordnung : Knochen — Mutterclan — Mutterbruder. — Auf die soziologische Seite dieser Sitte sei hier nicht eingegangen.

Die zweite Seele geht zum westlichen Paradies (*Tushita*) und wartet auf eine neue Wiedergeburt. Als Strafe für ein lasterhaftes und schlechtes Leben gilt die Inkarnation in niederen Formen, ganz im Sinne des buddhistisch-lamaistischen Lebensrades. Doch haben diese Vorstellungen bei den Tujen nicht viel Kraft. So hört man z. B. wenig über eine buddhistische Hölle, die bei den benachbarten Chinesen eine viel wichtigere Rolle spielt und in vielen Tempeln recht anschaulich abgebildet wird. Wohl fassen die Tujen das Unglück auf dieser Welt gerne als Strafe für frühere Vergehen auf. Diese Seele, die man „Inkarnationsseele“ oder „Privatseele“ nennen könnte — im Gegensatz zur Clanseele — wird bei der Leichenverbrennung durch das verwandelnde Lotosfeuer für die Inkarnation frei. Der Gewährsmann deutete wenigstens das Lotos-Mandala und das Feuer bei der Verbrennung in diesem Sinne und schrieb ihnen eine verwandelnde Kraft zu. Das besagt nicht, daß diese Seele so lange im Körper weile wie etwa in einem beseelten Leichnam. Vielmehr sollen beim Tode des Menschen die Lamas durch Gebet „den Weg öffnen“, damit die Seele zum *Tushita* gelangen könne. Inwieweit sich solche Erklärungen mit der buddhistisch-orthodoxen Lehre decken, sei dahingestellt. Jedenfalls sind die Auffassungen der Leute verschwommen.

Noch unklarer sind die Vorstellungen über die dritte Seele, die sich in einen Dämon verwandeln soll. Man weiß nichts über ihr Schicksal und über die Ursache einer solchen Verwandlung. Aber eine solche Seele ist gefürchtet. Vielleicht ist es diese Seele, die bei Unzufriedenheit nach dem *bāda* im Auftrage der Clanseele die Menschen beunruhigt, in Haus und Hof herumgeistert, Krankheit und Unglück verursacht. Jedenfalls geht ein großer Teil der Opfer und Gebete bei den Totenriten auf Rechnung der Furcht vor dieser Seele. Der stets ausgesprochene Wunsch an den Toten lautet : „Vergiß uns, sei zufrieden, komme nicht zurück“. Eine naturnotwendige Unzufriedenheit und eine Art Verfehlung des Lebenszieles haftet der Seele unverheirateter, erwachsener Mädchen an. Sie wird ein Dämon, der so gefährlich ist, daß sogar andere Dämonen vor ihr fliehen, weshalb denn auch die Bonpriester das Material für ihre Knochenflöte, ihre Peitsche usw. von den Leichen solcher Mädchen nehmen. Die Unzufriedenheit und Nichterfüllung kann in diesem Falle nur durch das Unverheiratetsein begründet werden, das ja nach Tujen-Auffassung für ein weibliches Wesen gegen jede natürliche Bestimmung geht. Man darf vermuten, daß dieser Seelenglaube auch stark bei jener Sitte mitwirkt, welche die Tujen „Anlegen der Himmelsfrisur“ nennen. Dadurch wird ein Mädchen dem Himmel angetraut und ist nicht mehr mit der Verachtung eheloser Frauen belastet (s. oben). Die Furcht vor den weiblichen Dämonenseelen



ist auch unter den Chinesen verbreitet, und es gibt nur einen Weg, vor ihnen sicher zu sein : die Verbrennung. Im Brauchtum der Ch'ing-hai-Chinesen hat diese Furcht und Verachtung ihren Grund in der buddhistischen Auffassung, daß die Frau ein unreines Wesen ist und diese Unreinheit erst durch den Mann und dessen Nachkommenschaft behoben wird. Verstärkt wird diese Einstellung durch den sehnlichen Wunsch nach Söhnen und Enkeln, was wieder mit dem Ahnenkult zusammenhängt. Diese buddhistischen Beweggründe sind sicher auch bei den Tujen mitbestimmend. Auch bei ihnen gilt die Frau als unrein, wenn auch nicht so schroff wie bei den Chinesen. Die Ahnenverehrung spielt kaum eine Rolle. Doch sind Unreinheit und Dämonie eng miteinander verbunden. Ein ganz gewöhnlicher Ausdruck lautet : *pudag ilie*, unreiner Dämon ; *pudag* ist auch die Frau während ihrer Periode.

Die Dämonenseele scheint also in besonderer Beziehung zum weiblichen Prinzip zu stehen. Darum legt sich die Vermutung nahe, daß sie die Fleisch-(Leib-)Seele im Menschen darstellt, welche der Knochenseele gegenübersteht. In Nordost-Tibet und anderwärts trifft man nämlich auf die Anschauung, die Knochen eines Menschen stammten vom Manne und das Fleisch von der Frau. Bei den Tujen ist jedoch dieses Verhältnis deshalb schwer zu bestimmen, weil gerade die Knochenseele so eng auf den Mutter-Clan bezogen wird. Das schließt zwar eine individuelle Zuordnung zum Manne (Vater) nicht aus, läßt sie aber durch diesen zweifellos mutterrechtlichen Zug nicht in Erscheinung treten.

Aus allem ersieht man, daß die Tujen sich über das Fortleben der Seele und das Jenseits wenig Gedanken machen. Ihnen ist es genug, wenn sie auf der Erde in Frieden gelassen werden. Die buddhistischen Vorstellungen sind mehr theoretisch. In der Wirklichkeit trifft man nicht selten auf einen diesseitigen Fatalismus, der sich in dem Spruch äußert : „Unser Leben hat nicht viel Sinn“ (wörtlich : umsonst haben wir gelebt). Wenn auch die Seelenvorstellung viel Ähnlichkeit mit der der Chinesen hat, so kennen die Tujen doch keinen Ahnenkult ; und es ist auffallend, daß sie nicht geneigt sind, diesen von den Chinesen zu übernehmen. Die Totenopfer bei der Leichenfeier sind eher aus der oben gekennzeichneten Furcht zu verstehen und aus dem Gedanken, die Verstorbenen würden noch unter den Lebenden weilen und bedürften noch der Teilnahme an Speise und Trank. Auch fehlen bei den Tujen alle Grabbeigaben, die den Chinesen so wichtig sind.

Abgesehen vom Tode, kann auch die Seele schon zu Lebzeiten entweichen und davonwandern. Das geschieht im Traum und bei der Krankheit, ja sogar während des gewöhnlichen Schlafes. Wie man sich das vorzustellen hat, zeigt eine Stelle der Gesersage, in der es heißt, ein Unhold sei in Schlaf verfallen und seine Seelen seien in Gestalt einer schwarzen und einer weißen Schlange aus den Nasenlöchern davongekrochen, weshalb er nicht imstande war aufzuwachen. Das Zurückrufen der Seele bildet bei den Tujen-Schamanen eine oft gewünschte Tätigkeit. Dieses Seelenfangen nennt man : *suniedzē xura-*. Doch bei diesem Ausdruck ist unklar, um welche von den drei Seelen es sich handelt.

## b) Das Weltbild

Das Weltbild der Tujen fällt weitgehend mit dem lamaistischen zusammen, welches ja im wesentlichen dasselbe ist wie im Alten Orient, im vorbuddhistischen Indien und in Zentralasien. Es besagt für sie keine Besonderheit.

Im Mittelpunkt des Weltalls steht der Berg Sumeru (*riva*). Um ihn ordnet sich die Welt in drei Schichten. Oben kreisen Sonne, Mond und Gestirne. In der Mitte ist die Erdoberfläche mit den verschiedenen Ländern, Menschen und Tieren. Um das Fundament des Weltenberges liegen die Unterwelt und das Wasser. Diese Vorstellung kehrt ganz oder teilweise im religiösen Leben in bildlicher Gestalt wieder. Am eindeutigsten findet sie sich im Mandala-Opfer der Bon während der Errichtung der Pfahlziege (Berg-Torma). Mehr oder weniger klare Spielarten davon sind: die Mittelburg mit dem Manibaum, die Tschortenkammer mit der Himmelssäule, das Obo, die Bodenzeichnungen (*maṇḍala*) beim Feuerguß und bei der Leichenverbrennung. Himmelssäule und Weltenberg (Weltenbaum) sind vor allem bei der Mittelburg und der Tschortenkammer hervorgehoben. Bei diesen beiden fällt aber auch eine starke Betonung des Reiches der Unterwelt auf, welches in den Urnen dargestellt wird. Sie sind nichts anderes als das Reich der Nagas, die im Bontum eine so bedeutende Rolle spielen und auf die vorbuddhistischen Wurzeln der Weltvorstellung hinweisen. In der Anordnung der Urnen und der Rollen in den Urnen selbst spiegelt sich die Weltordnung nach den vier Himmelsrichtungen und ihrem Mittelpunkt wider. Die Schatzurnen stellen dabei den Reichtum der Erde dar. Sie gelten auch zugleich als ein Opfer an die Erdgottheiten, wogegen die Haupturne Wohnsitz der Gottheiten ist. Inwieweit auch magische Wirkungen dabei beabsichtigt sind, bleibt noch zu untersuchen. Man muß da auch das Eingraben von Gegenständen im allgemeinen berücksichtigen, wie z. B. beim Obo, der Wetterburg, dem Abwehrzauber von Krankheiten, der Errichtung eines Gehöftes usw.

Weniger mit dem Weltenberg zusammenzuhängen scheint das Luftpferd am Manibaum (Maniflagge). Es wird ja häufig getrennt aufgestellt. Die Verbindung mit dem Manibaum verdankt es wohl dem Umstand, daß es zugleich die vier Himmelsgegenden darstellt<sup>2</sup>. Doch läßt sich ein innerer Sinn dabei nicht verkennen. Das Luftpferd ist das Sinnbild und der Garant des Schicksals der Familie, der Sippe. Das menschliche Schicksal aber ist in den Lauf der Welt eingeordnet, so wie das Sippengehöft seinen Platz im Weltenbau einnimmt. Nach Tujenauffassung ist ein Gehöft nicht „vollständig“, wenn Mittelburg und Manibaum fehlen. Durch sie wird dem Lebensraum der Sippe die Übereinstimmung mit dem Lebensraum der anderen Lebewesen gegeben.

Die Welt ist aber kein starres Schema; das beweist die Bedeutung des Glückspfeiles. Auch der Glückspfeil stellt auf seine Art die Welt dar: die

<sup>2</sup> Die fünf Stoffzungen an der Maniflagge (vgl. Anthropos 47. 1952. p. 56, Fig. 7) sind offenbar eine Verkümmern und Verbindung von ehemals verschiedenfarbigen Luftpferdflaggen; vier davon gelten als die Träger der Luftpferde- oder Wind-Gebieten und sind den vier Weltengenden zugeordnet. Dieser Schluß ergibt sich aus einem tibetischen Text, dessen französisches Résumé ich Prof. Dr. R. STEIN (Paris) verdanke.

Urne versinnbildlicht die Erde mit ihren Früchten, der Pfeil die verbindende Säule zum Himmel. Oft sind dem Mittelpfeil noch vier andere Pfeile entsprechend den vier Weltenebenen hinzugegeben. Neu und bei den andern Welt-Darstellungen (Mittelburg, Mandala usw.) nicht erkennbar ist die Lebenskraft im Glückspfeil. In ihn sind die Keime der Dinge gebannt, die Kraft der Vermehrung und des Lebens. Er gewährt Reichtum, Glück und Lebensfülle. Die Haarbüschel von den Tieren und das Getreide in der Urne bedeuten, daß diese Dinge dem Eigentümer nicht verlorengehen, auch wenn er sie veräußert hat. Die Orakelspielzeuge der Kinder am Pfeil garantieren die Entwicklung des jungen Menschen in der entsprechenden Richtung; die Haare und Kleiderfäden der Braut verbürgen, daß mit dem Verlust der Tochter doch nicht ihr Glück entweicht. Am Glückspfeil kommt die Dynamik der Welt zum Ausdruck, am Mandala (Mittelburg usw.) mehr die feste Ordnung. Weltkraft, Lebenssaft, Keimgrund sind aber hier nicht als *Mana* aufzufassen, sondern aus ihrer Verbindung mit dem übergeordneten Himmel herzuleiten. Die astrale, himmlische Ordnung ist nicht nur das Vorbild ihres irdischen Spiegelbildes; sie teilt auch der Welt ihre Kraft mit, welche beide durchwaltet. Schon die Hinweise im Kapitel über den Glückspfeil bieten manche Anhaltspunkte dafür. Aber diese Vorstellungen lassen sich noch viel weiter verfolgen. Ihre Fäden sind ziemlich verwirrt; sie reichen zurück bis in sehr frühe Kulturformen und sind verknüpft mit der ältesten Art des Verkehrs zwischen Himmel und Erde. Alte Opferformen und das Gegenwärtigsetzen von Gottheiten hängen damit zusammen<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Der Glückspfeil nimmt also die Stelle des Lebensbaumes ein, dem Menschen, Tiere und Pflanzen ihr Dasein und ihre Entfaltung verdanken; vgl. UNO HOLMBERG: Der Baum des Lebens, p. 69 f. Bei den Na-khi ist dieser Lebensbaum der Wacholder (*Juniperus*). Ihm wird Wohlstand, Reichtum und Lebensentfaltung der Menschen zugeschrieben; vgl. J. F. ROCK: *Muan Bpö*, pp. 21, 42, 94. Als Holz des Lebens vertritt der Glückspfeil im Hause auch die Weltachse, ähnlich wie die Mittelsäule in Tempeln, Tschorten, Götterfiguren (menschliche Wirbelsäule), die mit dem tibetischen Namen *srog šin* bezeichnet wird, d. h. Lebens-Holz. H. A. JÄSCHKE (Dictionary, p. 585) übersetzt den Ausdruck mit „axle, axletree“. Nachträglich sei erwähnt, daß dieses *srog šin* wahrscheinlich auch das Äquivalent ist für den Tujennamen der Himmelssäule (*šōn-šin*) in der Tschorkenkammer; vgl. *Anthropos* 47. 1952. pp. 76, 78, 79. (Pers. Hinweis von Prof. Dr. R. STEIN).

Die Auffassung des Glückspfeils als einer Personifikation des Lebensgottes ist bei den Tujen nicht mehr lebendig. Daß er diese Bedeutung haben kann, beweisen die Na-khi in Südwestchina. Statt der Schatzurne mit dem Glückspfeil der Tujen haben sie einen Korb. Darin befindet sich unter anderem ein Miniaturturm; dieser stellt den Lebensgott dar, *Ssu* genannt, tibetisch *srog lha*. Der Korb ist sein Heim. Der Miniaturturm (*l'a*, „pagoda“) kann auch durch einen Pfeil ersetzt werden, so daß dieser den Lebensgott darstellt; vgl. J. F. ROCK: *Naga Cult*, pp. 146, 250, 251 (nach persönlicher Mitteilung). Die Bedeutung des Lebensgottes und seines Heimes deckt sich mit der Bedeutung des Glückspfeiles und der Schatzurne. — Auf den Pfeil als Träger der Zeugungskraft und der kosmischen Lebenskraft hat auch S. HUMMEL hingewiesen; vgl. *Geheimnisse tibetischer Malereien*, pp. 8-14 *passim*.

Es handelt sich hier um ganz alte und weitverbreitete Darstellungen. Die Verbindung von Lebensgott und Ahne und dessen Sitz in einer Urne oder Korb usw. ist bis nach Hinterindien hinein zu verfolgen; und in Alt-China sind wahrscheinlich in den Graburnen und Shangbronzen Vorläufer der Pagode als Sitz des Lebensgottes



Die Herkunft der Welt wird leider nur von spärlichen Dokumenten belegt. Nach der Gesersage und der Spruchweisheit des Volkes ist die Erde durch Quirlen im Wasser entstanden wie Butter (Rahm) in der Milch. Sie schwimmt obenauf und wird von einem Holzpfehl gehalten, der eines Tages zu wachsen und zu grünen beginnt. Dann wird die Erde umkippen und den Weltuntergang herbeiführen. Der physische Himmel schwebt über der Erde an einem goldenen Pflock (Nagel); vgl. dazu DMF p. 115 und p. 445. Hier kommen Vorstellungen zur Geltung, die auf den ersten Blick den oben geschilderten widersprechen, die sich jedoch mittelbar damit verbinden lassen. Es sind letztlich ausgeprägte Varianten aus der indischen Kosmologie (Quirlen mit der Weltsäule; Schildkröte als Erdträger) und hängen mit mongolischen Eigenarten zusammen (Himmelsglocke am goldenen Nagel); vgl. dazu W. LÜDTKE: Die Verehrung Tschingis-Chans. Über den Polarstern als Feldzeichen siehe weiter unten p. 250. Der Erde mit dem Holzpfehl (*modë gadasë*) steht der Himmel mit dem Goldpflock (*xaldan gadasë*) gegenüber. *xaldan gadasë* heißt aber bei den Tujen der Polarstern: *xaldan* wegen seiner leuchtenden Farbe, *gadasë* wegen seiner Ähnlichkeit mit einem Nagelkopf. Eigentlich bedeutet *gadasë* soviel wie Pfehl, Pfehl, Nagel, Zapfen. Der Polarstern wird ja sonst auch als Himmelsachse aufgefaßt. Somit entsprechen sich grünender Weltenbaum (Erde-Holz) und Himmelsachse (Gestirne-Gold). Auch hier legt sich der Vergleich von zwei Weltteilen nahe, die übereinstimmen sollen: oben der Himmel, unten die Erde. Die Vorstellung der sich neigenden und schließlich kippenden Erde mag auf die Beobachtung zurückgehen, daß der Polarstern, die Himmelsachse, nicht im Zenith, sondern im Norden steht. Die Zugehörigkeit von Weltenbaum und Gestirnen wird durch die vielen Rätsellieder der Tujen dichterisch veranschaulicht, wenn sie vom Baume singen, der Sonne, Mond und Sterne in seinem Gipfel trägt; vgl. z. B. SCHRÖDER: Hochzeitslieder a. a. O., Lied I und II. Weitere Zusammenhänge mögen hier übergangen werden. Nur auf die große Ähnlichkeit dieser Lieder mit den Hochzeitsliedern West-Tibets sei hingewiesen; s. FRANCKE: Tibetische Hochzeitslieder.

Man sollte nun bei dieser harmonischen Weltauffassung und ihrer engen Verbindung mit dem Menschen auch eine Projektion des Makrokosmos in den Mikrokosmos erwarten. Im Lamaismus sind diese Entsprechungen ja bis ins Kleinste durchgeführt und finden ihr Sinnbild in dem bekannten Silbenmonogramm, dem *rnam bču dbaṅ ldan*; vgl. dazu FILCHNER (UNKRIG): Kumbum p. 160 ff. Doch diese Kleinst-Entsprechungen der lamaistischen Mönche sind dem Volk zu künstlich. Es weiß nichts davon. Ihm genügt die Geborgenheit im großen Kosmos, in den es buchstäblich hinbaut. Dieses Weltgefühl läßt sich nicht auf geklügelte Spekulationen ein.

---

oder Ahnen zu sehen, deren moderne Abwandlung die Ahnentablette ist und in gewissem Sinn auch der Herdgott *tsao-chün*, welcher auch *ssu-ming* (Verwalter des Lebens) genannt wird. Das als kurzer Hinweis.

Auf die Ideologie, die dem Ganzen zugrundeliegt (Lebensgott, Kriegsgott, Reichtumsgott, Pekar, Lebensbaum, Glückspfeil, Speer, Ahnentablette usw.) wird eine besondere Arbeit über den Gurtum-Schamanen eingehen; vgl. auch unten pp. 237-253.

### 3. Der religiöse Kult

#### a) Die seelische Grundhaltung

Die innere Haltung des Volkes gegenüber den guten Geistern ist das Bewußtsein der Abhängigkeit von ihnen. Von ihnen wird das Wohlergehen auf dieser Welt bestimmt, welches ja im Mittelpunkt des Denkens steht; denn über das Jenseits macht man sich nicht viele Gedanken. Darum ist auch das erste, was ein Mensch tut, wenn ihn ein Unglück oder eine ungewöhnliche Lage überrascht, die Hinwendung zu einem Geist, einem mächtigeren Wesen, welches hier helfen kann. Wie sehr diese Einstellung den Mann aus dem Volke beherrscht, geht aus dem oben erwähnten Grundgedanken des Gewährsmannes hervor, welcher die Einteilung für das ganze Brauchtum bot: „... jetzt werde ich dir zuerst erzählen, was wir für das Glück der Familie tun usw.“; vgl. Einleitung, *Anthropos* 47. 1952. p. 15. Damit wird alles dem religiösen Nützlichkeitsgedanken untergeordnet. Um sich nun zum Zwecke des irdischen Wohlergehens die Geisterwelt gewogen zu machen, bringen die Tujen ihr Opfer und Gebet dar. Den schädlichen Dämonen sind sie jedoch nicht so unterwürfig, sondern sie stehen ihnen mehr feindlich gegenüber und suchen sie mit Hilfe der guten Geister oder durch Zauber zu zwingen.

#### b) Das Opfer

##### Die Opferarten

Je nachdem, was geopfert wird, unterscheiden die Tujen folgende Arten: das Weihrauchopfer, Speise- und Trankopfer, Tötungsopfer, Tierweihe. — Abgesehen vom Weihrauchopfer und der Tierweihe haben sie einen gemeinsamen Namen für das Opfer, nämlich *šenlie*, welches dem chinesischen *hsien* entspricht. So sagen sie z. B. *šdimie šenlie*-, Brot opfern; *tsidzig šenlie*-, Blumen opfern; *xonini šenlie*-, ein Schaf opfern (vgl. DMF 376). Dieser Ausdruck *šenlie*- kann für nichts anderes gebraucht werden.

Das Weihrauchopfer, das ursprünglich ein Duftopfer war, ist jetzt durch allerlei Zutaten wie Butter, Tsamba, Blumen, Gewürz, Seidenfäden stark erweitert. Aber auch hier wird die Regel aufrechterhalten, nichts zu spenden, was unangenehm riecht. Das Auflegen von Butter und Tsamba, welche die Hauptnahrungsmittel der dortigen Nomaden sind, läßt auf einen alten Hirtenbrauch schließen. Über das ursprüngliche Weihrauchopfer vgl. weiter unten das Kapitel: Der Hochgott-Glaube.

Die Speiseopfer umfassen vorwiegend Brot, Wein, Butter, Tsamba. Man stellt sie vor den Geist hin, z. B. vor den Hausaltar, das Obo, den Manibaum, das Götterbild usw. Wenn man sie fortnimmt und verzehrt, wirft man der betreffenden Gottheit etwas davon zu. Flüssigkeit wird auf den Boden gegossen oder in die Luft gespritzt. Dahin gehört auch die Sitte, vor jeder Mahlzeit den Geistern etwas zuzuwerfen.

Das Tötungsopfer bildet mit der Tierweihe zusammen die Gruppe der Tieropfer, von denen das eine blutig, das andere unblutig ist. Das blutige

Tieropfer vollzieht sich in drei Stufen, welche vom Volk klar unterschieden werden: Schlachtung, Darbringen, Opfermahl. Das klassische Beispiel ist oben im Berg-Schafopfer beschrieben. Das eigentliche Darbringen, meist in der Form des Opferwurfes, wird mit dem Worte „Opfer“ bezeichnet. Oft ist zwischen Schlachten und Darbringen und dem Mahl ein ganzer Tag Spielraum.

Dem Schlachten geht das Waschen, das Milchorakel, sowie Freilassen und Wiederfangen des Tieres voraus. Es nimmt sich fast aus wie eine verkürzte Tierweihe, bei welcher ja das Tier ebenfalls freigelassen wird.

Das Darbringen kann auf zweifache Art geschehen. Entweder wird das ganze abgehäutete Tier vor der Gottheit aufgestellt, oder man zerlegt es sofort, kocht es und wirft dann die Fleischstücke mit der Brühe der Gottheit zu. Es kommt auch vor, daß man die gargekochten Stücke auf Tellern vor den Altar stellt, ähnlich wie Brote oder Wein. Ein Rest zentralasiatischer Form ist wohl das Aufstellen der Pfahlziege, analog dem Aufhängen des Felles der Opfertiere bei den sibirischen Völkern. Doch wird bei den Tujen keinerlei Rücksicht auf das Skelett genommen, da ja das Tier zerlegt und mit den Knochen gekocht wird.

Das Opfermahl wird vom ganzen Volke, von Männern, Frauen und Kindern eingenommen. Es ist mir nicht bekannt, daß es Opfertiere gibt, die nur bestimmten Gruppen vorbehalten wären. Wohl werden gewisse Teile als besonders schmackhaft bestimmten Personen vorbehalten, so die Lenden, der Kopf usw. Das Opfermahl wird auch nicht als profaner Akt angesehen. Man faßt es als zum Opfer gehörig auf und hat dafür den eindeutigen Ausdruck: „Das ist ein Teil von unserm Opfer.“

Eine Eigenart bei diesen Opfern ist noch hervorzuheben: die Blutscheu. Man vergießt nicht das Blut, sondern fängt es beim Schächten auf und füllt es in die Därme. Das Blut gehört zum Tier und wird mitgeopfert und mitgegessen. Blutspuren auf dem Boden werden sofort mit Erde beworfen und verwischt.

Ähnlich wie das Schafopfer vollzieht sich auch das Schweineopfer, so wenig angemessen die Art und Weise auch diesem Tiere ist. — Das Hühneropfer geschieht ohne viel Zeremonie. Man hackt oder dreht dem Tiere den Kopf ab, schwenkt das Huhn im Kreise, so daß das Blut umherspritzt, und läßt es dann fliegen. Ich weiß allerdings nicht, ob man das Huhn später genießt. In einigen beobachteten Fällen geschah es bestimmt nicht.

Die Tierweihe ist als Opfer schon dadurch eindeutig, daß das Tier vom Menschen einem Gotte als freies Geschenk überlassen wird und normalerweise nicht mehr gebraucht werden darf.

Von einer Menschenweihe, die MOSTAERT (DMF p. 371 unter *šdien*) erwähnt, konnte ich nichts feststellen, es müßte denn sein, daß man die Schamanenweihe darunter versteht oder die Anempfehlung eines Kindes an einen Schutzgeist, dessen Namen es später trägt. Als ein Opfer an den Himmel könnte allenfalls das Gelübde der Jungfrauschaft gelten, zum Zeichen dessen sich ein Mädchen die Haare frei herabhängen läßt; vgl. DMF p. 103, wie man auch das Gegenteil dahin zählen kann, nämlich die Vermählung eines Mädchens mit dem Himmel, deren Zeichen die „Himmelsfrisur“ ist; vgl. SCHRAM, Mariage p. 127 ff.



### Empfänger des Opfers

Inwieweit der Himmel an allen Opfern teilhat, und welches die ihm vorbehaltenen Opfer sind, wird unten noch erörtert. Als Opfer für die höheren Gottheiten ist das Schwein (außer für die Erde) unzulässig, ebenfalls das Huhn. Sie sind die Opfertiere für niedere Götter und Dämonen.

Ob es ein eigentliches Opfer an die Dämonen gibt, ist fraglich. Bei den Zeremonien um die bösen Geister, z. B. dem Dämonengeleit, der Figurensänfte, den verschiedenen Tormas usw., betrachtet man die mit *rdzē* bezeichneten Beigaben als Dinge, die der Dämon nötig hat oder liebt; so das Reittier, die Kleider, das Geld, die Wolle usw. Ferner ist mit diesen Gaben neben dem Willen der Beschwichtigung und des Abfindens noch eine gewisse Gering-schätzung des Dämons verbunden, indem man ihm rohes Fleisch, Lauch, Bohnen, unsaubere Gedärme darbietet wie einem wilden, tierischen Wesen. Damit will man ihn zufriedenstellen, auf daß er weiche und nicht wiederkomme. Es fehlt jede Gesinnung der Ehrfurcht und Unterwürfigkeit, wie sie einem höheren Geiste gegenüber kennzeichnend ist und sich sonst im Opfer bekundet. Hier spielt ein ähnlicher Gedanke der Furcht mit, die man auch vor den Seelen der Toten hegt, von denen man erwartet, daß sie den Menschen nicht behelligen und selber zufrieden sind.

### Die Vollzieher des Opfers

Alle diese Opfer lassen sich in erster Linie dem Volke als Hauptträger zueignen. Es ist die wichtigste religiöse Betätigung der gewöhnlichen Leute. Sie setzt nur wenig voraus, nämlich eine Gabe und eine Gesinnung. Es bedarf keiner eigenen Schulung, keines umständlichen Rituals und keines Gebetlernens. Die Opferer sind das Familienoberhaupt, der Saatherr oder die Dorfältesten. Gerade diese Laien sind es, die selbst bei den rein lamaistischen Zeremonien oder denen der Bon und Schamanen die eigentliche Opferhandlung vollziehen, z. B. beim Herbstdankfest, bei Errichtung der Pfahlziege oder der Mittelburg. Auch die Tormas, die ja zum Teil als Opfer angesehen werden können, werden meist von den Männern aus dem Volke vor die Götter hingestellt oder nach draußen fortgebracht.

#### c) Das Gebet

Das spontane und frei formulierte Gebet ist bei den Tujen eine natürliche Selbstverständlichkeit. Sie sind sich auch dieser Gebetsweise bewußt, wenn sie behaupten: „Wir Bauern haben unsere alten Gebete vergessen, jeder betet mit eigenen Worten.“ (Vgl. SCHRÖDER: Herbst-Dankopfer, *Anthropos* 37-40, 1942/45, p. 872.)

Außer diesen freien Äußerungen kennen sie auch noch einfache, kurze Gebetsformeln an den Himmel und die Götter; so wenn sie sagen: „Oh ihr Geister, seid doch nicht wie die Menschen!“, oder wenn sie an der Gebetschnur ununterbrochen ihr „*Om mani padme hum*“ hersagen, oder wenn sie sich an den Himmel wenden mit dem alten Ausspruch: „Der Himmel weiß.“ —

Diese beiden Arten von Gebet fassen sie unter dem Ausdruck *yandzila*-, flehen, bitten, zusammen und verbinden es meist mit dem Opfer, um ihre Gesinnung auszudrücken. Das selbständige, reine Gebet ist ziemlich selten.

Das Volk fühlt sich aber mit dieser Art Gebet noch nicht zufrieden, sondern nimmt seine Zuflucht gerne zum rituellen, kultischen Gebet, wofür es die eigenen Stände der Priester gibt: die Bon und die Lamas und die taoistischen Mönche. Das soll nicht heißen, daß diese ausschließlich des Betens wegen eingeladen werden. Aber wie stark die Leute das Beten mit diesen Ständen verbinden, geht aus der gemeinsamen Benennung hervor, die sowohl bei Tujen als auch bei den Chinesen zur Unterscheidung von den Laien gebraucht wird: *nien-ching-ti jen*, d. h. betender Mensch. Dieses amtliche Beten heißt *luom mošë*, Gebete hersagen; genau wie im Chinesischen *nien-ching*. Das ist in den Augen der Leute das klassische, richtige Gebet; etwas fest formuliertes, nach bestimmten Riten Hergesagtes, durch die heiligen Texte Festgelegtes, so wie die Sutra (*luom*) und die chinesischen *ching*.

So kann man denn sagen, daß das Opfer in erster Linie den Laien zufällt, das Beten aber eigenen Ständen.

#### 4. Die Magie

Über eine eigentliche Volksmagie waren mir fast keine Feststellungen möglich. Es gibt eine ganze Menge von Zauberhandlungen und Verwendung von Amuletten. Im allgemeinen aber holt das Volk dafür Schamanen, taoistische Priester, Bon und Wahrsager. Da die Magie als Hauptziel die Abwehr von bösen Geistern hat, so fällt diese Aufgabe vor allem den Schamanen zu, die ja schon ohnehin mit Hilfe ihrer Schutzgeister die Dämonen bekämpfen. So werden auf diesem Wege Magie und Schamanismus eng verknüpft.

#### 5. Der Misch-Charakter der Tujen-Religion

Aus dem Brauchtum der Tujen geht klar hervor, daß wir es nicht mit einer einfachen Glaubensform zu tun haben, sondern mit einem vielschichtigen Gebilde, welches sich im Laufe der Jahrhunderte entwickelt hat. Es ist ähnlich wie mit der Religion der Mongolen überhaupt, die PALLISEN in seiner Dissertation als Synkretismus bezeichnen möchte. Noch mehr trifft das bei den Kansumongolen, den Tujen, zu. Dieser Synkretismus ist aus zweierlei Gründen verständlich, einem psychologischen und einem geschichtlichen.

Psychologisch gesehen neigt der Ostasiate, auch der Mongole, zum Verhandeln, zum Ausgleich und zur verständnisvollen Duldung. Der Gewährsmann hat das trefflich formuliert: „Alle Religionen sind gut. Das Ziel ist gleich, nur die Wege sind verschieden“ (vgl. Einleitung, *Anthropos* 47. 1952. p. 12). Man will sich nicht ausschließlich auf einen einzigen Weg festlegen, sondern von einem sachlichen Nützlichkeitsstandpunkt her alles auswerten, was einem zum Glück und Wohlstand förderlich ist. Man versucht es mit allen Göttern und ist gern bereit, jeden brauchbaren Geist in seinen Himmel aufzunehmen. Auch das Christentum in China wäre dieser

Neigung schon längst zum Opfer gefallen, wenn es nicht so entschieden auf eine glaubensmäßige und rituelle Trennung bedacht wäre. Man könnte es sonst bald mit seinen Heiligengestalten, Lehren und Riten etwa im Lamaismus wiederentdecken, wie denn auch tatsächlich ein solcher Einfluß aus der frühchristlichen Zeit angenommen wird.

Die Geschichte und Verbreitung der Tujen hat diese seelische Bereitschaft sehr begünstigt und sie mit den verschiedenen Religionen in enge Berührung gebracht. Wer die ursprünglichen Tujen auch sein mögen, so sind sich doch alle Berichterstatter darin einig, daß sie eine bewegte Wandergeschichte hinter sich haben, und daß ihr Grundstock mongolisch ist. Abgesehen von ihren Wanderungen standen sie vielleicht schon mehrere hundert Jahre in ihrem jetzigen Wohnsitz mit den verschiedensten Völkerschaften in lebhaftem Verkehr, wenn sie auch ihre sprachlichen und rassischen Eigenheiten bewahrt haben, so mit den Tanguten, den früheren Herren von Amdo, mit den Mongolen der verschiedenen Einbruchswellen und schließlich mit den nachdringenden Chinesen. Wahrscheinlich wurde ihr ursprünglicher Glaube in vorlamaistischer Zeit weitgehend von der Bonlehre der Tanguten bestimmt, bis dann die gelbe Kirche vom benachbarten Kumbum her ganz Amdo unter ihren Einfluß brachte. Zuletzt ist das Chinesentum, welches mit dem Ackerbau auch entsprechende religiöse Sitten mit sich führte, über sie gekommen, wenn es sich auch in der Religion noch wenig durchgesetzt hat.

Diese eigenartige, durch Geschichte und Umwelt bedingte Stellung macht die Religion der Tujen zu einem bedeutungsvollen Gegenstand der Religionsgeschichte von Amdo und des chinesischen Grenzgebietes überhaupt, so daß es sich eigentlich nicht mehr um die Religion der Tujen allein handelt. Die Tujen-Mönche scheinen sich dieser vorteilhaften Lage bewußt gewesen zu sein und haben selber tätig in die Erforschung der Glaubensformen des Grenzlandes eingegriffen, besonders in die des Lamaismus. Dadurch gewannen sie einen gewissen wissenschaftlichen und religionspolitischen Einfluß. Ein Beispiel dafür bringt СЫБИКОВ in seiner Einführung zum „*Lam rim c'en po*“ (pp. XVI-XVII, übersetzt von W. A. UNKRIG), wo er auf den Ch'ang-chia Hutuktu zu sprechen kommt, der ja aus der Tujen-Lamaserie Êrh-ku-lung stammt: „Aber wie dem auch sei. Die Heimat der Ch'ang-ch'a Hutuktu's nimmt zwischen China, der Mongolei, den Osttibetern, den Tanguten, und früher auch den Uiguren eine solche Lage ein, daß sie besonders als Arena einer Berührung dieser Völkerschaften und der Bildung eines Stammes dienen mußte, der in sich die Züge aller dieser vier Völkerschaften verkörpert. Wenn man ohne geschichtliche Erwägungen ausschließlich die heutige Lage ins Auge faßt, so hat sie nach unserer Ansicht viel dazu beigetragen, daß diese Lamas gewaltigen Einfluß auf die tibetischen und mongolischen Angelegenheiten und auf die Beziehung dieser Völkerschaften zu der Manchu-Dynastie gewinnen mußten.“ Ich fand das bestätigt, als ich die dortige Lamaserie besuchte. Lassen wir auch die Bemerkung СЫБИКОВS über die ethnische Bildung der Tujen außer acht, so muß man doch zugeben, daß dieses Volk viele religiöse Züge von den Nachbarn übernommen hat. Es ist darum auch kein Zufall, daß es gerade ein Tulku (Tuguän Hutuktu) aus dem Tujen-Kloster war,



der im 18. Jahrhundert das einzige bisher bekannte tibetische Buch über sämtliche tibetischen Sekten, einschließlich der Bon, verfaßte. Er hatte ja die verschiedensten Formen stets unmittelbar vor Augen, ähnlich wie auch heute noch das religiöse Brauchtum der Tujen einen lebendigen Musterkatalog in dieser Beziehung darstellt.

Was nun die Elemente angeht, aus denen sich dieses Brauchtum zusammensetzt, so fallen sie fast restlos auf vier Gruppen, von denen jede eine besondere Schicht bildet. Diese vier Schichten sind: der Hochgottglaube, der Schamanismus, die Bonreligion und der Lamaismus. Die Schichten lassen sich aber nicht ohne weiteres aus dem ganzen Gefüge herausnehmen, von allem Nebenwerk befreien und mit einer größeren durchgehenden Lage der zentralasiatischen Religionen verbinden. Das ist nur in größerem Zusammenhange möglich und würde den Umfang dieser Arbeit weit überschreiten, denn die in Frage stehenden Teile sind von beträchtlicher Zeittiefe und umfassen viele Völker. Zudem haben sich diese Schichten gegenseitig durchdrungen, indem die jeweils spätere die Elemente der vorhergehenden aufzog. So hat der Lamaismus trotz seiner ursprünglichen Feindschaft gegen die Bonreligion doch vieles von ihr angenommen. Der Bonglaube hingegen besitzt wiederum eine stark schamanistische Grundlage, und durch alle Stufen hindurch geht ein alter Himmelskult weiter.

Die beiden Hochreligionen der Bon und des Lamaismus in ihrem Zusammenhang mit dem Glauben der Tujen zu erörtern, führt ins Uferlose. Der Schamanismus läßt sich schon eher abgrenzen, kann aber auch nicht erschöpfend dargestellt werden. So bleibt also noch der alte Himmelskult als Hochgottglaube übrig. Dieser wird im folgenden einigermaßen vollständig behandelt, wogegen beim Schamanismus sich die Darlegung auf eine theoretische Skizze beschränken muß. Eine eigene Arbeit wird sich ausführlich mit ihm für das ganze westchinesische Grenzgebiet befassen. Die Bonreligion und der Lamaismus werden nur kurz gestreift.

## II. Die Schichten der Tujen-Religion

### 1. Der Hochgottglaube

In diesem Abschnitt ist es notwendig, neben dem Brauchtum auch noch die anderen Quellen und die kärgliche Literatur heranzuziehen. Abgesehen von dem DMF und „Mariage“ (von SCHRAM), die für die Religion eine spärliche Ausbeute bieten, sind die andern Quellen noch unveröffentlicht. Sie liegen jedoch im Originaltext vor. Es sind dies die Gesersage, die Ackerbausage, der Moschushirsch (der erste Teil des unter dem Namen *xoni*, Schaf, bekannten Liederzyklus) und eine Reihe sonstiger Lieder und Märchen, von denen die Hochzeitslieder im Erscheinen begriffen sind (Folklore Studies [Tokyo] 1952).

Der Hochgottglaube der Tujen muß schon früh dem Volke selber bewußt gewesen sein. Schon TAFEL bemerkt in seinem ziemlich zuverlässigen Kapitel: „Die Turen von Wei-yüanpu sind ein ganz eigenartiges Völkchen. Viele sagen, sie hätten nur einen einzigen Gott, an den sie glaubten. Aber sie sind, wie die

Chinesen, auch Buddhisten“ (Tibetreise I, p. 246). Der Verfasser teilt leider nicht mit, wer diese „viele“ sind. Wahrscheinlich sind es die Tujen selber. TAFEL hat insofern recht, als ein eigentlicher Monotheismus den Tujen unbekannt ist. Andererseits teilen sie mit den Chinesen doch nicht den gleichen Buddhismus. Die Tujen sind Lamaisten, die Chinesen hingegen nie oder nur ausnahmsweise. Aus dem vorliegenden Brauchtum geht nun einwandfrei hervor, daß der sogenannte Eingott der Tujen ein Hochgott ist, der unter der Gestalt des Himmels verehrt wird. Man muß also vom „Himmel“ ausgehen.

a) Der Name „Himmel“

*rěguo*

Für „Himmel“ kennen die Tujen zwei Ausdrücke, nämlich *rěguo* und *tiěngěre*. Das Wort *rěguo* wird wenig gebraucht, und dann nur im Sinne von physischem Himmel, Firmament. Es deckt sich vollkommen mit seinem mongolischen Äquivalent *oktarǵui*, welches dem tibetischen *mk'a* oder *nam mk'a* oder *gnam* gleichzusetzen ist und soviel heißt wie : Himmel, leerer Raum über der Luft, Firmament, Himmelsgewölbe, Äther, Atmosphäre, Luft. Vgl. KOVALEVSKI p. 430. Auch unter den folgenden mit *oktarǵui* zusammengesetzten Redewendungen findet sich keine, die *oktarǵui* als eine Gottheit oder einen Geist auffaßt. Vgl. a. a. O. pp. 430-433. Es ist somit scharf von *tengri* (*tiěngěre*) zu unterscheiden und kann mit diesem nicht synonym gebraucht werden. Nur im Sinne von physischem Himmel überschneiden sie sich. Bei den Tujen wird *rěguo* hauptsächlich als Lichthimmel, Träger der Helligkeit betrachtet. Man fügt darum gerne das Eigenschaftswort *kuǵuo* (blau, licht, hell) hinzu, z. B. *kuǵuo rěguo undurwa* (der blaue Himmel ist hoch). Das *kuguo rěguo* (lichter Himmel) steht im Gegensatz zum *xara gadzier* (dunkle Erde). Beiden ist je ein entsprechender Vogel zugeordnet als Sinnbild der Helligkeit und des Dunkels. So heißt es in einem Hochzeitsliede *xara gadzier mundzini xěla* ; *kuǵuo rěguoni dzindzini xěla* (der schwarzen Erde Dunkelvogel ruft ; des lichten Himmels Lichtvogel antwortet). Hier ist das *rěguo* zwar in die — wahrscheinlich tibetische — Mythologie von Licht und Finsternis hineinbezogen, aber über eine etwaige Bedeutung des *rěguo* als Geist oder Gottheit wird damit nichts ausgesagt. (Vgl. SCHRÖDER, Hochzeitslieder). Mag auch der Ausdruck *rěguo* in seiner Bedeutung als Lichtträger mit dem Worte *tiěngěre* annähernd zusammenfallen, so ist damit sein tieferer Sinn erschöpft und er scheidet für die weitere Betrachtung aus.

*tiěngěre*

*tiěngěre* ist die Tujenform des schriftmongolischen *tengri* oder *tngrī*. Es kann sowohl den natürlichen Himmel bedeuten wie auch den Himmel als Gottheit. Als natürlicher Himmel wird es mit denselben Eigenschaftswörtern bedacht wie das Wort *rěguo*, also mit *kuǵuo* (blau), *undur* (hoch) usw. Wie dieses steht es auch als Tageshimmel im Gegensatz zur dunklen Erde. Unser Ausdruck „Himmel und Erde“ wird bei den Tujen immer mit *kuǵuo tiěngěre*, *xara gadzier* wiedergegeben (lichter Himmel, dunkle Erde). Sie würden nie-

mals einfachhin „Himmel und Erde“ sagen. In dieser Vorstellung gehen die Tujen mit ihren altaisch-mongolischen Verwandten Hand in Hand. In seiner Dissertation hat PALLISEN die Verbindung von Licht und Himmel besonders deutlich herausgestellt: Bei allen altaischen Völkern wird nämlich der Himmel zu allererst als Tageshimmel empfunden. Nach H. VAMBÉRY und BARBIER DE MAYNARD gehören die Begriffe „das Licht“, „die Helle“ in allen altaischen Sprachen zu derselben Wortfamilie wie das *tengri* (Religion der Altmongolen, p. 123). PALLISEN läßt dann für dreizehn Sprachen die Wortlisten folgen, welche diesen Zusammenhang veranschaulichen sollen (a. a. O. p. 123 ff.).

Aber nicht nur als Verkörperung des Lichtes gilt der Himmel, sondern er ist auch Träger der wichtigsten kosmischen Erscheinungen. Das kommt in den vielen alltäglichen Redensarten zum Ausdruck: z. B. der Himmel regnet; der Himmel ist kalt; der Himmel ist heiß; der Himmel donnert; der Himmel ist heiter usw. Somit steht der Himmel schon rein sinnemäßig als etwas Wichtiges, Erhabenes im Bewußtsein der Tujen; als jener unermeßliche, die Welt umspannende Lichtraum, in dem sich die Naturereignisse abspielen, die den schlichten Menschen so beeindrucken. Es ist nicht das Wort *rëguo*, das in ihnen dieses Bewußtsein weckt, sondern das Wort *tiëngëre*. Offenbar ist es eines der ältesten Wörter, das sie aus grauer Vorzeit gemeinsam mit den andern altaischen Völkern ererbt haben, bei denen es mit dem gleichen Inhalt geladen ist. Man kann es nicht mehr weiter etymologisch auflösen.

Darum eignete sich gerade dieser Ausdruck vortrefflich, um das zu bezeichnen, was wir „Gott“ nennen. Hier soll nicht untersucht werden, woher die Tujen, die ja ein Zweig der Mongolen sind, die Verbindung zwischen dem Namen *tiëngëre* und dem Begriffe „Gott“ erhalten haben. Das gehört in die Geschichte der Religion der Mongolen oder der altaischen Völker allgemein. P. W. SCHMIDT hat wahrscheinlich gemacht, daß es sich nicht um eine Gleichsetzung des Höchsten Wesens mit dem materiellen Himmel handelt, sondern nur um eine Übertragung des Namens „Himmel“ auf den Hochgott; das sei in der Zeit des Übergangs zur Herdentierzucht in den großen Steppen geschehen, wo „sie die ungeheuere Himmelskuppel ungehindert in ihrer ganzen Ausdehnung und mit allen am Himmel sich vollziehenden Naturerscheinungen vor sich haben“; vgl. SCHMIDT: Religionsgeschichte, p. 256; UdG X, pp. 128 ff. Es fragt sich hier: trifft das auch für die Tujen zu und in welcher Weise? Wie wird der Name *tiëngëre* gebraucht, als Gattungs- oder Eigenname? Bezeichnet er wirklich Gott?

Man muß zunächst auf die allgemein mongolischen Vorstellungen zurückgreifen, die ja den gleichen Namen kennen. PALLISEN kommt dabei zu folgendem Ergebnis (a. a. O. p. 126): „Man kann also sagen, daß in diesem Entwicklungsstadium *Tengri* etwa 'Gotthimmel' als Eigenname bedeutete, nicht 'Himmels-gott' und nicht 'Gott im Himmel' oder 'Gott des Himmels', wie es einige Forscher behaupten. . . . Allmählich wurde aber *Tengri* zur Benennung des Gottes der Christen und der Mohammedaner gebraucht, und schließlich mit der Annahme des Buddhismus wird dieses Wort dem sanskritischen *Deva* äquivalent, und zahlreiche Gottheiten des lamaistischen Pantheons, die teilweise in dasselbe aus dem alten Volksglauben übernommen wurden, werden



dann auch *Tengri*, mit Beifügung eines bestimmten Eigennamens genannt (vor allem die 33 *tengri* : *ghutschin ghurban Tengri*).“ „Also war für die Dolmetscher und für die zahlreichen Fremden überhaupt, die am Hofe des Groß-Chans sich aufhielten und unter denen auch viele Priester aller Religionen vertreten waren, die Bedeutung *Tengri* als Gattungsname ‘Gott’ schon geläufig und klar“ (a. a. O. p. 127). — Später kam, nach PALLISEN, mit dem Buddhismus auch noch der Terminus *burxan* hinzu, der eine Verbalhornung des Sanskritwortes für Buddha sei und bei den Mongolen den Sinn von „Idol, Gottheit, Geist, Götterbild“ angenommen habe. (Über die Herkunft des Wortes *Burchan* oder *purġan* vgl. oben.)

Bei den Tujen ist diese Entwicklung schwer festzustellen. Ich habe des öfteren die Leute gefragt, wieviele *tiengġere* es gäbe. Immer erhielt ich die Antwort : nur einen. Nur einmal meinte mein Gewährsmann, es gäbe auch andere Götter, die man *tiengġere* nenne. Als er dann diese Götter angeben sollte, wußte er auch nicht einen einzigen. Das ist ein Zeichen dafür, wie nebensächlich bei den Tujen die Bedeutung von *tiengġere* als Gattungsname gewesen sein muß, da sie so spurlos aus dem Sprachgebrauch verschwinden konnte, falls sie überhaupt vorhanden war. Vielleicht ist die oben erwähnte Bemerkung A. TAFELS von einem „einzigen Gott“ auf eine ähnliche Auskunft zurückzuführen. Das *tiengġere* der Tujen deckt sich also nicht ganz mit dem *tengri* der Mongolen. Die Aufgabe eines Gattungsnamens hat allein das Wort *purġan* übernommen, welches dem mongolischen *burxan* entspricht ; *purġan* bedeutet nicht nur die einheimischen Götter, Geister, Götterbilder, sondern überhaupt alle Gottheiten der verschiedenen Religionen. Mitunter kann es auch einen Dämon bezeichnen. Es wird ähnlich gebraucht wie das chinesische *fo-yeh*, allerdings niemals für einen Tulku. Mit dem Worte *purġan* verbindet sich immer die Vorstellung einer Mehrzahl, was ja für einen Gattungsbegriff wesentlich ist.

Nach allen Erkundigungen und auf Grund des aufgenommenen Brauchtums bleibt *tiengġere* allein als Eigenname dem Gotthimmel vorbehalten. Die biglotten Tujen übersetzen es allgemein mit dem chinesischen *t'ien* (Himmel) oder *lao-t'ien* (alter Himmel) oder *t'ien-yeh* (Vater „Himmel“). Daß dieses *tiengġere* ausschließlich nur dem Himmelswesen gilt, tritt besonders klar in der stets gebrauchten Formel zutage : *šge tiengġere, uluon purġan* (der große Himmel, die vielen Geister). Ganz bewußt wird hier die Einzigkeit der Vielheit gegenübergestellt und auch zugleich zum Ausdruck gebracht, daß der Himmel zumindest soviel an Würde besitzt wie die *purġan*, also auch eine Gottheit ist, bzw. ein höheres, geistiges Wesen sein kann. Was dieser Gottesbegriff nun beinhaltet, ob es wirklich einen Himmel als Hochgott gibt, soll im folgenden klarwerden, und zwar zunächst im Anschluß an den Himmelskult des Volkes.

#### b) Der Himmelskult

Daß die Tujen den Himmel verehren, dürfte nach allem, was bisher gesagt wurde, außer Zweifel stehen. Es läßt sich auch noch aus der Volksliteratur weiterhin bekräftigen, wie unten von selbst deutlich wird. Somit

handelt es sich hier nur um das Was und Wie der Himmelsverehrung (Opfer, Gebet), insofern es geeignet ist, über den Gottesbegriff und die damit verbundenen Vorstellungen sowie das Alter und die Stellung des Hochgottglaubens Aufschluß zu geben.

#### 1) Das Opfer

Was die Form, die Vollzieher und die Gesinnung des Opfers betrifft, so gilt, was allgemein vom Opfer gesagt wurde. Hier fragt es sich in erster Linie: gibt es Opfer, die in besonderer Weise dem Himmel zugedacht werden oder eine besondere Beziehung zu ihm haben? Das ist ganz allgemein bei jedem Opfer der Fall, insofern es als Primitialopfer aufgefaßt werden kann. Daneben finden sich auch andere Opfer, die — wenigstens ursprünglich — dem Himmel vorbehalten werden, unter denen das Weihrauchopfer und Schafopfer die wichtigsten sind.

#### Das Primitialopfer

Einen eigenen Gattungsnamen für das Primitialopfer kennen die Tujen nicht. Sie sagen je nach den Umständen: das Erste (das erste Stück, den ersten Tropfen, die erste Schale usw.) dem Himmel zuwerfen. Für „Erstes“ gebrauchen sie das Wort *torōn*. Es kann als Zahlwort adjektivisch und substantivisch sein, also auch „das Erste“ oder „Erstling“ heißen. Daneben besagt es auch noch eine Güte, einen Vorzug; so ist z. B. *kuni torōn* (der Leute Erster) ein redegewandter Mann, der auftreten kann; oder *morini torōn* (der Pferde Erstes) ein besonders schnelles und starkes Pferd. Genau so wird beim Primitialopfer die Gabe einfachhin als *torōn* bezeichnet. Ob damit auch eine besondere Güte bezeichnet werden soll, bleibt dahingestellt. Mir ist nicht bekannt, daß man dafür besonders gute Teile nimmt; man wählt nicht lange. Jedoch wird stets darauf geachtet, daß sie nicht minderwertig, verdorben oder unrein sind. Das Primitialopfer gilt stets dem Himmel. Auch dort, wo es mehreren Gottheiten zugedacht wird, steht dennoch der Himmel an erster Stelle. Es lassen sich zwei Arten unterscheiden: das unmittelbare und das mittelbare.

Das unmittelbare Primitialopfer ist so allgemein unter den Tujen verbreitet, daß es jedem auffällt, der je dem Volke beim Essen zugeschaut hat. Meist geschieht es auf folgende Weise. Bei Getränken taucht man den Mittelfinger, welcher der vornehmste ist, in seine Trinkschale, zieht ihn wieder heraus und spritzt den daranhängenden Tropfen in die Luft. Das tut man dreimal hintereinander. Bei Speisen, z. B. Brot oder Fleisch, pflückt man ein Stückchen ab und wirft es hoch gegen den Himmel oder rückwärts über die Schulter. Auf die Richtung, in der man sitzt, kommt es nicht dabei an. Bisweilen kommt es vor, daß man eine ganze Schale vom Getranke ausgießt. Alle bestätigen, daß sie diese Gabe zuerst dem Himmel schenken, ehe sie sie selbst genießen. Erst nach dem Himmel werden sie mitunter auch andern Geistern zugeworfen.

Das Primitialopfer ist tief im Bewußtsein der Tujen verwurzelt. Es muß nach ihrer Ansicht schon bis in die Anfänge der Menschheit zurückreichen. So heißt es in der Gesersage vom Urkaiser *Ham-luo Siergän*, als er auf einer

Reise haltmachte und Tee kochte: „*fulan tsiani sdziulgano, tsiani torönni kuḡuo tieḡērdu tsiodlodzi*“ (als der rote Tee kochte, warf er das Erste des Tees dem lichten Himmel zu). Noch deutlicher wird das Erstlingsopfer in der Ackerbaumythe bezeugt (V. 680-690), als nach langem Bemühen des Demiurgen die erste Gerste reift und in den Besitz der Menschen kommt: „Als sie nach 7 Wochen schauen gingen, da war die Gerste reif. Der Kopf neigte sich. Mit beiden Händen zerrieben sie diese (sc. die Ähre), die wie eine Peitsche herniederhing. Und als die Körner ausgegangen waren, wollten sie dem lichten Himmel opfern. Jene Gerste opferten sie und neigten das Haupt zur Erde. Doch zu essen gab es kein Mittel.“ Also noch bevor die Menschen vom Segen der neuen Nahrung Gebrauch machen können, opfern sie dem Himmel die Erstlingsgabe. Im Urtext steht das Wort *šenlie*, d. h. opfern im eigentlichen Sinn.

Das mittelbare Primitialopfer wird erst auf dem Umwege über ein anderes Opfer an den Himmel gerichtet. Es findet sich fast bei allen Opfern an die guten Geister. Im religiösen Brauchtum wird man kaum ein Opfer finden, das nicht zuerst dem Himmel gilt. Das zeigt sich beim eigentlichen Opferakt, dem Darbringen, und der damit verbundenen Ehrenbezeugung, dem Kotou. So ist z. B. das Opfer bei Errichtung der Pfahlziege oder auch das Obo-Opfer bestimmt den Wettergöttern oder dem Berggeist zugebracht. Und dennoch erhält der Himmel die ersten drei Schalen; erst nach ihm kommen die andern Geister. Genau wie der Mensch zuerst von seinen Gütern dem Himmel spendet, ehe er sie benutzt, so ist es auch bei der Geisterwelt. Man könnte das ein Primitialopfer des Opfers nennen. Es gibt natürlich Ausnahmen von dieser Gepflogenheit, wie etwa beim Feuerguß, Torma, Huhnopfer usw., die mehr in den Bereich des Lamaismus und der Bonreligion gehören. Aber im großen und ganzen wird das indirekte Primitialopfer stets geübt.

### Das Weihrauchopfer

Im Abschnitt über das Weihrauchopfer (siehe erster Teil, Anthropos 47. 1952. pp. 43 ff.) wurde betont, daß es in erster Linie dem Himmel dargebracht wird und danach den anderen Göttern. In den Anmerkungen ist die Vermutung ausgesprochen, daß es sich ebenfalls um ein Primitialopfer handeln könnte; denn es ist das erste Opfer des Tages, in welchem der Mensch von allen lebenswichtigen Dingen dem Himmel spendet. Gegen das Primitialopfer spricht jedoch die einfache Form des Weihrauchopfers, die wesentlich in der Verbrennung von wohlduftenden Dingen besteht, von Zypressenzweigen<sup>4</sup>, Blumen etc. Das sind aber keine Lebensmittel mehr, falls man vom Wasser absieht, womit die Feuernahrung besprengt wird, um sie zu reinigen.

<sup>4</sup> Wenn hier das volkstümliche Wort Zypresse gebraucht wird, so ist damit immer botanisch der Thujabaum gemeint; cf. Anthropos 47. 1952. p. 46. Der Tujename *šgua* (= tibetisch *šug-pa*) ist vieldeutig. Der Thujabaum vertritt bei den Tujen immer die Zypresse und vor allem den Wacholder (*Juniperus*), der in ihrem Anbaubereich nur wenig vorkommt, und höchstens in den Bergen angetroffen wird. Der Unterschied ist rein materiell; religiös übernimmt der Thujabaum die Stellung des Wachol-



Diese einfache Form des Weihrauchopfers scheint von Anfang an nur dem Himmel vorbehalten gewesen zu sein und ist von hohem Alter. Auch bei den Mongolen ist es als ein Himmelsopfer bezeugt, und bei den Tujen findet es sich in zahlreichen Liedern. Einige Belege sollen das bekräftigen, zunächst aus der Gesersage. In Vers 1-6 werden die Gepflogenheiten des ersten Menschen geschildert: „Man kleidete sich in Baumblätter. Man aß Baumfrüchte. Man legte sich auf Blumenblätter. Wenn man durstete, trank man Wasser. In der Tagesfrühe verbrannte man großen Weihrauch (*šdeliedzi šge fdzañ gārgani*).“ In Vers 38-42 wird erzählt, wie der Urkaiser Weihrauch verbrennt, um ein schweres Werk zu vollbringen: „Wie er auf dem riesigen Quellwasser die Erde sollte zusammenquirlen, da war das furchtbar schwer. Und ein großes Weihrauchopfer verbrennend, flehte er den lichten Himmel an (*šge fdzañni gārgadzi kuño tiēngēni yañdziladzia*).“ Vers 158-167 beschreibt ein anderes Weihrauchopfer des Urkaisers. Er sammelt Blumen (*kānba*-Blumen = *Artemisia*-Art) auf der Schattenseite des Berges, Wacholderzweige auf der Sonnenseite, schöpft aus dem Flusse reines Wasser, und dann heißt es: „Auf den hohen Berg steigend, verbrannte er großen Weihrauch, flehte den Himmel an, flehte die zahllosen Geister an ... (*undur gadađu gāridzi šge fdzañni gārgaya, šge tiēngēni yañdzilaya, uluon purgani yañdzilaya* ...).“ Das Opfer wird in diesem Falle auch andern Geistern dargebracht; aber an erster Stelle steht der Himmel. Das wird auch dadurch hervorgehoben, daß es auf einem Berge stattfindet. Es wird von den *purgan* keiner namentlich genannt. Das tägliche Weihrauchopfer wird in Vers 190-193 erwähnt: „Täglich Weihrauch verbrennend, lebte er (sc. der Urkaiser). Von unten stieg der große Weihrauch auf; und der Qualm des Weihrauchs drückte die Himmelspforte auf; und der erhabene *Sdenlatsien-san* (= der oberste Herrscher) schaute nach unten hinab. (*Udurdu fdzañ gārgadzi sōdzamba. dōrōdza šge fdzañni gārgano, fdzañni funini tiēngēni udiēni bağa niedzia. Sdenlatsien san dorodzi nōdzia*).“ Die Beziehung des Weihrauchs zum Himmel ist hier eindeutig. (Näheres über den *Šdenlatsien-san* vgl. weiter unten.) Ähnlich lautet die Stelle von der Himmelswanderung des Urkaisers, Vers 1221-1222: „Dann kam er auf seiner Wanderung vor das große Himmelstor; und der Rauch des großen Weihrauchs drückte das Himmelstor auf. (*Di yōdzi tiēngēni šge udie tada kurdzia. šge fdzañni funini tiēngēni udiēni bağa niedzia*).“ Auf der Erde verbrannte man nämlich während der Zeit Weihrauch, damit das Reiseunternehmen, vom Himmel einen Herrscher zu erflehen, gelänge.

Weitere Belege finden sich auch im ersten Teil des Tierliederszyklus, dem „Moschushirsch“. Vers 191-201 schildern das Weihrauchopfer folgendermaßen: „Den Moschushirsch zu fangen, gibt es ein Verfahren. Die Nordseite (des Berges) besteige und pflücke grüne Wacholderzweige. Die Sonnenseite besteige und sammle weiße *Kānba*-Blumen. Gehe hinunter in die flache Ebene und sammle gelbe *Kānba*-Blumen. Begib dich ans Ufer

---

ders und der Zypresse. Prof. Dr. J. F. Rock fand als botanischer Fachmann nördlich von Minchow (Kansu) keine Zypresse mehr, wohl aber noch zehn Arten Wacholder (Persönliche Mitteilung).

des Flusses und verbrenne großen Weihrauch. Den großen Himmel verehere, die zahllosen Götter flehe an. (*Šge fɖzanben ǵargaya, šge tiengëre amudadzi, uluon purgan yandzilaya.*)“

Nun noch ein Beispiel aus dem Hochzeitslied „Das Vogelpaar“. Das Paar, Hirte und Hirtin, singen abwechselnd: „Wenn die Sonne leuchtend aufgeht, pflücken wir grüne Zypressenzweige. Auf die Schattenseite aufsteigend, sammeln wir weiße Känba-Blumen. In die flache Ebene niedersteigend, schöpfen wir klares Wasser. Auf den hohen Berg steigend, verbrennen wir großen Weihrauch; und den großen Weihrauch verbrennend, ist es ein gutes Werk, wenn wir ein Paar sind. (*Šge fɖzanñi ǵargaya; šge fɖzanñi ǵargadza, tsiari ǵuori sǵuren-wa.*)“

Diese Beispiele aus der Volksliteratur können beliebig vermehrt werden. Doch die angeführten Stellen genügen, um folgende Schlüsse zu sichern: 1. Die ursprüngliche Form des Weihrauchopfers war denkbar einfach. Es gehören dazu Wacholderzweige, Blumen und Reinigungswasser. Das Opfer war ein reines Duftopfer. Wenn natürlich auch das Feuer notwendig ist, so wird es nirgends genannt. Nicht einmal der Ausdruck „entzünden“ wird gebraucht. Das übliche Wort „*ǵargä*“ ist das Kausativ von „*ǵari-*“ (erzeugen, hervorbringen, aufsteigen), und bezieht sich hier auf den Rauch. Keine Lebensmittel werden geopfert. Die andern Zutaten, Gewürze usw. lassen sich aus dem Lamaismus erklären<sup>5</sup>. Was in der heutigen Form noch an Lebensmitteln mitgeopfert wird, wäre als eine Verbindung eines Primitialopfers mit dem morgendlichen Weihrauchopfer aufzufassen. Aber auch diese Gaben dürfen nicht schlecht duften, was dem ursprünglichen Sinne des Weihrauchopfers ganz entspricht. 2. Das Weihrauchopfer ist nach diesen Texten schon sehr alt. Mögen die Sagen auch notdürftig lamaistisch verbrämt sein, so gehen sie doch auf vorbuddhistische Verhältnisse zurück. Besonders trifft das für die Gesersage zu. Lamaistische Mönche in Kumbum betonten, die Sage habe nichts mit ihrer Religion zu tun. In gleicher Weise findet sich diese Art des Weihrauchopfers in West-Tibet als vorbuddhistisch bezeugt; vgl. A. H. FRANCKE: Tibetische Hochzeitslieder p. 25 f. (Darmstadt 1923). Das vorbuddhistische Vorkommen bei den Altmongolen wurde schon erwähnt. Die Tujen sind aber mongolischer Abstammung, und auch zu den vorbuddhistischen Tibetern haben sie religiöse Beziehungen, wie sich das in den Hochzeitsbräuchen und Liedern zeigt<sup>6</sup>. — Wie weit das Weihrauchopfer zurückreicht, ist im Jagdliederszyklus angedeutet. Wahrscheinlich wurde es schon in der Frühzeit einer Jägerkultur geübt und ist von dort ins Hirtentum übergegangen. Auffallend

<sup>5</sup> Auch J. F. Rock stellt für die Na-khi eine ursprüngliche, einfache Form fest, Wacholderzweige und Butter; erst später seien die anderen Zutaten hinzugekommen; s. Naga Cult, p. 231 f.

<sup>6</sup> Zur Verbreitung des Rauchopfers s. Anthropos 47. 1952. p. 49. Für den vorbuddhistischen Charakter spricht auch das Vorkommen in Altchina; cf. JEN NAICH'ANG-SCHRÖDER: Die Fandse, p. 183, wo das altchinesische Brandopfer mit dem Rauchopfer der Fandse gleichgesetzt wird. Vorbuddhistisch ist auch das Wacholder-Rauchopfer der Na-khi, dessen große Ähnlichkeit mit dem Rauchopfer der Tujen und Tibeter sich nicht verkennen läßt; vgl. die Beschreibungen von J. F. Rock: Naga Cult, pp. 230 ff.; und Muan Bpö, pp. 18, 34.

ist, daß die Ackerbaumythe das Weihrauchopfer nicht erwähnt. Die Umweltverhältnisse — Bergweide, Wald, wilde Blumen usw. — passen nicht zum Ackerbau<sup>7</sup>. — Hier läßt sich fragen, ob das Weihrauchopfer älter sei als das Primitialopfer. Es hat mit diesem gemeinsam, daß es in den Sagen vor allen andern Opfern genannt wird. Schon der Urkaiser kennt beide Opfer; das Hochzeitslied und das Jagdlied nennen das Weihrauchopfer, die Ackerbaumythe nur das Primitialopfer. Das Verhältnis der beiden Opfer zueinander läßt sich nicht entscheiden. 3. Das Weihrauchopfer gilt immer entweder dem Himmel allein oder ihm an erster Stelle. Es ist ein eigentliches Himmelsopfer. Nur selten richtet es sich an die anderen Geister, die ihrem Sammelnamen entsprechend *ṣurgan* genannt werden, also erst späteren buddhistischen Ursprungs sind. Mit Vorliebe scheint man Bergeshöhen gewählt zu haben, um dem Himmel näher zu sein. Auch heute noch tut man das. Die Tujen sind sich dessen bewußt und nennen als Grund, daß es sich so besser für den Himmel passe<sup>8</sup>. Die Beziehung zum Höchsten Wesen kommt z. B. auch im Hochzeitslied aus Khalatse (West-Tibet) zum Ausdruck. Dort heißt es nach FRANCKE a. a. O. p. 25 f.: „Dieser blaue Rauch der nach oben steigt, bedeutet, daß mit *brGya-byin*, dem Herrn der Götter, kein Unfrieden entstehen möchte.“

### Das Schafopfer

Das Schaf als Opfertier ist dem vorliegenden Material zufolge in besonderer Weise dem Himmel und Berggeist vorbehalten, wenn es auch den anderen Göttern geopfert werden kann. Aber nie wird es dem Berggeist allein ohne den Himmel geopfert. Wohl gibt es Schafopfer, die nur dem Himmel gelten, nämlich beim Saat- und Erntedankfest. (Vgl. D. SCHRÖDER: Herbst-Dankopfer, *Anthropos* 37-40. 1942/45. pp. 867-874.)

Daß es sich um ein eigentliches Himmelsopfer handelt, ist a. a. O. klar ausgedrückt: „Schon aus der ganzen Opferhandlung und den dabei gesprochenen Worten geht hervor, daß es ein Opfer an den Himmel ist. Auf die Frage: 'Ihr opfert also den Göttern im Tempel?', antwortete der Alte: 'Nein,

<sup>7</sup> Die Urtümlichkeit des Rauchopfers erklärt sich letzten Endes aus der Urtümlichkeit des Wacholderbaumes, der als Welten- und Lebensbaum am Anfang der Zeiten steht; cf. J. F. Rock: *Muan Bpö*, pp. 18, 20, 21, 132, 143. Da er der erste Baum der Welt ist, konnte auch der Urkaiser (Gesersage) nur diese Zweige zu Ehren des Himmels verbrennen. Das Rauchopfer gehört also in die Welt der religiösen Urtypen, die für die spätere Menschheit maßgebend wurden; genau so wie die Urtypen des ersten Menschen, des Weltenberges und des Lebensbaumes, des Himmels und der Erde, des ersten Obo usw. in jene sagenhafte Zeit zurückreichen.

<sup>8</sup> Vor allem setzt der aufsteigende Rauch dieses Opfer in Beziehung zum Himmel; hier ist die Ausdrucksweise *garğa*, aufsteigen lassen, besonders zu beachten. Der Rauch ist wie eine lebende Himmelssäule oder ein lebender Himmelsweg. Daher rührt auch die schamanistische Bedeutung des Rauchopfers; es fördert nicht nur die Trance, sondern ist zugleich Weg und Triebkraft der Himmelsreise. Der Urkaiser der Gesersage verlangt z. B., daß während seiner Himmelsreise das Rauchopfer nicht unterbrochen werden soll; der aufsteigende Rauch stößt gegen die Himmelspforte und öffnet ihm den Eingang; und seinen unfähigen Begleiter schießt er auf seiner Pfeilspitze in die aufsteigende Rauchsäule, worin er zur Erde hinabfährt.



wir opfern dem Himmel' ... 'Dieses Opfer ist eine Himmelsverehrung' ... 'Ich habe es doch schon gesagt ; dem Himmel danken wir für die Erträgnisse des Jahres. Er sorgt für Saat und Mensch und Vieh' ..." (Anthropos a. a. O. p. 873). Dieselbe Aussage hat auch für das Saatfest zu gelten, bei welchem die Zeremonien fast gleich sind.

Es ist nun auffallend, daß ausgerechnet in einem Ackerbauritus, Saat- und Herbstfest ein Schafopfer stattfindet. Ich konnte aber später viele solcher Feste besuchen und die eigentliche Form feststellen, welche dem Ackerbau- und Schamanencharakter mehr entspricht. In den Tälern nämlich, im chinesischen Siedlungsbereich, wird kein Schaf, sondern — wenigstens mit Vorliebe — ein Schwein geopfert. Dieses Schwein wird mit vielen Riten umgeben, worunter auch eine regelrechte Prozession mit dem geopfertem Schweine stattfindet. Die Schamanen begleiten diese Prozession mit Trommelschlag und Gebet. So beobachtete ich es z. B. in Tsung-chai und Umgebung. In den Bergen hingegen, bei den Tujen, wird mit Vorliebe ein Schaf geopfert, obwohl die Tujen auch Schweine halten. Es bleibt also nur die eine Erklärung übrig, daß die ursprüngliche Form dieser Ackerbaufeste mit einem Schweineopfer verbunden ist, und daß das Schafopfer der Tujen dieses als ein Fremdkörper ersetzte. Der Grund dafür ist naheliegend. Die Tujen sind ihrer Tradition nach einmal Hirten gewesen, und es lassen sich noch viele hirtenkulturelle Elemente bei ihnen aufzeigen. Mit dem Übergang zum Ackerbau hat sich offenbar das Frühlingsfest der Hirten mit dem Saatfest und das Herbstfest der Hirten mit dem Erntefest der Ackerbauer verbunden. Weil nun aber das Schaf ein liebgewonnenes Opfertier war, haben die Tujen das Schafopfer bei diesen Festen nicht preisgeben wollen. In der Beschreibung des Festes ist ja sehr stark betont, daß der ganze Opferritus im engeren Sinne (Schlachten usw.) nichts mit den Schamanen zu tun haben will. Die Opferer sind die Ältesten, also Laien. Der Schamanenritus, hauptsächlich Gebetsdienst und Tanz, läuft nebenher.

Wir haben also im Herbsdankopfer und Saatopfer der Tujen ein altes Himmelsopfer vor uns, welches vom Volke bewußt gepflegt und eindeutig auf den Himmel bezogen wird.

## 2) Das Gebet

Was oben vom spontanen, unformulierten und freiformulierten Gebet gesagt wurde, gilt auch für das Gebet an den Himmel. Jeder Mensch kann seine Not, seine Bitten, seinen Dank, seine Gefühle dem Himmel gegenüber bekunden, wie es ihm gerade kommt. Aber eines ist hier besonders zu beachten. Während das formulierte Gebet, der Gebetsdienst, im allgemeinen besonders Ständen vorbehalten ist und das Opfer mehr dem Volke, trifft das nicht ganz beim Gebet an den Himmel zu. Eigentliche Gebete von Religionsdienern, die nur dem Himmel gelten, konnte ich nicht feststellen. Dem Himmel gegenüber gibt es also, was Opfer und Gebet angeht, keinen eigenen Stand. Beides ist Angelegenheit der Laien, des Volkes, des Hausherrn oder des Einzelmenschen.

Abgesehen von eigenen Beobachtungen, ist das persönliche Gebet an

den Himmel zur Genüge durch die Stellen belegt, welche für das Weihrauchopfer herangezogen wurden. Fast immer ist dabei ein Gebet, ein Flehen (*yañdzi-*) zum Himmel vorhanden. Und bis jetzt ist auch mit jedem Opfer, jedem Kotou an den Himmel stets ein Gebet verbunden, wenigstens ein inneres. (Vgl. Herbst-Dankopfer, *Anthropos* 37-40. 1942-45. p. 872.) Die einzigen Gebetsformeln des Volkes in der Tujensprache richten sich an den Himmel, nämlich: *tiengëre mudie* (der Himmel weiß) und: *tiengëre tsiad sadni wari* (Himmel, Du hältst die Gerechtigkeit). Die Formel *tiengëre mudie* ist schon aus der Frühzeit der Mongolen bekannt, und sie bezeugt, ein wie altes Erbe die Himmelsverehrung beim mongolischen Grundstock der Tujen ist. Mit dem Gebet ist gewöhnlich auch ein dreifacher Kotou verbunden, wodurch der Mensch in einer umständlichen Zeremonie auch rein äußerlich seine Unterwürfigkeit vor dem Gotthimmel bekunden will.

### c) Die Natur und Eigenschaften des Himmels

#### Die Einzigkeit

Die Erörterung des Namens hat bereits gezeigt, daß die Bezeichnung *tiengëre* allein dem Himmel vorbehalten ist. Er teilt diesen Namen auch nicht als Titel mit einer anderen Gottheit, wozu noch etwa ein Eigenname einer bestimmten Gottheit gesetzt würde. Diese einzigartige Stellung des Himmels wird noch klarer, wenn man ihn im Verhältnis zu den andern Gottheiten betrachtet.

Die Stellung zu den Gottheiten allgemein. — Das Opfer, die vielen Texte aus den Liedern, das übrige Brauchtum anerkennen überall den Himmel als den Ersten. Das wird kurz und bündig in dem stets wiederkehrenden Ausdruck *šge tiengëre, uluon purgan* (der große Himmel, die zahllosen Geister) anerkannt. Der Himmel ist der Große. Er wird eigens gegenüber den vielen andern Geistern herausgestellt. Er hat als Erster teil an allen Opfern, ihm gilt — vor allen andern Göttern — der erste Kotou, die erste Huldigung des Tages. Die Tujen sprechen das auch aus: „Was wären die Götter ohne den Himmel, er ist ihr Herr“; vgl. Herbst-Dankopfer, a. a. O. p. 873. — Diese Vorrangstellung hat der Himmel auch jenen Gottheiten gegenüber inne, von denen es scheinen möchte, daß sie mit ihm die Würde teilen, weshalb sie im folgenden kurz zu erwähnen sind.

Die Stellung zum Himmelskaiser der Gesersage. — Die Gesersage kennt drei Himmelsherren, unter denen der *Šdenqlatsien San* der höchste ist. Er wohnt mit ihnen zusammen im unermesslichen Himmelsraum, hier als Aufenthaltsort der Götter ebenfalls *tiengëre* genannt. Er hat eine Gemahlin, Söhne und Töchter, eine herrliche Residenz, ein prächtiges Heer. Kurzum, der Himmelskaiser und sein Reich sind nach menschlichen Vorstellungen irdischer Khane bis ins einzelne ausgemalt. Sein Sohn wird auf Bitten des Erdenkaisers auf dieser Welt wiedergeboren, um sie von den Unholden zu befreien. Es ist Geser-Khan.

Aber neben dieser Gestalt existiert der gestaltlose, alte *tiengëre* weiter,

wie die oben erwähnten Zitate aus der Gesersage dartun. Er wird durch Weihrauchopfer verehrt, und man betet zu ihm. Hier ist eine alte Vorstellung mit in die Sage hineingenommen worden. Die Sage selbst ist nicht mongolischen Ursprungs, sondern gehört vielleicht in die Welt der Bon mit ihrer tibetischen Heimat. Sie wurde trotz der Ablehnung der Buddhisten mit vielen buddhistischen Zutaten verbrämt, und die Lamas spielen eine gewisse Rolle darin. Nun hat aber jedes Volk, das die Sage für sich beansprucht, auch die Tujen, sein Eigenes noch hineingedichtet und will die alten Volkssitten irgendwie darin begründet wissen. Wenn darum die Gestalt des Himmelskaisers zwar angenommen wird, so bleibt dennoch der alte *tiengëre* im Bewußtsein des Volkes lebendig und hält auch seinen Einzug in die Gesersage, ja er bleibt dem Rang nach als die höchste Gottheit bestehen, einerlei, ob sich das harmonisch mit der andern Himmelsgestalt vereinigen läßt oder nicht. Die Einstellung des Volkes läßt sich am besten durch den bereits oben zitierten, hier noch ausführlicheren Passus wiedergeben, Vers 158 ff. : „Auf den hohen Berg steigend, verbrannte er großen Weihrauch, flehte den Himmel an (*tiengëre*), flehte die zahllosen Geister an (*purgan*), flehte den *Šdenlatsien Sañ* an, flehte den *Warintsien Sañ* an, flehte den *Sëma Lortsien Sañ* an.“ Also zuerst kommt der Himmel, und nach den andern Göttern erst die drei Himmels herrscher. Klarer kann die Vorrangstellung des Himmels nicht ausgedrückt werden. Es zeigt sich aber auch deutlich, wie hier zwei Anschauungen noch unverschmolzen nebeneinander einhergehen, und wie wenig sich das Volk um innere Zusammenhänge Sorge macht, sondern an dem festhält, was es besitzt. Der *tiengëre* ist dem Volke die wichtigste Gottheit, und es möchte sie nicht in der Sage missen. Der *Šdenlatsien Sañ* hat im Brauchtum keine Bedeutung.

Die Stellung zum Berggeist und zum Erdgott. — Im Kapitel über das Obo, das Weihrauchopfer und an andern Stellen war von einer Dreiteilung der Gottheiten die Rede, nämlich in der Reihenfolge : Himmel, Berggeist und Erdgott, zahllose Götter. Dadurch, daß der Berggeist und Erdgott nicht unter den buddhistischen Begriff *purgan* eingereiht werden, legt sich ein vorbuddhistisches Alter von selber nahe. Dazu hat der Berggeist Aufgaben, die man dem Himmel zuschreiben könnte. Wie ist das Verhältnis zu ihm ?

Die Tujen nennen den Berggeist *yifula*. Ein tibetisches Äquivalent wäre das früher schon erwähnte Wort *ri-bo lha* (Berg-Geist). Der Gewährsmann, welcher selbst diesen Namen trug, übersetzte es jedoch mit dem chinesischen *Shan-shen pao* (Berg-Geist Schutz). (Über die Namensgebung vgl. oben : Die Vollendung des Wochenbettes.) Das führt aber auf eine mongolische Auflösung des Wortes. Und die findet sich nach W. A. UNKRIG in der Zusammensetzung : *ibel* (Schutz) und *ula* (Berg), vgl. KOVAL p. 282. Die Deutung entspricht der chinesischen Übersetzung. *Yifula* wäre also sinngemäß mit „Schützer der Berge“ wiederzugeben. Ohne die Herkunft des Namens zu entscheiden, läßt sich jedoch behaupten, daß der Kult des Berggeistes im Obofest seit alters eine mongolische Eigenart ist, die immer wieder in der Literatur berichtet wird. Auch bei den Tujen — wie bei den benachbarten Tanguten — stand das Obofest in hohem Rang ; vgl. Das Obo, Anthropos 47. 1952. pp. 63 ff.



Der Berggeist ist kein Schreckensgott, sondern ein milder, fürsorglicher Vater, der Herr der Tiere, dem Wohl und Wehe der Herden am Herzen liegt, der sich um Pflanzen und Bäume sorgt, der sich um die Vermehrung der Menschen kümmert. Er ist der Sachwalter des *ayil* (Dorfes, Stammes) und hütet dessen Waffen. Um ihn versammelt sich das Volk zu Spiel und Tanz, Gebet und Opfer. Obwohl sich also der Berggeist um das Wohlergehen des Volkes müht, wird er auffallenderweise nicht mit dem Schutz von Saat und Ernte in Verbindung gebracht. Im übrigen aber decken sich seine Aufgaben mit denen des Himmels, wenn er auch in erster Linie ein Naturgott ist, der seine Eigenart mit dem Herrn der Tiere und Wälder so mancher sibirischer Völker teilt.

Aber es ist doch ein Unterschied zwischen ihm und dem Himmel. Zunächst erhält der Himmel auch bei allen Opfern an den Berggeist den Vorrang, z. B. beim Obo-Opfer. Während der Berggeist im Obo, seiner Burg, einen festen Wohnsitz findet, also ortsgebunden ist, behält der Himmel seine örtliche Freiheit. Der Berggeist kann auch Schutzgeist der Menschen sein, die sich nach ihm benennen; er kann als Hilfsgeist in den Schamanen eingehen und in der Trance von ihm Besitz ergreifen. Das kommt für den Himmel überhaupt nicht in Frage. Die Leute wundern sich schon, wenn man sich nur danach erkundigt. Vom Berggeist gibt es Bilder und Fahnen; er kann einen Geisterspeer beseelen. Der Himmel ist gestaltlos, bildlos, keiner weiß, wie er aussieht. — Der Himmel ist auch dem Berggeist gegenüber von erhabener Einzigartigkeit.

Neben dem Berggeist hat die Erdgottheit im Obo ihren Sitz, und zwar in der Erdschicht. Ihr Name *glu* ist zweifellos das tibetische *klu*, Naga, Drache. Im Mongolischen findet sich dafür das Wort *lu*, welches auch in der Tujensprache viel im Gebrauch ist. Es entspricht dem chinesischen *lunng* (Drache). Die Gebräuche mit der Erdgottturne weisen die Erdgottheit der Tujen mehr in den bonistischen Bereich des Naga-Kultes als in den mongolischen. Es ist ganz gut möglich, daß sich hier zwei Typen vermischt haben, bzw. der altmongolische vom späteren bonistisch-lamaistischen überlagert wurde. Nach PALLISEN (a. a. O. p. 159 f.) übten die Altmongolen einen Kult der Erdgottheit, die wahrscheinlich weiblich zu denken ist. Dort trägt sie den Namen *itoga* oder, in vordervokalischer Lesart, *etiügen* und wird als Schutzgottheit der Heimat Erde aufgefaßt. Die Eigenschaften, welche dieser Gottheit beigelegt werden, stimmen mit denen des Berggeistes überein. Es ist auch zu vermuten, daß diese Gottheit mit den weiblichen Schamanen in Verbindung zu bringen ist, welche sich *udugan* (*udagan*, *idugan*) nennen. (Vgl. KOVAL. p. 386; UNO HARVA: Rel. Vorstellungen, p. 450.) Wie die Zeremonien der Erdgottturne zeigen, hat diese Gottheit etwas mit Butter und Seide zu tun (Seidenwicklung, Butterbegießen), ebenso mit Getreide (Gerstenfüllung). Ähnliches trifft für die *etiügen* zu, welche als weibliche Gottheit mit der Eigenschaft „fettgesichtig“ und „seidengesichtig“ bedacht wird. (Vgl. N. N. POPPE: Schaman. Handschriften, Bd. 1, 196/97, Hschr. XI; Angabe nach W. A. UNKRIG.) Weitere Hinweise auf den Zusammenhang der Erdgottheit mit dem Ursprung des Ackerbaues und entsprechender Tujen-Mythe müssen hier erspart bleiben.

Einerlei nun woher die Tujen ihre Erdgottheit haben, sie bildet mit dem Himmel und Berggeist eine alte Dreiheit, welche sich die Welt aufgeteilt hat. Nach der allgemeinen Vorstellung der Tujen herrscht der Himmel über den Luftraum, die Wolken, Winde, Blitz, Sonne, Mond und Sterne. Der Berggeist verwaltet die Erdoberfläche: Tiere, Menschen, Vögel, Wälder, Weiden und Berge. Die Erdgottheit regiert über das Erdinnere: die Metalle, Gesteine, Schätze, die Schlangen und das Gewürm, sowie die Saat, die in der Erde schlummert. Diese Aufteilung schließt jedoch den Himmel nicht von den andern beiden Bereichen aus. Nach allem, was bisher gesagt wurde, bleibt er der Herr der Götter und Menschen. Wenn er hier als Mitverwalter der Weltschichten auftritt, so gibt er nur scheinbar seine Teilbereiche auf. Man könnte eher an eine Abspaltung und Verselbständigung gewisser Tätigkeiten des Himmels denken, wie P. W. SCHMIDT es für ähnliche Fälle bei andern asiatischen Völkern annimmt.

### Das Wissen des Himmels

Nach den vorausgegangenen Erörterungen ergeben sich die weiteren Eigenschaften des Himmels von selbst. Unter diesen Eigenschaften tritt am deutlichsten das Wissen hervor. Über das Wissen gab der Gewährsmann folgende Auskunft (SCHRÖDER: Herbst-Dankopfer, a. a. O. p. 873): „Beim Weihrauchverbrennen sagt ihr: ‘Himmel, du weißt es. Was weiß denn der Himmel?’ — ‘Der Himmel weiß alles, er kennt die Gesinnung meines Herzens, er weiß, daß ich ihn verehren will.’“ — Dieser oft zitierte Spruch lautet wörtlich übersetzt: Himmel wissen; frei: der Himmel weiß; oder: der Himmel ist wissend. Das ist kein Bittgebet, sondern nur einfach eine reine Anerkennung dieser Eigenschaft des Himmels, und sie beinhaltet nach der gegebenen Erklärung ein Allwissen.

Für dieses Volksbewußtsein finden sich noch andere Ausdrücke. So lautet z. B. eine oft gebrauchte Beteuerungsformel für eine Aussage: „Der Himmel ist nicht hoch; der Himmel weiß es (*tiengëre undur guei; tiengëre mudiem*).“ Der Sinn ist: Der Himmel ist zwar hoch; aber doch nicht so hoch, daß er es nicht wüßte. (Vgl. DMF 416, wo dieser Satz ebenfalls als eine „formule de serment“ bezeichnet wird.) Ähnlich klingt eine andere, oft gebrauchte, Redewendung: „*tsimi mō gedzi yidza, tiengëre mudiem*. Habe (ich) dir Böses getan (ist dir Böses geschehen), so weiß es Himmel“; vgl. DMF 416. Damit ist besonders das Wissen über die innere Gesinnung betont.

Nimmt man nun noch allgemein hinzu, daß die ganze Himmelsverehrung in Opfer und Gebet unter der Voraussetzung geschieht, daß der Himmel auch um die menschlichen Nöte weiß, so läßt sich behaupten, daß im Volk das Bewußtsein vom Himmel als dem Wissenden schlechthin sehr lebendig ist.

Der Glaube an das Wissen hängt mit der Allgegenwart des Himmels zusammen. Sie läßt sich zwar nicht ausdrücklich feststellen, aber die Tujen haben doch eine Vorstellung davon, wenn sie sagen: „Der Himmel ist dort, wo man ihn hinstellt (*tiengëre andzi tēdza, andzi-i*).“ Das heißt dem Sprachgebrauch nach: Der Himmel ist überall. (Vgl. DMF 416, wo der gleiche Sinn erklärt wird.) Diese Redensart scheint offensichtlich von dem starken Ein-

druck bestimmt, welchen das allumspannende Firmament auf das unbefangene Volksgemüt macht, besonders in den Steppen und auf den Bergen am Kukunor. Soweit man auch wandert, ob bei Tag oder Nacht, immer dehnt sich der unendliche Himmel über dem Menschen. Er ist wirklich eine allumfassende Glocke, die sich die Tujen an einem Nagel im Universum befestigt denken.

### Die Macht des Himmels

Der Himmel als Spender aller Wohltaten. — Wie es in den einzelnen Kapiteln immer wieder hervortritt, kommen alle Wohltaten vom Himmel. Er spendet Regen und Sonnenschein, verleiht der Saat Gedeihen, schützt Mensch und Tier vor Krankheit. Der Mensch anerkennt das im Opfer, besonders im Primitia- und Herbst-Dankopfer. Das Getreide, die Gerste, führt der Mensch letztlich auf den Himmel zurück. (Vgl. oben unter dem Primitiaopfer, Ackerbaumythe, p. 222.) Auch die Kleidung verdankt der Mensch ihm. So heißt es zu Anfang der Gesersage: „Der Himmel spendete Kleider-Wohltat; vom Himmel fiel ein Stiefel herab (*tiengëre džoğ nānladzia; tiengërdza perlōngë bōdzi rēdzia.*)“ (Vers 6-7.) Daß auch andere Götter für die verschiedenen Nöte angerufen werden, beeinträchtigt nicht die Tatsache, daß der Himmel die Ursache auch dieser Wohltaten ist. Anderes wäre nur der Fall, wenn es Dinge gäbe, die unter Ausschluß des Himmels diesen Geistern zugeschrieben würden, was sich aber aus dem vorhandenen Material nicht beweisen läßt.

Die moralische Macht des Himmels. — Die moralische Macht des Himmels äußert sich dadurch, daß der Mensch sein Gewissen in Beziehung zum Himmel setzt und diesen als sanktionsberechtigt, bindend anerkennt. Für das, was wir Gewissen nennen würden, setzt der Tujen einfach das Wort Herz (*sgil*); *sgil* ist nicht das physische Herz, sondern die innere Gesinnung, Herz in übertragenem Sinn. So heißt es z. B. *sen sgil* (gutes Herz); *tsini sgil diesën ugua* (Du hast keine ehrliche Gesinnung); *tsini sgil ugua* (Du hast kein Gewissen). In diesen Fällen übersetzt der Tujen das Wort *sgil* mit dem chinesischen *leang-hsin* (Gewissen, lautere Gesinnung). (Vgl. auch DMF 348.) Wie nun die zwei Gebetsformeln, die oben erklärt wurden, dartun, weiß der Himmel um die innere Gesinnung, er kennt das Herz des Menschen: „Tat ich Dir Böses, so weiß es der Himmel“, „Der Himmel ist nicht hoch, er weiß es“. Da diese Sätze als Beteuerung oder Schwurformeln gebraucht werden, so ist damit nicht einfach eine Feststellung des himmlischen Wissens gemacht, sondern man setzt stillschweigend auch eine Sanktion durch den Himmel voraus, die auf diesem Wissen gründet. Das wird noch deutlicher dadurch, daß man dem Himmel Strafgewalt zuschreibt. Ein vielgebrauchtes Wort ist: „*tiengëre dardzia* (der Himmel hat [sc. ihn] gestraft; d. h. Unglück gesandt)“; *dari-* heißt wörtlich: bändigen; es wird vorwiegend für das Bezwingen störrischer Pferde gebraucht. Ähnlich heißt es auch, wenn man einen übermütigen Menschen demütigt: „*tolgüe dari-* (den Kopf niederzwingen).“ (Vgl. DMF 45.) Das Volk legt gerne die Unglücksschläge, die einen Menschen treffen, als eine Demütigung und Strafe des Himmels aus.



Als bindende Macht zeigt sich der Himmel vor allem bei der Eheschließung. Nach L. SCHRAM (Mariage p. 71 u. 174) ist der eigentliche Akt der Eheschließung der Kotou, den die Brautleute im Hofe vor dem Himmel und den zahllosen Burchanen vollziehen. Der Himmel steht an erster Stelle. Schon aus der Feierlichkeit, welche die andern Zeremonien überragt, ergibt sich die Bedeutung des Aktes. Genau wie bei den Chinesen ist dieser Ritus vor dem Himmel (bei Chinesen ohne Burchane) rechtskräftig, und die Ehe gilt als geschlossen. Daß dem eine alte Vorstellung zugrunde liegt, zeigt sich in dem überlieferten Liede „Das Vogelpaar“, das bei jeder Hochzeit gesungen wird. Darin wird geschildert, wie Hirte und Hirtin beim Weihrauchopfer sich als ein Paar betrachten. (Vgl. oben, p. 224, wo vom Weihrauchopfer die Rede ist.) Dann aber heißt es mit unmißverständlicher Eindeutigkeit: „Den großen Himmel verehren wir und sind ein Leben lang ein Paar (*šge tieŋgěrni amudadzi, nigě nisěni dzawa dānlieya*)“. Auch die Heirat mit dem Manibaum beim Fehlen eines Gatten gilt vor dem Himmel als rechtskräftig; vgl. SCHRAM a. a. O. p. 127. Die von der Frau geborenen Kinder heißen auf chinesisch *t'ien sheng tzu* (Himmels-Kinder). Vor dieser Ehe wird dem Mädchen die Frauenfrisur zurechtgemacht; das nennt man chinesisch *pao t'ien-t'ou* (die Himmelsfrisur anlegen). — Auch das Gegenteil trifft zu, daß ein Mädchen dem Himmel seine Jungfrauschaft gelobt und zum Zeichen dafür die Haare hängen läßt: *arin fšdzün tieŋgěrdě fšdzě bōlgadzia* (das reine Mädchen läßt dem Himmel die Haare lang hängen). — Im übrigen dürfte bei den Tujen die altmongolische Vorstellung von der Auserwählung der Mongolen durch Gott und dessen Herrschaftsauftrag noch nachwirken.

Himmel und Schöpfung. — Wenn die Tujen auch alle Wohltaten des Lebens dem Himmel zuschreiben, so heißt das noch nicht, daß sie auch die Herkunft der Welt von ihm ableiten. Hierüber machen sie sich keine Gedanken: „Auf die Frage, ob der Himmel auch die Erde und die Menschen erschaffen habe, woher sie kämen, gab der Alte keine klare Antwort: ‘Wer weiß das? Wer fragt danach? Darüber sagt keiner etwas.’“ (SCHRÖDER: Herbst-Dankopfer, a. a. O. p. 873.)

Der Gesersage zufolge war schon gleich von Anfang an eine Welt mit Lebewesen vorhanden. Auf dieser Welt lebte der „aus sich seiende Lama“ (*arān sündě lama* = P'an-ku). Dieser ist nicht etwa Gott; denn über ihm existierte ja schon der Himmel, welcher in einem Stiefel den Urkaiser herunterwarf, der von diesem Lama großgezogen wurde. Es wird dann geschildert, wie die Erde sich bevölkert. Schließlich existieren noch Urwesen (Urtiere), von denen auch nicht gesagt wird, woher sie kommen. Hier gehen buddhistische, lamaistische und alte Volksvorstellungen durcheinander und nebeneinander. Aber nirgends ist von einer Schöpfung die Rede, nur der Urkaiser stammt vom Himmel.

Dasselbe findet sich auch in der Ackerbaumythe. Diese behandelt die Ausstattung der Erde durch einen buddhistisch aufgefaßten Demiurgen. Im Mittelpunkt steht dabei die Schaffung der Nahrungsgrundlage durch die Hervorbringung der Gerste aus der Zaubervase und die Einführung des Ackerbaus.

Auch dieser Demiurg kommt in drei Stufen vom Himmel herab. Aber von einer Welt- und Menschenschöpfung ist keine Rede, nur von einer Herrichtung der Welt zu einem bewohnbaren Lebensraum. Die Mythe beginnt: „In der alten Tage Vorzeit, als der Menschen Geschlecht hervorgebracht war, gab es weder Sonne noch Mond; und der Menschen Geschlecht war in Finsternis. Es gab keine Möglichkeit zu leben.“ Von wo die Menschen kamen, bleibt ungelöst. Es heißt nur *sēm̄tsien kuni darladzia* (die Gesamtheit der Menschen war hervorgebracht). Man darf aber annehmen, daß dafür auch der Himmel in Frage kommt; denn der Kulturheros (der die Erde ausstattet) stammt ebenfalls vom Himmel, so wie in der Gesersage der Urkaiser der Menschen, und später Geser selbst.

Noch weniger ist von einer Schöpfertätigkeit des Himmels gegenüber dem Einzelmenschen festzustellen. Zwar lautet ein geläufiger Tujenspruch: *suniedzēne tiengēre xuradzia*, der Himmel hat die Seele genommen (DMF 361); damit ist aber nur die Herrschaft des Himmels über Leben und Tod zum Ausdruck gebracht. Von einer Schöpfung der Seele ist keine Rede. Eine ähnliche Redensart kennen auch die Chinesen: *t'ien shou-la t'a-ti ling-hun*.

Himmel und Schicksal. — Bei der alten mongolischen Bedeutung des Schicksals oder Glückes, die ihre stärkste Ausprägung im Südde-Kult erfahren hat, liegt die Frage nahe, ob Ähnliches auch bei den Tujen zu finden ist, etwa so, daß es ein über dem Himmel stehendes Schicksal gäbe. — Die Tujen kennen für „Schicksal“ drei Ausdrücke: *dzieyan*, *šdiemdžël*, *kimori*.

*dzieyan* wird vorwiegend im Sinne von günstigen Lebensverhältnissen gebraucht, z. B. wenn man sagt: „Das Mädchen hat ein günstiges Geschick erfahren“, und damit meint: es hat in eine gute, reiche Familie hineingeheiratet. Das Tujenwort entspricht dem mongolischen *jayagan*, hat aber nicht dessen Wesensinhalt. Die Bedeutung scheint vielmehr von dem ursprünglichen *jayagan* auf den Tujenausdruck *šdiemdžël* übergegangen zu sein.

*šdiemdžël* findet sich nun eigenartigerweise nicht so sehr in der Umgangssprache als vielmehr in Liedern. So schließen die Tujen-Gesänge sehr gerne mit dem Vers: *moŋgol kuni lönšda* (oder: *kimori*) *darlagu*, *šdiemdžëlgë rēdziğlaya* (um das Luftpferd der Mongolen zu errichten, laßt [uns] ein Glücksfundament legen [= bauen]). Diese Vorstellung schließt sich an das Bild der Mittelburg an. Das Luftpferd gründet in der Mittelburg. Demnach entspricht das *šdiemdžël* der Grundlage für das Schicksal, welches im Luftpferd versinnbildet ist. Hier vermischen sich offenbar alte Vorstellungen mit jüngeren buddhistischen, wodurch im Anschluß an die *Hayagriva*-Gestalt Schicksal und Pferd zusammengebracht sind. Sprachlich läßt sich das Wort *šdiemdžël* nicht eindeutig fassen. Die zweite Silbe *..džël* ist aber zweifelsohne dem mongolischen *dsol* (*dzol*) gleichzusetzen. Nach KOVAL. (2386) bedeutet es: Glück, Heil. KOVAL. bringt dafür das tibetische Äquivalent *stes*. Wenn man beachtet, daß die Tujen durchweg vor einem *e* in tibetischen Lehnwörtern ein *i* einschieben, dann dürfte die erste Silbe *šdie(m)* dieses tibetische *stes* sein, dessen Schluß-s stumm ist. Das *m* wäre im Angleich an den folgenden Dental dazwischengeschoben. Dem Sinne nach übersetzen die Tujen *šdiemdžël*

mit dem chinesischen *yün-ch'i* oder *t'ien-ming*. Aber auch das *kimori* geben sie in gleicher Weise wieder. Schon damit ist ausgesprochen, daß das Schicksal unter der Macht des Himmels steht, was auch UNO HARVA für die Altaier und Mongolen hervorhebt (Vorstellungen, p. 144/45). Diese altaisch-mongolischen Vorstellungen lassen sich nämlich zwanglos mit dem *kimori* und *šdiemdžël* der Tujen in Verbindung bringen. Nach UNO HARVA handelt es sich nämlich bei dem Glücksgaranten um den Schutzgeist des Menschen, *zajači* genannt, in Form eines Doppelgängers: „Wenn der Mensch in seinem Leben reich ist, ist auch *zajači* gut gekleidet, reitet auf einem Roß und ist fröhlich“ . . . „Wenn der Mensch stirbt, entfernt sich *zajači* in den Himmel, wo er in Gesellschaft der Götter lebt“ (a. a. O. p. 276 f.). Das lamaistische Luftpferd der Tujen trägt ebenfalls auf seinem Rücken den Glücksgaranten, das Wunschkleinod, kraft dessen der Mensch alles erlangt, was ihm wünschenswert erscheint, also das Glück. Es ist fast von der Wirkung eines Amulettes. Wenn nun nach UNO HARVA der Glücks-Schutzherr mehr auf den Einzelmenschen hingeeordnet erscheint, so ist er beim *sülde* der Mongolen auf das ganze Volk ausgerichtet, und zwar durch den Khan; die geschichtliche Entwicklung hat mittlerweile unter den Chinggisiden neun Glücks-*Tengri* daraus gemacht. P. W. SCHMIDT kennzeichnet im Anschluß an BANZAROV das *sülde* folgendermaßen (UdG. X, p. 78): „Der Himmel lenkt die Welt wie der Khan und besitzt sein *sülde* . . . Der *sülde* des Khans ist ein Abglanz des *sülde* des Himmels . . . Die neun *sülde-tengri* sind ihrem Charakter nach immer dazu da, um zu beschützen. Sie werden dargestellt in kriegerischer Haltung, als wenn ihnen ein Kampf mit jemand bevorstünde, in der Art von Reitern . . .“ usw. Auch hier ist es der reitende Glücksgott. Es scheint, daß bei den Tujenliedern noch ferne Erinnerungen an diese Zeiten nachklingen: vom Schicksal der Mongolen, das auf dem Glück gründet; oder vom *sülde* des Khans, das unsichtbar seine Untertanen schützt (UdG. a. a. O.). — Wie die Zusammenhänge auch sein mögen, weder nach UNO HARVA, noch nach BANZAROV-SCHMIDT, noch in der Vorstellung der Tujen selber gibt es ein Glück oder Schicksal, welches sich dem Walten des Himmels entzöge.

Zusammenfassung. — Alles, was bisher vom Himmel gesagt wurde, beweist ihn als eine für sich bestehende, unabhängige Gottheit, scharf von allen andern Göttern geschieden, sie beherrschend und die ganze Welt regierend. Sein Name ist „Himmel“, nicht im physischen, sondern im persönlichen Sinne. Alles Pantheistische, Animistische und jeder Mana-Begriff bleibt ihm fern. Zwar ist er kein Eingott im strengen Sinne, aber ein echter Hochgott, eine überragende einmalige Erscheinung unter allen andern Gottheiten. Wegen dieser Einzigartigkeit läßt sich nun in der richtigen Deutung das Wort A. TAFELS über die Tujen wiederholen: „Viele sagen, sie hätten nur einen einzigen Gott, an den sie glaubten.“



## 2. Der Schamanismus

Konnte sich die Erörterung des Hochgottglaubens auf das Gebiet der Tujen selbst und die entsprechenden Quellen beschränken, so ist das beim Schamanismus nicht möglich, weshalb eine ausführliche Darstellung nicht mehr zu dieser Arbeit gehört. Sie ist einer eigenen Studie vorbehalten. Hier kann nur skizzenhaft der Grundriß dazu gezeichnet werden, der aber nur eine Theorie darstellt, weil an dieser Stelle auf die ausführlichen Beweise verzichtet werden muß. Die Frage lautet: Welcher Art ist der Tujen-Schamanismus, und wo läßt er sich religionsgeschichtlich einordnen? — Bei den Tujen finden sich drei Arten: der *bō*-Schamanismus (Trommelschamanen), der Gurtumschamanismus (Kriegerschamanen), der Idolschamanismus (mit dem Speer-Wahrsager).

### a) Die *bō* oder Trommelschamanen

#### Kennzeichnung

Der Name: Der landläufige Tujenname *bō* entspricht dem schriftmongolischen *büge*. KOVAL. (1242) bringt dazu das chinesische Äquivalent *wu-jen*, die mandschurische *saman*, die tatarische *bugu* und die tibetische *lha-pa*. Der russische Ausdruck bedeutet: Schamane, Zauberer; im Französischen übersetzt er: chaman, enchanteur. Sowohl das mongolische *büge* als auch alle andern angeführten Übersetzungen besagen aber nichts Einheitliches und lassen sich auf die verschiedenen Arten von Schamanen, Exorzisten, ja sogar Zauberer anwenden.

Die Chinesen am Orte und die Tujen übersetzen das *bō* mit *fashih*, oder etwas verächtlich mit *shih-kung*. Die *fa-shih* selbst nennen sich nur mit diesem eigenen Namen. Im Süden Kansus ist Mitteilung zufolge (P. P. EICHINGER, BOCKWINKEL) noch der Name *wu-shih* im Gebrauch. Wichtig ist, daß alle diese Bezeichnungen niemals für den Gurtum zulässig sind. Die *fa-shih* sind eine eigene, klar abzugrenzende Gruppe. (Auf die Namensklärungen einzugehen, verbietet hier der Raum.)

Kleidung und Ausrüstung. — Die *fa-shih* tragen eine alte Frauentracht, ohne Ärmel, meist mit Drachenbildern gemustert. Normalerweise haben sie keine Kopfbedeckung, sondern ihre Haare sind nach einer alten chinesischen Frauenmode aufgesteckt, falls sie nicht eine entsprechende Perücke mit Haarknoten, Haarschale und Haarnadel tragen. Diese sind aber nicht immer vorhanden. Bei besonderen Anlässen legen sie jedoch die bekannte fünfteilige buddhistische Krone an, *p'ai-tzu* genannt.

Ihre unbedingte Ausrüstung besteht in der Reifentrommel, der Hanfpeitsche und einem dreizackigen breiten Dolch. Dazu kommen noch andere Gegenstände, je nach ihren Funktionen.

Götter. — Ihre Hauptgottheit ist die große Mutter (*ta niang-niang*), auch Mutter der neun Himmel genannt (*chiu t'ien nai-nai*). Dazu verehren sie noch den schwarzen Tiger und, je nach den Gegenden, verschiedene Lokalgeister. Diese Götter stammen vorwiegend aus dem taoistischen Pantheon.

**Tätigkeit.** — Ihre Hauptaufgabe ist der Wetterbann, das Saat- und Erntefest sowie Krankenheilen.

**Eigenart.** — Die *bō* oder *fa-shih* unterscheiden sich von den andern Schamanen dadurch, daß sie keine Trance haben. Wenn man die Leute danach fragt, so lautet die stets gleiche Antwort: „*fa-shih pu fa shen* (die Fashih kommen nicht in Ekstase).“ Das stimmt nun nicht ganz. Am Schlusse der Saat- oder Erntefeier versucht nämlich einer von ihnen eine Nachahmung der Trance und verwundet sich mit dem Messer. Das heißt man dann: „*fa ta-shen* (eine große Trance hervorbringen).“ Aber es ist überhaupt keine Trance, höchstens ein andeutungsweises Relikt davon; ich konnte das öfters beobachten. So haben die Leute im Grunde genommen doch recht, wenn sie ihnen keine Ekstase zubilligen. — Die Haupteigenart aber faßt das Volk in dem Spruch zusammen: „*fa-shih ch'uei ku, t'iao shen* (die Fashih schlagen die Trommel und führen Geistertänze auf).“ Trommel und Tanz ist das Hervorstechendste. Sie tanzen immer in Gruppen vor dem Bild der großen Mutter, um diese zu ergötzen, oder auch vor dem Opferschwein. Das sind keine schamanistischen Einzeltänze, um eine Trance zu erwirken, sondern kultische Gruppentänze nach bestimmtem Ritual. Man kann sie also als Trommel- oder Tanzschamanen bezeichnen, obwohl eigentlich Schamanistisches kaum noch vorhanden ist.

### Einordnung

**Verhältnis zum neueren sibirischen Schamanismus.** — Mit dem sibirischen Schamanismus liegen wenig Ähnlichkeiten vor. Man könnte noch die Trommel als die wichtigste Fortführung aus dem sibirischen Schamanismus ansehen. Größer ist die Verwandtschaft mit dem tungusischen und mongolisch-mandschurischen Schamanismus. Die Trommel hat fast genau dieselbe Ausführung und dieselben Anhängsel wie z. B. bei den Mongolen des Küriebanners. (Vgl. HEISSIG: Schamanen. Folklore Studies 3. 1944. p. 72, Abb. 1-7; ebenso SHIROKOGOROV: Psychomental Complex, p. 297 f.) Am wenigsten scheint die Abwesenheit der Trance zum sibirischen Schamanismus zu passen.

**Die Beziehung zu China.** — Zunächst ist die Verbreitung zu beachten. Nach persönlichen Feststellungen und verschiedenen Berichten von Chinesen und Missionaren ist der Typ des Fashih über ganz Kansu, Shansi, bis hinein nach den Küstenprovinzen Hopeh und Shantung verbreitet. Im Amdogebiet findet er sich überall, wo chinesische Siedlungen sind, besonders in der Nähe von Sining und Kueiteh (am Gelben Fluß). Er paßt seiner Art nach auch gut zu einem Ackerbauvolk, eben durch die Betonung der Erntezereemonien und des weiblichen Erscheinungsbildes.

Fast alle Herkunftsberichte, die ich sammeln konnte, bezeugen die Abkunft der Fashih von einer Frau, einer Urschamanin. Diese wurde vom *T'ai-shang lao-chün* (ein Titel Lao-tzu's) durch einen Zauberspruch aus einem weiblichen Skelett zum Leben erweckt und erhielt von ihm ihre schamanistischen Kräfte. In Süd-Hopeh sind die Fashih heute noch vorwiegend Frauen. — Ferner werden die Fashih immer in Beziehung zu Toten- und Ahnengeistern gebracht, was ebenfalls der chinesischen Mentalität entspricht.

Die Entstehungssagen und die Gottheiten weisen auch auf einen engen Zusammenhang mit dem Wuismus, bzw. Taoismus hin. (Vgl. DE GROOT, Religious System, Vol. VI, P. II, 1187 ff.) Die Göttersänfte mit der *niang-niang* ist fast die gleiche wie die dort abgebildete. Die Taoisten, geschworene Gegner der Fashih, behaupten, diese hätten sich als eine falsche Sekte von ihnen abgesplittert. Während die Taoisten eine offizielle und angesehene Religion vertraten, führten die Fashih als Träger der *shen-chiao* (Geister-Religion) bis in die jüngste Zeit ein verachtetes Dasein.

Die Stellung in Ch'inghai. — Offenbar kam dieser chinesische Schamanismus mit den chinesischen Siedlern auch nach Amdo. Er hat dort verschiedene Elemente in sich aufgenommen, seinen ursprünglichen schamanistischen Charakter verwässert und den kultischen Gruppentanz gepflegt. Da von den Bon her der Wetterbann dort sehr in Übung war, hat er auch diesen übernommen, was seiner Art ja nahelag. Wahrscheinlich sind die wetterbeschwörenden Bon in ihnen aufgegangen.

Die Tujen haben ihren mongolischen Schamanismus ebenfalls in diesen Fashih-Schamanismus einfließen lassen und auf diesen den ursprünglichen Namen *bō* übertragen. Ein Tujen-*bō* meinte einmal: „Wir haben mit den mongolischen Schamanen eine Wurzel.“ Vom Lamaismus ist dieser Schamanismus ferngeblieben, ebenso von den Gurtum; zwischen ihm und diesen besteht vielmehr eine gewisse Rivalität.

Die Frage der *bō* oder *fa-shih* verlangt eine weitgehende Darstellung des chinesischen Schamanismus überhaupt, welche bereits begonnen ist.

#### b) Die Gurtum oder Kriegerschamanen

##### Kennzeichnung

Erscheinungsbild. — Bei den Tujen trägt der Gurtum einen roten Mantel, der mit einem Tuchgürtel zusammengehalten wird, einen Schulterkragen, einen Brustspiegel, ein lamaistisches Amulett oder ein Hada (Zeremonientuch) im Brustbeutel, ein Kopftuch, das die Augen verhüllt, einen Schellenkranz um die Stirne und darüber die fünfteilige lamaistische Krone. Seine wichtigste Ausrüstung ist das Schwert, ohne das er überhaupt nicht schamanisiert, so daß man den Tujen-Gurtum eigentlich „Schwertschamane“ nennen müßte. Er gebraucht aber auch andere Waffen, wie den Geisterspeer und das Messer. Bei größeren Zeremonien arbeitet er auch mit Sieb, Worfelwanne und fünf Papiermännchen, die im Chinesischen *wu-tao shen* heißen, was man mit „Fünf-Richtungs-Geister“ übersetzen könnte.

Der ganze Typ des Gurtum ist der eines Kriegers, welcher im Dämonenkampf das Unheil bannt. Neben diesem volkstümlichen Erscheinungsbild, das ziemlich vollkommen ist, finden sich auch noch einfache, entartete Typen, die sogar über einem modernen europäischen Anzug nur noch die allernotwendigste Ausrüstung tragen, etwa das Kopftuch, den Brustspiegel und das Schwert. Bei feierlichen Schwertkämpfen jedoch treten sie wieder in voller Tracht auf.

Die vornehmste Form des Gurtum ist zweifellos der lamaistische Tempelschamane. Er tritt in prächtigem Waffenrock auf, mit Pfeil und Bogen und



Geisterspeer. Auf dem Rücken trägt er kleine Fähnchen, wie der ehemalige chinesische Feldherr, und erweist sich dadurch als Führer einer Armee, deren Teile durch eben diese Fähnchen dargestellt werden. Wenn man diese Gurtum — z. B. in Kumbum oder Kuo-mang-szu — sieht, denkt man unwillkürlich an die traditionellen chinesischen Theaterhelden. Andererseits erinnern sie in ihrer sonstigen Ausrüstung durchaus an die lamaistischen Kriegsgötter, welche als Schutzherren der Lehre gelten. Zwar lassen sie im einzelnen auch Spielarten zu, aber im großen und ganzen bleibt der Typ dieser Tempelschamanen gleich, und sie werden ganz allgemein wie die Volks-Gurtum mit dem gleichen Namen bezeichnet.

Das Schriftchinesische führt außerdem noch den Namen *hu-fa*, was eine Übersetzung von *c'os skyoñ* oder *Dharmapala* ist. Auch J. F. Rock hebt deren Ähnlichkeit mit einem Heerführer hervor: „The Dharmapāla are demon-generals who execute the will of the tutelaries, or demon-kings. They are hideous and fierce-looking and each commands a horde of demons“ (Na-khi Kingdom, I, p. 210, note 26).

Der Schamanencharakter. Das Wort „Gurtum“, im Tujen *sgurdien*, im Chinesischen *ku-erh-tien* oder *ku-wai-tien*, stammt aus der tibetisch-lamaistischen Terminologie. Es kommt vom Worte *sku-rten* und nicht, wie F. LESSING meint, von *skur-bltams*, Körperschlenkerer (F. LESSING: Mongolen, p. 143). Nach CH. DAS (536) bedeutet *rten* etwas, was stützt, trägt oder etwas enthält; *sku-rten* besagt nach ihm soviel wie: der Träger oder das Behältnis einer Person selbst, ein Götter- oder Buddhabild. Auf p. 89 führt er *sku-rten* als eine Abkürzung der drei Aspekte *sku*, *gsuñ*, *t'ugs-rten* an. Nach p. 91 sind *sku-gsuñ-t'ugs* der Leib, die Rede und das Denken, also die drei Bereiche des menschlichen Handelns oder Leidens: Tat, Wort, Gedanke. Über die kosmisch-mythologische Zuordnung dieser Aspekte zu den Weltengenden und den fünf *c'os skyoñ* vgl. weiter unten. Der Ausdruck *sku-rten* besagt also, daß der Gurtum das Behältnis einer Gottheit ist, die in ihm handelt, redet und denkt. Das ist aber nichts anderes als ein ausgesprochener Besessenheits-Schamanismus, auf eine einfache buddhistische Formel gebracht. Der Gurtum stellt eine Gottheit dar.

Ob man den Gurtum im „klassischen“ Sinn als einen Schamanen ansprechen darf, ist eine Frage, die erst mit der endgültigen Klärung des Schamanen-Begriffes überhaupt beantwortet werden kann. Man hat sich bei der Bestimmung des Schamanismus bisher zu stark mit dessen sibirischer Form befaßt und besonders den Seelenflug ins Jenseits als ein „klassisches“ Kennzeichen hervorgehoben, vor allem beim „Vogeltyp“ des Schamanen<sup>9</sup>. Hier ist nicht der Ort, näher auf diese Frage einzugehen, die einer späteren

<sup>9</sup> Die einseitige Bevorzugung des sibirischen Schamanismus findet sich leider auch in dem hervorragenden Werke von MIRCEA ELIADE: *Le Chamanisme*; darin werden zwar Vergleiche mit andern Erdteilen angestellt und auch die „südlichen“ und buddhistischen Einflüsse berücksichtigt; sie werden jedoch nur als zweitrangig und unwesentlich dargetan; vor allem aber ist die so eigenartige Ausprägung des lamaistischen Schamanismus in der Gestalt des Gurtum vollständig übergangen.

Behandlung vorbehalten ist. Es sei aber doch schon vorweggenommen, daß der Gurtum ein echter Schamane ist, von gleichem schamanistischem Rang wie der sibirische. Wer Gelegenheit hatte, einen Gurtum zu beobachten, wird ihn nicht einfach für einen Besessenen halten. Der Gurtum ist ebenfalls an die rituellen Forderungen und Formen gebunden wie etwa sein sibirischer Genosse: Berufung (Vision), Schutzgeist, Prüfung, Tracht und Ausrüstung, Ekstase usw. Zudem deutet vieles darauf hin, daß er früher auch den Seelenflug kannte.

Der religiöse Charakter. — Was bisher von der Natur und Tätigkeit des Gurtum gesagt wurde, zeigt, daß sie auf einer passiven, empfangenden Grundhaltung beruhen, einer Grundhaltung, die dem Kriegerschamanen zu widersprechen scheint. Aber das Abhängigkeitsverhältnis, im Bereiche der „göttlichen“ Besessenheit, gegenüber dem Besitzergeist ist eindeutig. Es fehlt die aktive Zwingbarkeit, die Eigenmächtigkeit, wie sie das Wesenselement der Magie darstellt. Die Grundlage ist religiös, nicht magisch.

Der Gurtum kann von sich aus nichts zu seiner Berufung tun. Sie kommt ungewollt, mitunter wider Willen, über ihn. Er wird eines Tages visionär vom Geiste erfaßt, in Ekstase versetzt und erkennt im Gesichte seinen zukünftigen Besitzer. Dieses Erwähltwerden wird am auffälligsten anerkannt bei der Suche der Klöster nach einem Schamanen. Wenn auch die einzelnen Klöster darauf bedacht sind, einen Gurtum zu besitzen, so kann doch kein Kloster einen seiner Insassen dazu bestimmen oder heranschulen, obwohl das bei dem tantristischen Lamaismus zu erwarten wäre. Sie bleiben jahrelang ohne den erwünschten schamanistischen Wahrsager, bis eines Tages jemand gefunden wird, der von einer Gottheit erwählt wurde, ihr Behältnis zu sein. Die Berufung ist ein freies Geschenk, das nicht vererbt wird. Vom Kloster Kumbum ist bekannt, daß es lange Zeit zur Strafe auf einen Gurtum, in dem sich der Orakelgott gegenwärtigsetzte, verzichten mußte.

Alles, was der Gurtum vollbringt, tut er in der Kraft seines Besitzergeistes, ähnlich wie ein Instrument, und nicht auf Grund bestimmter Handlungen, Gesten oder Formeln. Das Herbeiführen der Ekstase ist kein Herabzwingen des Geistes, sondern eine durch die Berufung übertragene zeremonielle Gewalt, die den Geist nicht seiner Freiheit beraubt. Der Schamane erhält erst von seinem Schutzherrn selbst diese Vollmacht, und zwar unter bestimmten Voraussetzungen, wie Enthaltensamkeit, Anlegen der Tracht, Einladungsgebet. Dieses Gebet ist, wie sein Name besagt, keine Zauberformel, sondern ein Lobpreis und eine Bitte; es wirkt nicht aus sich, ebensowenig wie das Anlegen der Ausrüstung allein schon die Gottheit herabziehen würde.

Auch das Bezwingen der Dämonen im Geisterkampf der Trance, das Wahrsagen, Heilen usw. geschieht durch den Geist im Schamanen; er ist eigentlich der Krieger, der Wahrsager, der Heiler. Seine Gegenwart ist wesentlich. Darum fällt das Volk auch vor dem Gurtum nieder und verehrt ihn wie einen Gott. Schließlich hat auch der Schamane selbst seinem Schutzgeist gegenüber die Pflicht der Verehrung; er muß ihm Weihrauch verbrennen, Opfer darbringen, und er betet zu ihm. — Dieser religiöse Charakter des Gurtum schließt jedoch keineswegs alle Magie aus. Wegen seiner besonderen Stellung liegt es

vielmehr nahe, daß er auch sonstige Zauberpraktiken übt; aber dann nicht in seiner Eigenschaft als Schamane, sondern als ein Mensch, dem man besonders vertraut, da er mit der Geisterwelt in Verbindung steht; vgl. oben p. 215.

### Einordnung

Der heutige chinesische Schamanismus in der Gestalt der Fashih, Wushih oder Shihkung und auch der frühere Wuismus hat keine unmittelbare Verbindung zum Gurtum. Die chinesischen Schamanen sind weiblich orientiert, auf den Ackerbau eingestellt und vererben ihr Amt innerhalb der Sippe; sie haben den Tanz und die Trommel, die Trance ist verkümmert, und die Riten sind taoistisch überwuchert. Das alles trifft nicht auf den Gurtum zu. Er ist der Typ des männlichen Kriegers, kennt keine Trommel, sondern Waffen, und keinen Tanz, sondern Kampf. Er kann sein Amt nicht vererben, sondern erhält es durch Einzelberufung. Auf eine gewisse Gegnerschaft zwischen ihm und den Fashih wurde schon hingewiesen.

Der jetzige sibirische Schamane zeigt ebenfalls ein anderes Erscheinungsbild. Auch er kennt die Trommel und übt meist eine Art Tanz. Das Schamanenkleid hat nicht den einheitlichen Typ wie das des Gurtums, und ist mit allerlei Dingen, Eisen, Federn, Figuren usw. behangen. In der Ekstase ahmt er den Himmelsaufstieg oder die Seelenreise nach, die ich beim Gurtum nicht feststellen konnte, wenn auch LESSING (Mongolen, p. 148) eine solche andeutet. Ferner besteht zwischen dieser Art Schamanen, die im Mongolischen *bö* (*böge*) und im Tujen *bō* heißen, und dem Gurtum ein bewußter Gegensatz, den auch LESSING a. a. O. hervorhebt. Auch W. HEISSIG hat die Verschiedenheit dieser beiden Gruppen bei den Ostmongolen angetroffen; vgl. HEISSIG: Schamanen, p. 40. Dort werden die Gurtum auch „Lajing“ genannt. Genau wie die Tujen unterscheiden auch die Chinesen zwischen dem *bō* (Fashih) und dem Gurtum (*fa-la-tzu* oder *ku-êrh-tien*).

Die Zugehörigkeit des Gurtum zum Lamaismus steht also in seiner jetzigen Gestalt außer Zweifel. Zunächst fällt sein Verbreitungsgebiet mit dem des Lamaismus zusammen. Man findet den Gurtum in Tibet, Amdo und der Mongolei. Ihn als spezifisch mongolisch zu bezeichnen, wie das mitunter in der Redewendung „der mongolische Gurtum“ geschieht, ist irreführend. Er wurde zwar vorwiegend von Reisenden im mongolischen Gebiet beschrieben, aber eingehende Studien über ihn standen bisher noch aus. Für den Gurtum gibt es keinen ursprünglich mongolischen Namen, und der allgemeine Terminus *bō* (*böge*, *bügü*) für Schamane ist nicht auf ihn anwendbar. Alle Namen sind tibetisch.

Welche Stellung aber nimmt der Gurtum im Lamaismus ein? Seine Hauptaufgabe scheint sich in der Darstellung der Schutzgötter zu erschöpfen, die einen besonderen Vorstellungsbereich bilden. Schon bei Erklärung des Namens „Gurtum“ wurde auf die drei Aspekte hingewiesen, die unter dem Worte *sku* zusammengefaßt werden. Die lamaistischen Schutzgottheiten tragen nun auch den Sammelnamen „die fünf Körper“, neben dem andern Namen „die fünf Könige“ (mongolisch: *tabun xağan*) oder „die Schützer der



Lehre“ (tibetisch: *c'os skyon*). R. BLEICHSTEINER hat in seinem Artikel „Srog-bdag, der Herr des Lebens“ (Archiv für Völkerkunde [Wien] 5. 1950. pp. 104-138) die Beziehungen zwischen den drei Aspekten, den Himmelsrichtungen und Weltenhütern, die ja mit den fünf Schutzherren zusammenfallen, aufgezeigt. Hier sind offenbar Elemente verschiedener Herkunft im spekulativen Schmelztiegel des Buddhismus unter der beliebten Parallelisierung von Mikrokosmos und Makrokosmos vereinigt worden. Die Gegenwärtigung dieser Gestalten und die kultische Auswertung geschieht durch den Gurtum oder, wie er als Darsteller der Schutzgottheiten auch heißt, den *srui-ba (ma)*. Beim volkstümlichen Gurtum tritt diese Beziehung ebenfalls zutage durch die Verwendung der in Papier geschnittenen *wu-tao-shen* in verschiedenen Farben, wovon vorhin die Rede war. Es scheint aber, daß diese Beziehung mehr äußerlich ist und dem eigentlichen Tempel-Gurtum zukommt, wogegen der Volksgurtum stärker mit dem Berggeist und Obo verbunden ist.

Der Fremdcharakter des Gurtum im Lamaismus. — Wenn auch die heutige Gestalt des Gurtum, wie eben betont wurde, seinem Erscheinungsbild, seinem Namen und seinem Vorstellungsbereich nach zum Lamaismus gehört, so ist diese Zugehörigkeit doch nicht so eng, wie es scheint.

Zunächst weist die schamanistische Grundlage des Gurtum aus dem Lamaismus hinaus. Wohl hat der tantristische Lamaismus seine besonderen Voraussetzungen für das Verlebendigen und Darstellen von Gottheiten; vgl. dazu GLASENAPP in ZDMG 90. 1936. p. 552 (zitiert nach HOFFMANN: Quellen, p. 206) und H. FINDEISEN: Eine Erscheinung Yamantakas, p. 2 f. Auch die Beseelung der Götteridole liegt in dieser Richtung. Aber diese Voraussetzungen sind für das Schamane-Sein des Gurtum nicht maßgebend. Der religiöse Charakter des Gurtum entzieht sich diesen magisch betonten Riten. Seine Berufung, seine Kraft, sind vom Lamaismus unabhängig. Der Schamane ist Laie. Dasselbe bestätigt W. HEISSIG (a. a. O. p. 40): „Der Layiöing gehört jedoch zu keiner geistlichen Gemeinschaft, sondern ist Laie.“ Erst wenn er Schamane geworden ist, erhält er im Kloster seine Bestätigung und eine lamaistische Belehrung. Die im ersten Teil geschilderten Bräuche um den Gurtum und die Hilflosigkeit der Klöster bei der Suche nach einem Tempelschamanen erhellen diese Tatsache zur Genüge. Das schließt natürlich nicht aus, daß im Einzelfall eine Schamanenberufung auf einen Lama treffen kann. Doch ist das nicht die Regel, wie die große Zahl der Volksgurtum außerhalb der Klöster beweist, wenigstens im Kukunorgebiet.

Ferner scheinen die im Gurtum dargestellten Schutzgötter nicht im Lamaismus beheimatet zu sein; beim Volksgurtum mit seiner Verbindung zum volkstümlichen Berggeist ist das von vorneherein zu erwarten, aber auch nicht minder bei den *c'os-skyon*; denn wo ist beim Lamaismus die Grenze zwischen Originellem und Entlehntem zu ziehen? BLEICHSTEINER schreibt (a. a. O. p. 111): „Die Beziehungen *Pekars* und der fünf Könige überhaupt sind so mannigfaltig und verwickelt, daß eine Entwirrung ungeheuer schwierig erscheint.“ Aber das eine steht wohl fest: zwei von diesen Königen, *Pekar* und *dGra-lha*, stammen aus vorbuddhistischem Bereich.

Schon der Name *Pekar*, des Besitzergeistes jenes berühmten Staatsorakels von *gNas-c'wñ*, findet in seinen vielen Formen keine hinreichende lamaistische Erklärung. Mag auch neuerdings TUCCI die Ansicht GRÜNWEDELS bestätigen, welcher im Anschluß an SCHIEFNER den Namen *dPe-kar* vom Sanskritwort *viharā* (= Kloster) ableitet, so macht diese Erklärung doch zu sehr den Eindruck eines „ad hoc“, weil *Pekar* eben zum Klosterbeschützer aufgerückt ist. BLEICHSTEINER vermehrt denn auch, nicht von dieser Deutung überzeugt, die Namenserkklärungen um eine neue und leitet das Wort *Pekar* aus dem Iranischen ab; vgl. A. GRÜNWEDEL: *Mythologie*, p. 182, Anmerkung 2; R. BLEICHSTEINER, a. a. O. pp. 107 und 111 f.

Noch entschiedener als den Namen *Pekars* verweist BLEICHSTEINER die Gestalt *Pekars* in die Fremde: „Mit Ausnahme der Legende . . . , wonach der große Magier *Padmasambhava* den Dämon *Pehar* oder *Pekar* aus dem indischen Kloster Odantapuri nach dem von ihm gegründeten Kloster bSam-yas als Wächter und Schatzhüter gebracht habe, sind die Quellen über seine Herkunft aus Ostturkestan ziemlich einig.“ Zur Bekräftigung zitiert er noch TUCCI: „Der letztgenannte Forscher hält *Pekar* für einen fremden Stammesgott, der später in Tibet eingeführt und von *Padmasambhava* zum Buddhismus bekehrt wurde.“ BLEICHSTEINER, a. a. O. pp. 110, 111; vgl. auch H. HOFFMANN: *Quellen*, p. 163.

So wie *Pekar* der wichtigste Vertreter der fünf Weltenhüter, bzw. der fünf *c'os-skyoñ*, ist, so ist *dGra-lha* die Hauptgestalt unter den fünf persönlichen Schutzgeistern, der mit *Srog-bdag* auch unter die kosmischen Weltenhüter aufgerückt ist. Auch hier ist die Zuordnung von Mikrokosmos und Makrosmos und die gegenseitige Durchdringung hervorzuheben. *dGra-lha*, der wie *Pekar* als Krieger auftritt, gehört in die vorbuddhistische Bon-Schicht. Daran kann nach den Ausführungen BLEICHSTEINERS, der sich auf HOFFMANN stützt, kein Zweifel bestehen; vgl. BLEICHSTEINER, a. a. O. pp. 108 und 118 f.; HOFFMANN: *Quellen*, p. 171 ff. Hier sei der Hinweis gestattet, daß bei den Ch'ing-hai-Chinesen sich diese persönlichen Schutzgeister in buddhistischer Umwandlung finden, und zwar in den sogenannten „goldenen Lampen“, die jeder Mann unsichtbarerweise auf seinem Körper trägt, davon auch zwei auf den Schultern.

Auf die andern Gestalten der fünf Könige einzugehen, erübrigt sich hier, weil über sie einstweilen keine Klarheit zu gewinnen ist. Das Weltbild, dem sie angehören, hat trotz aller buddhistischen Züge doch eine so breite Basis, daß es von Zentralasien nach Indien und in den Alten Orient hineinreicht; denn auch die Weltbergvorstellung und Weltenrichtungs-Ordnung mit entsprechenden Hüttern stammt letztlich nicht aus dem Buddhismus, mag sie auch — von ihm übernommen und umgedeutet — wie auf einem „Fahrzeug“ über weite Teile des Orients gebracht worden sein.

Der Berggeist, der Hauptschutzgeist der Volksgurtum, ist so offensichtlich vorbuddhistisch, daß er hier nicht weiter erörtert zu werden braucht. Es ist darauf bei Beschreibung der Wetterburgen in Ch'ing-hai zurückzukommen. Über die Berggeister hat HOFFMANN (*Quellen*, pp. 159 und 166) unter Hinweis auf die entsprechende Literatur berichtet. Er reiht sie als vorbuddhistische

Götter unter den Typ der *rGyal-po*, zu dem auch die *c'os-skyon* gehören, ein. Die Abbildung des Berggottes *Kangchendzönga* läßt eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Gurtum erkennen (pp. 166/7).

Die Stellung des Gurtum innerhalb des Lamaismus ergibt also, daß er dort nicht ursprünglich ist. Sowohl das Schamane-Sein als solches wie die von ihm dargestellten Besitzergeister stammen von früheren nichtbuddhistischen Schichten. Lamaistisch sind nur die Anpassung und Dienstbarmachung für die buddhistische Gemeinde als deren Schutzherrn (Kloster), die spekulative Einordnung unter die „Aspekte“, die rituelle Verbrämung bei Prüfung und Funktion des Gurtums und gewisse Gebete, schließlich das Angleichen an die Tracht der buddhistischen Gottheiten; also alles mehr oder weniger unwesentliche Elemente. Aber einheitlich geht durch die verschiedenen Darstellungen der Typ des schützenden Kriegers. Somit wird die Frage nach der Herkunft des Gurtum zur Frage nach der Herkunft des Kriegerschamanen.

### Die Herkunft des Kriegerschamanen

Diese Frage kann hier im Rahmen einer Darstellung über die Tujenreligion auch nicht annähernd erschöpfend behandelt werden, hängt sie doch eng mit dem Ursprung des Schamanismus überhaupt zusammen. Die folgenden Punkte sind daher nur als skizzenhafte Hinweise für eine spätere Untersuchung aufzufassen.

**Kriegerschamane und Bonreligion.** H. HOFFMANN schreibt in seinem Buche (Quellen, p. 194) vom *gNas c'wi*-Orakel: „Er ist also ein lebendiges Relikt des Bontums im Lamaismus und zwar jener Seite des Bontums, die dem Schamanismus der sibirischen Völker äußerst nahesteht ...“. Auf p. 205 kommt er auf die gleiche Feststellung zurück, nachdem er im gleichen Kapitel die schamanistischen Elemente im Bontum herausgestellt hat. Aber der dort gezeichnete Typ des Bon-Schamanen entspricht nicht dem Typ des Gurtum oder Kriegerschamanen. Die Kleidung ist verschieden, und der Bon-Schamane arbeitet mit der einseitig bespannten Reifentrommel (vgl. a. a. O. p. 201). Auch eine Art Kesselpauke wird dabei verwandt. Auf seiner Trommel reitet der Bon-pa in Ekstase himmelwärts. Diesen Schamanentyp schließt HOFFMANN ganz richtig an die heutige sibirische Form des Schamanismus an (p. 202 f.). Zwei wichtige Elemente, die Reifentrommel und der Seelenflug, treten beim Kriegerschamanen nicht hervor. Zwar werden im Tempel, wie ich es in Kumbum und Kuomang-szu beobachten konnte, bei Überführung des Gurtum in die Trance ebenfalls große, doppelseitige Trommeln geschlagen, aber nur von den assistierenden Lamas; und zwar die Trommeln, die auch sonst beim Gottesdienst gebraucht werden. Nicht aber wird die Reifentrommel benutzt, von der HOFFMANN (a. a. O. p. 203) eine Abbildung bringt. Vollends fehlt beim Gurtum die notwendige Beziehung zwischen Trommel und Himmelsaufstieg. Die hier geschilderte Art des Bon-Schamanismus scheint vielmehr ihr Relikt bei den Fashih im chinesischen Kukunorgebiet zu haben, deren enge Beziehung zum Bontum schon oben vermutet wurde, zumal diese Fashih (oder *bō*) besonders gerade in der Gegend von



Kuei-tê am gleichen Fluß, wo heute noch das Bontum ziemlich stark ist, sehr häufig vertreten sind. — Es soll in keiner Weise bestritten werden, daß der Typ des *gNas-c'un*-Orakels ein Relikt aus dem Bontum sei. Aber so wie das Bontum überhaupt kein homogenes Gebilde ist, so wird auch der in ihm enthaltene Schamanismus nicht von einem einheitlichen Typ gewesen sein. Und gerade, wenn das *gNas-c'un*-Orakel ein Relikt aus dem Bontum ist, so beweist das, daß auch hier, wie sonst, wenigstens zwei Schamanentypen vorhanden waren: die sibirischen Trommelschamanen und die Kriegerschamanen<sup>10</sup>. Ein Element, das HOFFMANN deutlich kennzeichnet, muß jedoch beim Kriegerschamanen berücksichtigt werden, nämlich die Zusammenhänge zwischen Vogel und Schamane (p. 199 f.).

Kriegerschamane und Schutzgeister-Helden. — Beim Schamanismus spielen die Schutz- oder Hilfsgeister eine ausschlaggebende Rolle. Diese Geister sind beim Besessenheitsschamanen, also auch beim Kriegerschamanen, zugleich die Besitzergeister. Über die Kriegergestalten der Schutzgeister der Tempelschamanen wurde bereits das Wichtigste gesagt, als von den fünf Königen, besonders von *Pekar* und *dGra-lha*, die Rede war.

Zum *dGra-lha* der Tibeter findet sich das Gegenstück beim Glücksschutzherrn der Mongolen, wie er bereits oben im Abschnitt über den Himmelskult (p. 234) geschildert wurde, und zwar in der Gestalt des *dsayači* und dessen Weiterführung im Südde. Den kriegerischen Charakter der Südde-Tengri hat der Mongole DORDSCHI BANZAROV in seinem „Černaja vjera ili šamanstvo u Mongolov“ (1846) ausführlich beschrieben. Nur ein charakteristisches Zitat sei hier in der Verarbeitung von P. W. SCHMIDT gebracht (UdG, X, p. 79): „Die neun *sülde-tengri* sind ihrem Charakter nach immer dazu da, um uns zu beschützen. Sie werden dargestellt in kriegerischer Haltung, als wenn ihnen ein Kampf mit jemandem bevorstünde, in der Art von Reitern, in Panzer gekleidet, auf ihren Köpfen Helme tragend, mit Schwertern und Speeren bewaffnet, in der einen Hand eine Knute, in der andern eine Fahne haltend. Sie werden von Falken begleitet, ebenso von einem Löwen, einem Panther, Bären und Hunden.“ P. W. SCHMIDT macht zu dieser seiner Ausführung die Bemerkung: „Diese Darstellung hat BANZAROW, wie er angibt, entnommen dem IV. Bande der Werke von MERGEN DIVANČI; er verfaßte das Buch über die diesen Genien dargebrachten Opfer.“ (UdG. a. a. O.). Über das Verhältnis des *dGra-lha* zum Südde oder zu den mongolischen Glückstengri und deren kriegerischen Charakter sowie ihre Darstellung im Feldzeichen und auf Fahnen (Jusun-Südde) hat LÜDTKE im Anschluß an POTANIN, WADDEL, GRÜNWEDEL und andere russische sowie mongolische Quellen berichtet;

<sup>10</sup> Viel eher läßt sich der Gurtum-Typ des *gNas-c'un*-Orakels an *Gšen-rab* selber anschließen oder an den *Dto-mba Shi-lo* der Na-khi, den Begründer des Bon-Schamanismus. Das Zeichen für *Dto-mba Shi-lo* ist *Ssu*, also der Ahnherr, Schutzgott und letzten Endes der Lebensgott der Na-khi-Familie; vgl. J. F. ROCK: *Dto-mba Shi-lo*, p. 45, note 2. Damit ist die Verbindung zu den Grundgestalten der andern Besitzergeister des Gurtum hergestellt, die sich ja letztlich ebenfalls als Lebensgott erweisen. — Übrigens gleichen die *Dto-mbas* mit ihren Schwertern und Dämonenkämpfen („sham battles“) dem Gurtum; vgl. J. F. ROCK: a. a. O. p. 77, Pl. 12.

s. LÜDTKE: Die Verehrung Tschingis-Chans . . . , a. a. O. pp. 110-115. Es handelt sich hier um einen überirdischen Doppelgänger des Menschen, der als kriegerischer Schutzherr gedacht wird, und der Wohl und Wehe seines Schützlings teilt und beeinflußt; vgl. dazu auch BLEICHSTEINER (bzw. HOFFMANN), Srogbdag, p. 118 f. Es ist hier nicht möglich, die Vorbilder und eventuellen Urtypen dieser kriegerischen Doppelgänger und „Alter Ego's“ alle anzuführen. Sie sind räumlich und zeitlich sehr verbreitet, wie der Schutzgeisterglaube überhaupt, und reichen über die archaischen Hochkulturen in noch frühere Zeiten (Megalithikum) zurück; vgl. DOMINIK WÖLFEL: Die Religionen des vorindogermanischen Europa. Eine Sonderentwicklung stellen die Süldebanner der mongolischen Khane dar, wodurch auch bezeugt wird, daß es sich bei diesen Schutzgeistern um wirkliche Lokalisationen und Besitzergreifung handelt.

Daß diese Schutzgeister mit Ahnen in Verbindung stehen, zum Teil damit identisch sind, ist ebenfalls zur Genüge belegbar, wie das im Schamanentum immer wieder betont wird. Hier sei noch auf einen besonderen Zug hingewiesen: die schamanistische Verwendung von Rüstungen und Waffen. Mein Gewährsmann erzählte mir, daß die Tujen früher die Waffen und Rüstungen berühmter Volkshelden in die Tempel gebracht hätten, wo sie aufbewahrt wurden. Wenn dann ein berufener Schamane diese Rüstungen angelegt hätte, seien die Kräfte und der Geist des Helden auf ihn herabgekommen. Hier liegt offenbar die Verschiebung einer alten Volkssitte in den Lamaismus vor; denn vordem war der Hüter und Sachwalter des *ayil* (Stammes) der Berggeist im Obo; er bewahrte die Waffen, und in früheren Zeiten wurden auch Rüstungen im Obo vergraben; vgl. oben p. 228 f. und das Kapitel über das Obo. *Anthropos* 47. 1952. pp. 63 ff. So wie sich die Volksfeste vom Obo später zum lamaistischen Tempel verlagerten, so geschah es auch mit den Waffen und Rüstungen und dem damit verbundenen Anliegen durch den Schamanen. Von hier aus erklärt sich auch die heute noch besonders enge Verbindung des Volksgurtum mit dem Berggeist und Obo und sein kriegerischer Charakter. Daß das Obo eine besondere Beziehung zum Stammherrn und dessen Nachkommenschaft hat, ist bekannt. Ebenso wird von Geser, der ja nach der Tujenversion auch Ahnherr der Tujen ist, erzählt, wie er die überirdische Rüstung anlegte, die für die besondere Aufgabe des Kampfes gegen die Übel der Menschheit im Himmel bereitgehalten wird.

Ähnliches berichtet HEISSIG von den Ostmongolen: „In den Klöstern werden, der Überlieferung zufolge, Waffen, Helm und Kriegsharnische von berühmten, vielleicht sagenhaften mongolischen Helden aufbewahrt . . . Diese Helden und ihre Rüstungen führen den Namen Coyjing (lit. *coyijung*). Jeden Monat ein- oder zweimal sollen sich im Küriye-Banner nach vorhergehendem Beten und Fasten einige Lama-Mönche mit den Rüstungen der Coyijing bekleiden und die dazugehörigen Waffen ergreifen. Über ihre Träger und Rüstungen kommen alsbald die Geister und Kräfte der Helden. Die Lama geraten in Ekstase . . .“; vgl. HEISSIG: Schamanen a. a. O. p. 41. Unter Coyjing sind natürlich die tibetischen *c'os-skyon* zu verstehen. Aber auch hier wirkt die alte Vorstellung weiter, die Kräfte der alten Helden durch Aufbewahren der Rüstungen und Waffen der Nachwelt zu erhalten.

Man könnte diese Sitte eine schamanistische Konservierung des Altertums nennen. Jedenfalls fällt jedem Besucher lamaistischer Tempel und Heiligtümer der reiche Vorrat an Waffen, Bannern usw. auf. Vielleicht geht auch die Tujensitte, die Kleider der Verstorbenen dem Kloster zu schenken, auf diese Vorstellung zurück, wenn sie auch heute nur noch als ein *bosē*, eine Gebetsgebühr, aufgefaßt werden. Wo in einem Kloster ein Schamane fehlt, der die Rüstung anlegen kann, wird eine künstliche Figur damit bekleidet. Ein solches mit alten Waffen ausgerüstetes Standbild sah ich einmal in der Pforte des Wahrsagertempels zu dGon-luñ in sitzender Haltung ausgestellt, so wie auch der Gurtum zu Anfang seiner Trance dem Bilde seines Schutzgeistes im Tempel gegenüber sitzt. Das Volk zog an diesem Bild vorbei und gab ihm die entsprechende Verehrung; es nannte diese Figur ebenfalls *sgurdien*.

Der Kriegerschamane ist weit verbreitet und war es schon in vorlamaistischer Zeit. Für seine Anwesenheit in Altchina bietet B. LAUFER deutliche Belege in seinem Buche: *Chinese Clay Figures*. Er bringt mehrere Abbildungen ausgegrabener Statuetten und datiert diese bis in die Chou-Zeit, in eine „archaic period“ zurück; vgl. die Legende zu Plate XVII. LAUFER kennzeichnet diese Figuren ausgesprochen als Schamanen „in the act of throwing a spear during a struggle with demons“. p. 277 geht er nochmals näher auf die Deutung dieser Figuren ein: „In the grim faces . . . the demoniacal power of these armored knights . . . is well represented. The helmet-mask is formed by a bird's head with a strong flavor of the Indian Garuda . . . A shawl is elegantly draped around the shoulders, and tied in a knot over the chest, the two iron breastplates being visible beneath it.“ — Es handelt sich also um denselben Typ des Kriegers wie beim Gurtum: mit Helm, Waffen, Schulterbehang, Dämonenkampf usw. — Es lassen sich sicher noch andere Belege für Altchina anführen, etwa im Anschluß an die neueren Veröffentlichungen von C. HENTZE. — Ebenso dürften solche Typen für Indien, Indonesien und den alten Vorderen Orient nachweisbar sein im Zusammenhang mit den alten iranischen Kriegsgöttern und den entsprechenden Gestalten im Hinduismus, Indra, Shiva usw.; vgl. dazu R. BLEICHSTEINER (gestützt auf GRÜNWEDEL) a. a. O. pp. 111-124.

Kriegerschamane und Vogel. — Die Zusammenhänge zwischen Vogel und Schamanismus sind in der Literatur oft genug hervorgehoben worden. Der Vogeltyp des Schamanen ist einer von den Grundtypen. Meist ist der Urahn des Schamanen, oder der erste Schamane, ein Vogel oder durch einen Vogel inkarniert. Aber auch die Helden der Volkssagen werden oft in Verbindung mit einem Vogelahnem gebracht. So soll z. B. der Geser der Tujen als Kuckuck auf die Erde gesandt worden sein. Gilt diese Beziehung schon allgemein, so läßt sich besonders der Kriegerschamane mit der Vogelgestalt in Verbindung bringen. Man hat zu beweisen versucht, daß seine Rüstung auf den Federpanzer, also auf das Schamanenkleid vom Vogeltyp zurückgeht. Auf die Quellen kann hier nicht weiter eingegangen werden. Der von B. LAUFER erwähnte Federhelm des altchinesischen Schamanen und der federnverzierte Helm des *gNas-c'um*-Gurtums, sowie der Bericht von GEORGI in seinem „Alphabetum Tibetanum“ weisen in diese Richtung.



Diese Verbindung zwischen Krieger und Vogel wird erst sinnvoll, wenn man diesen als eine Solarisierung des Ahnen-Helden auffaßt. Sowohl die Mythologien der ältesten chinesischen Ausgrabungen (vgl. die Arbeiten von C. HENTZE) als auch die indisch-altorientalischen Vorstellungen bringen den Vogel (den indischen Garuda) als ein Lichtsymbol in Gegensatz zur Dunkelheit, die gerne als Schlange aufgefaßt wird (Garuda - Schlange). Die geflügelte Sonne ist im chinesischen Altertum, in den archaischen Kulturen Vorderasiens und in der Religion der mittelamerikanischen Hochkulturen eine bekannte Erscheinung, ebenso die Gleichsetzung von Sonnenvogel und König oder Held in Ägypten. Dieses Motiv des kämpfenden Lichtes gegen die Finsternis, des Lichtvogels gegen die Dunkelheits-Schlange findet sich auch in Amerika so weit verbreitet, daß neuerdings PAUL RADIN es als eine grundlegende Lebensauffassung der Völker aufstellt; vgl. RADIN: *The Basic Myth of the American Indians*; in: *Eranos* 1949.

Der Kriegerschamane ist letzten Endes nichts anderes als der mythische Urvogel, der zu den menschlichen Ahnen in besonderem Verhältnis steht und die Mächte der Finsternis, das Unheil in der Welt bekämpft. Er ist somit hineinbezogen in die uralte Menschheitsmythologie und das uralte Erlebnis vom Kampfe zwischen Licht und Finsternis, wie es etwa von OW für die Lebensauffassung des Avesta formuliert hat: „Die eranische Religion griff tief in das Privatleben ein. Hauptaufgabe nach dem Avesta war es: zu kämpfen gegen die Mächte der Finsternis. Diese Idee soll schon die Kleidung des Eraniers versinnbildlichen, welche als Rüstung betrachtet wird“ (OW: *Hom*, pp. 142 f.).

Die Vogelsymbolik des Schamanismus ist vieldeutig. Im sibirischen Schamanismus tritt mehr die Eigenschaft des Fluges hervor, im Gurtum-schamanismus mehr die Eigenschaft des Lichtes. Gemeinsam ist schließlich beiden, daß der Schamane Anwalt des Lebens ist. Licht ist Leben und steht im Gegensatz zu Finsternis und Tod. Darum ist der Schamane als Vertreter des Lichtes und des Lebens notwendig auch Kämpfer und Krieger.

#### c) Zusammenfassung

Somit schließt sich der Kreis um den lamaistischen Gurtum. Der lamaistische Gurtum entstand aus zwei Komponenten, einer vorlamaistischen und einer lamaistischen. Die vorlamaistische Komponente ist der Kriegerschamane. Dieser hat wiederum zwei Komponenten; eine besondere: die Entwicklung des Erscheinungsbildes aus dem kämpfenden Lichtvogel, und eine allgemeine: den Schamanen als Vertreter des Lebensgottes (gekennzeichnet durch Lebensbaum usw.).

Der Buddhismus fand im Volke am Kriegerschamanen einen Typ, der sich besonders leicht „bekehren“ ließ. Er verband mit diesem Volksschamanen die Schutzgestalten seiner Religion. Zu dieser Art von Besessenheitsschamanismus war er durch die tantristisch-magischen Vergegenwärtigungen besonders vorbereitet, so daß er ihn leicht absorbieren konnte. Was dann noch an andern Schamanentypen übrigblieb, wurde durch den neuen „orthodoxen“ Schamanismus mit der Ausbreitung des Lamaismus als *xara nom*, schwarzer Glaube, gebrandmarkt und bekämpft. Diesen in der Literatur viel behandelten

Gegensatz findet man bei LESSING in einer Unterhaltung mit seinem Lehrer betreffend gekennzeichnet : „... ‘Ist denn ein Gurtum kein Schamane ?’ fragte ich ihn. ‘Bewahre, etwas viel Höheres. Was er beschwört, das sind die rechten Geister, nicht die unreinen des Bö (mong. geschr. *böge*, Schamane)’ ...“ (LESSING : Mongolen, p. 143).

#### d) Der Idol-Schamanismus

Die Berechtigung, vom Idol-Schamanismus als einer Besonderheit zu sprechen, ergibt sich in der Folge von selbst. Man könnte ihn auch einfach „Sach-Schamanismus“ nennen, weil eine Sache den Menschen als Schamanen vertritt. Unter den schamanistischen Idolen nimmt der Geisterspeer der Tujen eine bevorzugte Stellung ein.

#### Der Geisterspeer

Das Verhältnis von Wahrsager und Speer. — Es sei hier zuerst an die Verschiedenheit des Schamanisierens bei einem Gurtum und bei einem Speerwahrsager erinnert (vgl. im 1. Teil die entsprechenden Kapitel, Anthropos 47. 1952. pp. 18-33). Während der Gurtum vollständig besessen ist und sich in diesem Zustande von der Außenwelt seelisch abschließt, bleibt der Speerwahrsager seiner selbst mächtig und wach. Er fällt nicht in Ekstase ; nur der Speer wird vom Geiste besessen und wirkt auf den Wahrsager ein. Der Wahrsager muß zwar die besondere Fähigkeit besitzen, den Speer zu „aktivieren“ und seine Bewegungen zu deuten, um innezuwerden, was der Geist im Speere will ; aber er wird selber nicht innerlich davon erfüllt.

Dagegen ist die Beziehung zwischen Speer und Geist viel enger. Er ist Sitz des Geistes und wird als solcher behandelt. Ähnlich wie ein Schamane erhält er eine Weihe, wird mit einer „Amtstracht“ bekleidet : mit Bändern, Glöckchen und Spiegeln. Das Volk verehrt ihn wie einen gegenwärtigen Gott. Um aber tätig durch Wahrsagen, Heilen, Unheilbannen mit der Menschenwelt in Verbindung zu treten oder um nach außen hin lebendig zu wirken, bedarf dieses Speeridol eines Mittelsmannes, der es in die Hand nimmt und auf den es „anspricht“. Das ist der „Idol-Halter“, der *sdiendzën*, *rten* ‘*dsin*. Man nennt ihn nicht einen Schamanen ; denn nicht er, der Wahrsager, sondern der besessene Speer ist eigentlich der Schamane. Der Wahrsager ist gleichsam nur eine lebendige Verlängerung des Idols, sein Lautsprecher.

Wo ist der Speer einzuordnen ? So wie der Speer jetzt gebraucht wird, ist er als eine besondere Art von Idol aufzufassen, wie schon sein Name als Geistersitz nahelegt. Die tibetische Zusammensetzung *rten-mdun* ist bei CH. DAS nicht zu finden. Aber analog dem Namen *sku-rten* (Gurtum) und dem Charakter des Speeres entsprechend, kann das *rten* hier nichts anderes bedeuten als Behältnis oder sichtbare Darstellung der Gottheit : eine Waffe als Sitz der Gottheit. Das legt die Frage nahe : war der Geisterspeer von vorneherein selbständig, oder ist er nur Werkzeug eines Schamanen ?

Der Geisterspeer als selbständiges Idol, also nicht als Ausrüstung des Schamanen, ist im ganzen Tujen- und Bauerngebiet des östlichen Amdo ver-

breitet. Man findet ihn häufig in Tempeln und in Familienkapellen ; sogar bei den Chinesen. Wieweit die dortigen Tanguten-Nomaden ihn besitzen, entzieht sich meiner Kenntnis. Der Speer muß aber schon früh eine selbständige Bedeutung im Lamaismus besessen haben ; denn in Lamaklöstern trifft man ihn oft an, und zwar meist im Verein mit anderen Standarten (Bannern). Die Geographie des MINCHU-HUTUKTU weiß zu berichten : „In Nanggardse gibt es eine furchtbare Kapelle des Gur, und in ihr befindet sich eine Lanze (*mdun*), die von den Verehrern als eine heilige ausgegeben und 'Beseitiger der dreizehn Feinde der Religion' genannt wird“ ; nach W. UNKRIG, Ms., p. 14. Von einem ähnlichen Banner schreibt R. BLEICHSTEINER : „Eine andere Erzählung berichtet über den siegreichen Feldzug eines Barbarenfürsten über China, Hor und Grug-gug, wobei er eine magische Fahne benützte, in die rNam-sras, der Weltenhüter des Nordens mit acht Begleitern gebannt war“ (Srog-bdag, p. 111).

Der Geisterspeer läßt sich leicht mit andern ähnlichen Idolen in Verbindung bringen, wie Stabongonen, Wagenachsen, Wetterkeilen und Nudelrollern bei den Tujen, die alle bebändert und mit Glöckchen und Metallscheibchen behangen sind. Auch sie werden von einem Wahrsager genau so gebraucht wie der Geisterspeer. Damit erweist er sich nur als eines unter den vielen schamanistischen Idolen. Daß solche Stab-Idole nicht nur im Kukunorgebiet sehr verbreitet sind, sondern auch an anderen Stellen Tibets, geht aus einer Bemerkung JÄSCHKES hervor : „... the local *lha* are not always represented by figures resembling human beings, but even by sticks, stones and similar fetishes“ ; p. 599. Und p. 7 spricht er von dem auch durch BLEICHSTEINER zitierten *Pekar*-Idol und bemerkt : „... consisting like most of the popular idols in those countries of a wooden stick or log decked with rags ...“ ; vgl. auch BLEICHSTEINER a. a. O. p. 112. JÄSCHKE fügt hinzu, daß dieses Idol schon vorbuddhistisch sei. Solche Idole lassen sich für ganz Nordasien nachweisen bis weit nach Osten zu den Inao's der Ainu ; vgl. beispielsweise JOS. HAEKEL : Idolkult und Dualsystem bei den Ugriern. Der schamanistische Gebrauch scheint aber nirgends so bezeugt zu sein wie beim Geisterspeer der Tujen.

Eine zweite Verbindung läßt sich vom Geisterspeer zur Standarte, Fahne oder dem Banner herstellen. Der Speer als Standarte ist eine altbekannte Sache, ebenso wie seine Heiligkeit und die Verehrung im Fahnen- oder Standartenkult. Dieser Kult wurde vor allem von den Mongolen in Form der Süldeverehrung gepflegt. Es ist nun gut möglich, daß gerade dieser Süldekult bei der Mongolenbekehrung zum Lamaismus „mitbekehrt“ wurde ; zumal die Buddhisten in ihrem Siegesbanner, dem *rgyal-mtsan*, ähnliche Vorstellungen besaßen. An dieser Wandlung hätten natürlich auch die mongolischen Tujen teilgenommen. Wahrscheinlich galt die Speerstandarte zugleich auch als Ahnenspeer oder Clanidol ; diese Tatsache steht für das neunzipflige Sülde des Chinggis Khan außer Zweifel. Sein Geist und seine Kraft hatten ihren Sitz in diesem Sülde ; weitere Einzelheiten und Zusammenhänge können hier leider nicht gebracht werden ; man vergleiche dazu z. B. die Ausführungen von W. LÜDTKE : Die Verehrung Tschingis-Chans . . . , in : Archiv für Religionswissenschaft 25. 1927. pp. 110-115. Auffallend ist jedenfalls, wie



jeder *ayil* (Clansiedlung) der Tujen bestrebt ist, einen Geisterspeer zu besitzen! Gleiche Ideen lassen sich auch sonst nachweisen. So kennen z. B. die Bhi. in Indien den Clanspeer bei religiösen Funktionen; s. W. KOPPERS: Die Bhil . . . , p. 182 ff. Noch deutlicher tritt die Ähnlichkeit mit dem Geisterspeer und die Verbindung mit dem Clan bei der Clanstandarte der Chewsuren hervor. Die Form dieser Standarte läßt sich mit ihren Bändern, dem Glöckchen, dem Kugelknäuf usw. kaum vom Geisterspeer der Tujen unterscheiden. Auch ihr Clanpriester ist praktisch ein schamanistischer Wahrsager, der mit der Speerstandarte arbeitet. Bei der großen Bedeutung, welche die Standarten unter den Türken und Mongolen hatten (Tuq-Banner) und bei der bewegten Geschichte dieser Völker sind Beeinflussungen und Relikte im Kaukasus von vornherein anzunehmen; vgl. RADDE: Die Chewsuren, pp. 100 ff.; und NIORADZE: Begräbnis, pp. 10 ff. — Sakralspeere sind in Afrika reichlich bekannt, ebenso die Götterstandarten im Alten Orient. Hierher dürften auch die bisher nicht recht erklärbaren skythischen Stangenaufsätze zu rechnen sein, mit ihren Haken und Aussparungen, vielleicht für Glöckchen und sonstige Anhängsel. Es ist durchaus möglich, daß alle diese Standarten nicht nur einfach Repräsentationen und Lokalisationen von Gottheiten darstellten, sondern auch schamanistisch gebraucht wurden nach Art des Geisterspeeres oder der Clanstandarte der Chewsuren.

Weitere Zusammenhänge scheinen ferner zwischen dem Geisterspeer und dem Weltenbaum oder der Weltenachse zu bestehen. Man denke z. B. an die kosmische Bedeutung des Juwelenspeeres in der japanischen Schöpfungsmythologie, wo er eine gleiche Funktion besitzt wie der kosmische Quirelpfahl im milchigen Urmeer der südasiatischen Weltenmythen; s. F. NUMAZAWA: Weltanfänge, p. 345. Vom Weltenpfahl bei den Tujen ist schon früher die Rede gewesen; s. oben pp. 209 ff. Die damit verbundenen Anschauungen sind bei ihnen altes, mongolisches Erbe. Der den Weltenpfahl vertretende „goldene Nagel“, an dem das Himmelsgewölbe hängt, wird bei den Olöt-Mongolen als ein Feldzeichen gedeutet, das auf dem Weltenberge *Sumeru* steht, und um das sich alle andern Sterne drehen. Dieselbe Auffassung findet sich bei den Ordos-Mongolen, wo der goldene Nagel oder Polarstern 'das goldene Feldzeichen des Berges *Sumeru*' genannt wird. Bei den Chalcha-Mongolen wird dieser Polarstern-Pfahl, wie bei den Japanern der Juwelenspeer, zum Quirl, mit dem man Kumys schlägt; s. LÜDTKE a. a. O. pp. 115, 118. LÜDTKE möchte die Umwandlung des Weltenpfahles in ein Feldzeichen in eine spätere Zeit verlegen, als die Mongolen schon eine straff ausgebaute Militärorganisation besaßen. Der japanische Juwelenspeer zeigt aber, daß die Grundlage zu dieser Vorstellung weit über das mongolische Zeitalter hinausreicht<sup>11</sup>. Vielleicht ist dementsprechend LÜDTKES Ansicht zu korrigieren: „Auch aus China möchte

<sup>11</sup> Hier sei kurz auf die Bedeutung der Lanze bei den Ngadju Dajak in Borneo hingewiesen. Die Verbindung von Lanze, Flagge, Lebensbaum und „totaler Gottheit“ ist dort noch viel offenkundiger und bewußter als in Zentralasien und Tibet. Auch die schamanistischen Priester schließen sich als Vertreter der „totalen Gottheit“ viel auffällender an diese Vorstellung an als z. B. der Gurtum als Vertreter des Lebensgottes; vgl. H. SCHÄRER: Die Gottesidee, pp. 29 ff., 87, 148 ff.

ich diesen ganzen Vorstellungskreis nicht ableiten; es gibt freilich auch dort ein 'Standarte' genanntes bestimmendes Sternbild; aber nicht am Pol, sondern an der Ekliptik" (a. a. O. p. 117). Jedenfalls ist der astrale Speer oder die Standarte nicht nur Eigentum der Mongolen<sup>12</sup>. Es sei hier auch auf die Ähnlichkeit mit dem früher behandelten, kosmisch aufgefaßten Glückspfeil hingewiesen; s. oben p. 210. — Nach diesen Hinweisen, die sich mehr oder weniger auf den Speer allein beziehen, ist seine Bedeutung im Schamanismus leichter zu verstehen.

Geisterspeer und Schamane. — Zum Schamanen steht der Geisterspeer in zweifachem Verhältnis: einmal als Weltenbaum und als Waffe, dann als eine Verselbständigung und Vertreter des Schamanen.

Beim sibirischen Schamanismus, für den die Himmelsreise-Symbolik so wichtig ist, steigt der Schamane auf der Leiter, dem Baum, dem Pfahl, der Brücke usw. aufwärts in die jenseitige Welt. Im Ritus treten also die verschiedensten Darstellungen dieser Erde-Himmel-Verbindung auf. Was ist da naheliegender, als daß auch der Speer in seiner Symbolik als Weltenbaum oder Spitze des Weltenberges mit hineinbezogen wird? Leider scheinen die Belege für eine rituelle Verwendung des Speeres als Himmelsleiter (Brücke, Bogen) bei den zentralasiatischen Völkern schwer zu erbringen zu sein. Umso mehr muß überraschen, daß bei den entlegenen Australiern der Speer diese Funktion erfüllt. M. ELIADE zitiert in diesem Zusammenhang PETTAZZONI und sagt in seinem ausgezeichneten Werk „Le Chamanisme“, p. 426 f.: „L'arc étant inconnu en Australie, sa place dans le mythe est prise par une lance qui porte un long morceau d'étoffe; la lance s'étant implantée dans la voûte céleste, le héros monte jusque là à l'aide de l'écharpe.“

So häufig auch der Geisterspeer bei den Tujen unabhängig von einem echten Schamanen gebraucht wird, so gehört er doch oft genug zur Ausrüstung des Gurtum. Er ist in seiner Hand eine wichtige Waffe. Wie die Waffen und die Rüstung der alten Helden-Ahnen ihm besondere Kräfte verleihen, so zweifellos auch der Ahnenspeer. In der bereits zitierten Gesersage der Tujen nimmt Geser die himmlischen Waffen an sich, welche alle mit dem Beiwort *sdier* bedacht werden, z. B. *sdier lëmu*, *sdier sëmu* usw., heiliger Pfeil und Bogen. Die mit *sdier* bezeichneten Dinge sind aber alle in ähnlicher Weise ausstaffiert wie der Geisterspeer, vor allem durch die bunten Bänder. Dadurch soll eine Weihe, ein sakraler Charakter ausgedrückt werden. — Wenn nun aber kein echter Schamane da ist, so bleibt nichts anderes übrig, als den Geisterspeer zu verselbständigen.

Er muß den Schamanen vertreten und erhält dementsprechend eine vervollkommnete Ausrüstung und eine zusätzliche Weihe, wodurch er als ursprüngliche Waffe zum selbständigen Idol wird. Er wird schutzgeistbesessen. Als Sitz des Sülde ist er schon von vorneherein dazu besonders geeignet. Da er aber nicht lebt und nicht wie ein Mensch auftreten kann, wird ihm ein

<sup>12</sup> Der militärische Flaggenkult der Chinesen ist in seiner bekannten Form zu jung, um altmythologische Schlüsse zu erlauben; vgl. z. B. DOOLITTLE: Social Life, p. 287 f.

Mann zugesellt, der Wahrsager. Dieser übernimmt einen Teil der Handlungen eines echten Schamanen, ohne aber selbst Geistersitz zu werden. Es findet gleichsam eine Aufteilung schamanistischer Funktionen statt : die wesentlichen, inneren sind dem Speer eigen, die unwesentlichen, äußeren dem Wahrsager<sup>13</sup>.

### Die anderen Idole

Genau wie der Geisterspeer Sitz einer Gottheit ist, welche durch eine Mittelsperson aktiviert wird, sind es auch eine Reihe anderer Idole. Das können sein : der Tisch, die Geistersänfte, Wetterkeile, Wagenachsen, Nudelroller usw. Von diesen sind der Geistertisch und die Göttersänfte die wichtigsten.

Der Geistertisch trägt seinen Namen zu Unrecht, denn es ist kein Tisch, sondern die Darstellung einer Tiergottheit, des schwarzen Tigers. Das wird dadurch bestätigt, daß er bei der Weihe diesem Tiger geweiht wird und als von diesem besessen gilt. Ferner werden unter der Platte die Eingeweide des Tigers angebracht, welche jedoch dem Auge nicht sichtbar sind.

Das Wahrsagen mit dem Tisch geschieht genau wie beim Speer ; nur wird er von zwei Personen gehalten.

Diese Gottheit ist nach allgemeiner Aussage den chinesischen Schamanen eigen. Daß sie den Tujen ursprünglich fremd ist, beweist eben die oberflächliche Namengebung *sirie purgan* (Tisch-Gottheit), wo doch in Wirklichkeit die Platte den Rücken bildet, die Tischbeine Tigerbeine sind und die Unterseite die Eingeweide trägt.

Die Geistersänfte hat überhaupt keinen Tujen-Namen, sondern heißt wie im Chinesischen einfach *chiao-tzu* oder *niang-niang chiao-tzu* (Sänfte der Mutter). Nicht die Sänfte ist die Hauptsache, sondern die darin sitzende Götterfigur, welche in möglichster Naturtreue, mit prächtigen Kleidern, richtigen Haaren und fleischfarbenem Gesicht, ausgeführt wird. Das Innere birgt ebenfalls die Eingeweide, das Herz und die mütterlichen Organe. Die Figur wird mit der Sänfte geweiht, wobei die inneren Organe eingesetzt werden.

Auch diese Göttin ist den chinesischen Schamanen (Fasih) zugehörig, welche auch deren Beseelung vornehmen. Häufig tun das jedoch die Lamas in den Klöstern. Zum Wahrsagen wird die Sänfte von vier Mann auf die Schultern genommen, welche dann willenlos den Bewegungen der Gottheit folgen.

### Zusammenfassung

Sowohl der Idolschamanismus als auch der Gurtum-Schamanismus bilden erscheinungsmäßig eine Einheit. Sie haben gemeinsam : die Kleidung (= Bebänderung), die Metallscheiben, die Glöckchen oder Rasseln und die Besessenheit durch einen Geist. Sie gehören beide in die Vorstellungswelt der Ver-

<sup>13</sup> Große Ähnlichkeit mit dem Speer als Geistersitz und Wirkeinheit mit dem Schamanen hat auch die Schamanentracht in andern Gegenden. Sie wird von Geistern „durchtränkt“, welche Lebenszeichen geben durch Zittern, Bewegen usw. ; vgl. ELIADE (SHIROKOGOROV) : *Le Chamanisme*, p. 143. Wenn der Speer als Schamanenausrüstung auch diese Eigenschaft mit der Tracht teilt, so kann das allein doch noch nicht seine große Bedeutung und Verwendung erklären.



bindung zwischen Himmel und Erde und des Welten- oder Schamanenbaumes, der mit Glocken und Spiegeln behangen ist ; vgl. dazu die Mythen der Golden oder die Lieder der Tujen, welche von einem Baum berichten, der Sonne, Mond und Gestirne in den Wipfeln trägt. Beim Menschen-Schamanen sind alle Funktionen in einem Träger vereinigt, wogegen im Idolschamanismus diese Funktionen zwischen Mensch und Ding aufgeteilt sind ; aber diese Aufteilung bildet in ihrer Tätigkeit wiederum eine Einheit. Es fragt sich hier grundsätzlich : Ist nicht der gesamte Idolkult schließlich von diesem schamanistischen Standpunkt aus zu verstehen ? Gewinnt er nicht erst durch den lebendigen Menschen seine eigentliche Bedeutung ? Sicherlich ist manches, was man bisher als „Fetischismus“ oder „Götzenkult“ bezeichnete, im Grunde genommen nur eine Spielart des Schamanismus, eine statische Dauerform dessen, was der Schamane nur für kurze Zeit unter großer seelischer Aufwühlung darstellt : eine unmittelbare Verbindung mit der Geisterwelt, kultisch genormt und rituell entwickelt ; eine Gegenwärtigsetzung und Verlebendigung von Gottheiten und Dämonen, die der Mensch bei sich haben will.

Hier sei noch einmal betont, daß diese Gedanken nur eine Skizze für eine Theorie sind, deren ausführliche Darlegung nicht hierhergehört.

### 3. Die Bonreligion

Unter den Bon gibt es drei Gruppen : die Hirten-Bon, die Bauern-Bon und die Kloster-Bon. Diese Einteilung ist rein volkstümlich, ohne daß damit etwas über das innere Verhältnis der Gruppen zueinander gesagt wird ; sie dürften nicht wesentlich verschieden sein. Die Bauern-Bon sind am meisten verflacht und entartet. Sie tragen als einziges Kennzeichen nur noch den künstlichen Borstenkranz, um so den gewaltigen Zopfturban der Hirten-Bon nachzuahmen ; sie sind praktisch schon ausgestorben. — Die wichtigsten Kultgeräte der Bon sind von der menschlichen Leiche genommen : die mit menschlicher Haut bespannte Doppelschädeltrommel, die aus Menschenhaut geflochtene Peitsche (und wahrscheinlich mit einem Knochengriff) die Schenkelbeinflöte und der Knochendolch. Diese Geräte sollen von der Leiche einer unverheirateten, erwachsenen Frauensperson genommen werden. Schon durch die besondere Beziehung zu Skelett und Leiche dürften sich die Bon zu einer alttibetischen Heimat bekennen, welche ja nicht nur das „Schneeland“, sondern auch das „Land der Leichen“ genannt wird.

Wenn die Bon auch vieles mit den Lamas gemeinsam haben, so ist doch eine Reihe von Zeremonien ihnen vorbehalten, besonders die verschiedenen Arten des Dämonenbannes. Sogar von den Lamas werden sie monatlich am ersten und fünfzehnten Tag ins Kloster eingeladen, wo sie diese Riten vornehmen. Von einem früheren Gegensatz zwischen Buddhismus und Bonreligion ist hier nichts mehr zu merken. Sie teilt auch mit dem Lamaismus das Geschick des allmählichen Verschwindens, ja in der offiziellen Form ist sie ihm schon darin vorausgeeilt. Es ist nämlich eine auffallende Tatsache, daß sowohl die Bonreligion als auch der Lamaismus in dem Maße abnehmen, wie der chinesische Ackerbau sich ausbreitet, obwohl doch gerade die Seß-

haftigkeit der Lamas in den großen Klöstern und die Tätigkeit des Wetterbannes der Bon einer Ackerbaukultur besonders entsprechen müßte. Die Gründe sind gewiß nicht religiöser Natur.

Die Tujen haben aber wahrscheinlich viel mehr vom Bontum bewahrt, als auf den ersten Blick erkennbar ist. Die Heiratssitten und die Volksdichtung dürften noch manches bergen, was diese alte Schicht deutlich macht und sie bis tief hinein nach Tibet verfolgen läßt. Nur ist es schwer, alles vom lamaistischen Beiwerk zu befreien.

#### 4. Der Lamaismus

Die vorausgehenden Ausführungen haben immer wieder gezeigt, eine wie große Wirkung der Lamaismus auf das Volk ausübt. Er hat auch als letzte Form das ganze religiöse Leben am stärksten durchdrungen; er bietet dem Volke eine große Anzahl von Göttern und Heiligen; er schenkt ihm die Manibäume, Gebetsmühlen, Schatz-Urnen, Tschortenkammern, Mittelburgen und Obos; ein wesentlicher Teil der Weltanschauung ist ihm zu verdanken. Zwar muß man dabei den kirchlichen Lamaismus der Klöster und Mönche vom Volkslamaismus unterscheiden, der in seinen verwässerten Gebräuchen unbelastet bleibt von verwickelten Lehren und tantristischen Riten. Aber dieser Volkslamaismus wäre undenkbar ohne den starken Rückhalt und die Dauerwirkung der Klöster, die schon deshalb so volksverbunden sind, weil sich ihre Gemeinschaft ständig aus den Familien des Volkes erneuert. Im religiösen Bilde würde darum ein wichtiges Stück fehlen, wollte man nicht wenigstens in flüchtigen Strichen das Kloster kennzeichnen, welches für die Tujen jenes Landstriches ihr geistiger Mittelpunkt ist. — Die Beziehungen zu Kumbum seien übergangen, obwohl sie nicht zu unterschätzen sind. Man braucht nur daran zu erinnern, daß es ein *Chi - T'u-szu* (Fürst) war, der Kumbum anfangs des 18. Jahrhunderts durch seine persönliche Bürgschaft vor der chinesischen Rache und der Zerstörung bewahrte, so daß sein Clan bis in die jüngste Zeit den Klosterschutz innehatte und die Fürsten (*T'u-szu*) selber bei ihren Besuchen von den Lamas kniend empfangen wurden; vgl. dazu SCHULEMANN, p. 179.

Der Name des Tujenklosters *dGon-luñ* ist tibetisch. *dgon* (gesprochen *gon*) bedeutet wörtlich „Einöde, Einsiedelei“. Im übertragenen Sinn ist es zum feststehenden Ausdruck für „Kloster“ (*vihāra*) geworden, weil ein Kloster mindestens tausend Schritt von jeder menschlichen Behausung entfernt sein soll; vgl. CH. DAS, p. 275; *luñ* heißt soviel wie „Tal, Bezirk“. Somit läßt sich *dGon-luñ* am besten mit „Kloster-Tal“ oder „Kloster-Bezirk“ oder einfach „Kloster“ wiedergeben; denn man hat sich unter einem Lamakloster sowieso kein geschlossenes Gebäude, sondern eine ganze Siedlung mit Tempeln, Hallen, Wohnhöfen, Tschorten, Kapellen, Mani-Häuschen und Obos vorzustellen. Den dortigen Tujen ist *dGon-luñ* das Kloster schlechthin. Der amtliche volle Name lautet aber *dGon-luñ byams-pa gliñ*, ähnlich wie der volle Name von Kumbum *sKu 'bum byams pa gliñ* lautet. Nach B. LAUFER bedeutet *byams pa gliñ* „Tempel des *Maitreya*“; s. FILCHNER: Kumbum, p. V. Nicht

jedes Kloster hat einen solchen Tempel, weshalb er bei einem Kloster immer gerne mitgenannt wird. Der Haupttempel von *dGon-luñ* birgt ein solches Riesenbild des *Maitreya* auf Seide gemalt, von über 10 m Länge und einigen Metern Breite. Es wird vom Tempeldach her aufgerollt und über die Front in den Hof hinabhängen lassen, meist zweimal im Jahre, nämlich im ersten Monat nach den Tschamtänzen und am sechsten Tag des sechsten Monats. Die Zeremonie heißt *dšamba sguni dielgë*, d. h. das *Maitreya*-Bild aushängen; *dšamba* oder *šamba* ist die Tujen-Aussprache für *byams-pa*. Die Chinesen nennen den Ritus einfach *shai Fuo-yeh*, d. h. den Buddha sonnen. Er bildet für das gläubige Volk den Höhepunkt der Festtage; die Leute pilgern scharenweise herbei, um das Bild durch Kotou zu verehren.

Einen Tujen-Namen für das Kloster gibt es nicht; ihre Bezeichnung *Rgulön* (*Rēgulön*) ist nur eine Verballhornung von *dGon-luñ*. Auch das chinesische *Ērh-ku-lung* ist weiter nichts als eine Ableitung aus dem Tibetischen. Manche Leute wollen das *ēr* als das chinesische „zwei“ verstanden wissen, da es ja das zweite Kloster sei, welches nach der Zerstörung des ersten neu erbaut wurde; tatsächlich hört man auch oft den Namen *Ku-lung* ohne dieses *ēr*. Die Bezeichnung *Yu-ning-szu*, Kloster vom Schutze Sinings, hat sich im Volke nicht durchgesetzt. Sie wird fast nur in Büchern und amtlichen Schriftstücken geführt.

Das Kloster entspricht den buddhistischen Forderungen in vorbildlicher Weise; denn es liegt am Ausgang eines einsamen, bewaldeten Tales und ist teilweise an dessen nördlichen Höhenrücken hinaufgebaut, der den Namen Tuguän-ula, Tuguän-Berg, trägt (chin. T'u-kuan shan). Ein riesiges Obo krönt seinen Scheitel. Über die Gründung des Klosters war wegen der Kürze des Aufenthaltes weder eine mündliche noch eine schriftliche Auskunft zu erhalten. Die Sining-Chronik berichtet nichts darüber. Es scheint aber ursprünglich eine tibetische Gründung gewesen zu sein. Bis zu seiner Zerstörung besaß *dGon-luñ* in Amdo eine große Geltung. Dann wurde es von andern Klöstern überflügelt. Die patriotischen Mönche hatten sich im ersten Jahre des Kaisers Yung-cheng auf die Seite des mongolischen Kukunorfürsten (*ch'en-wang*) *bLo-bzan bStan-'dsin* gestellt. Die Folge davon war, daß *dGon-luñ* von einer chinesischen Strafexpedition im Jahre 1723 mit noch andern Klöstern, worunter sich auch *sGo-mañ-dgon* (*gSer-k'og-dgon-pa*) befand, zerstört wurde. Auf das Ansehen des Tuguän Hutuktu, der sich damals in Peking aufhielt, ließ der Kaiser das Kloster 1733 wieder aufbauen, ebenso *sGo-mañ-dgon*; vgl. HSÜ KUNG-WU, pp. 113, 115; SCHULEMANN, p. 179; Sining-Chronik. Nach diesem Wiederaufbau erhielt *dGon-luñ* den offiziellen Namen *Yu-ning-szu* und einen Gedenkstein, worauf diese Ereignisse vermerkt wurden. Der Text dieses Steines ist in der Sining-Chronik abgedruckt. Den Stein selber bekommt man nicht zu sehen. Die Lamas haben ihn eingemauert, um so der ehrenvollen aber unangenehmen Erinnerung ledig zu sein. Das neue Kloster mußte vor etwa 60 Jahren noch einmal den Dunganenaufstand über sich ergehen lassen, der viele Tujen das Leben kostete. Es hat nie mehr die alte Ausdehnung erreicht, von der noch ein abgelegener Rest übrigblieb, nämlich der Tempel mit der Gurtum-Gottheit *dPekar* und dem Geisterspeer des Klosterwahrsagers.



Heute steht das Kloster unter der Kreisverwaltung von Huchu. Früher war es mit seinen Ländereien, Wäldern und Weiden unabhängig und beherrschte viele abgabepflichtige Tujendörfer. Es zählt etwa 300 Mönche und mehrere Tulkus, die fast alle Tujen sind. Als Filialen unter der Abhängigkeit des obersten Tulku, des Tuguän Hutuktu, nannte mir dessen Verwalter noch folgende Lamaserien: Man-t'ou-szu, einige km nordwestlich; Chin(g)-kang-ta-szu, 20 km nördlich; Chang-chia-szu, 65 km südöstlich bei Lotu; Hua-yüan-szu, 12 km südlich, ein Bonkloster; Hung-ku-szu, im Lianchow-Gebiet (Kansu); Ma-t'i(eh)-szu, im Kanchow-Gebiet (Kansu). Diese Verbindungen bezeugen, wie weit sich die Bedeutung des Klosters erstreckt haben muß. Es war von je eine Pflegestätte der Wissenschaft, und der Ruhm seiner gelehrten Tulkus löste die Tujen aus ihrer Abgeschlossenheit und bezog sie hinein in den weiten Bereich der lamaistischen Welt. Die „Geographie Tibets“, in tibetischer Sprache vom Minchu Hutuktu aus dem Kloster *sGo-man-dgon* etwa 1830 verfaßt, berichtet: „... das Kloster *dGon-luñ*, in dem man an die 2000 Kleriker zählt und wo früher lebten: die zwei Wiedergeburten *lCañ-skyä* und *Sum-pa mk'an-po*, der Verfasser der 'Geschichte der Gelbmützen-Lehre, *žva-ser c'os byuñ*', T'u-bkvan *bLo-bzañ C'os-kyi Ni-ma*, und andere namhafte gelehrte Persönlichkeiten“; s. MS p. 40.

Die Bedeutung der *lCañ-skyä* Hutuktu wurde schon oben p. 216 erwähnt. Der erste *lCañ-skyä* Hutuktu wurde 1641 in Amdo geboren. Seine Vorfahren stammten aus einer Gegend, die „Graue-Weiden“ hieß (Mitteilung von Herrn UNKRIG). Dieser Ortsname ist auf die Person übergegangen (*lcañ-skyä* = Weide-grau). Das Kind wurde als Wiedergeburt des Dharmašvamin des Klosters *dGon-luñ* erkannt und achtjährig dorthin berufen. Dann wurde der junge Tulku zum Studium nach Innertibet geschickt und kehrte wieder nach Amdo zurück, bis ihn Kaiser Kang-hsi nach Peking berief. Im Dienste des Kaisers und des Lamaismus führte der Hutuktu ein bewegtes Leben als Kirchenpolitiker und Gelehrter. Seine Reisen führten ihn in die Mongolei, nach Tibet und Amdo, wo er z. B. 1709 in *dGon-luñ* und anderen Klöstern die Studienordnung reformierte und mehrere Groß-Lamas einsetzte. Er starb im Jahre 1713; vgl. SCHULEMANN, p. 177 f., wo auch die weiteren Quellen für eine eingehendere Orientierung über den Hutuktu und seine früheren Existenzen angegeben sind. Der *lCañ-skyä* Hutuktu zählte zu den vier größten Kirchenfürsten des Lamaismus. Er residierte später in Peking, neben dem Dalai-Lama und Panchen-Lama in Tibet und dem Jibtsun-Dampa in der Mongolei; s. PANDER, Geschichte des Lamaismus, ZfE 1889, p. (202). In der europäischen Literatur wurde sein Name vor allem durch PANDER-GRÜNWEDELS Buch bekannt, das unter dem Titel „Das Pantheon des Tschang-tscha Chutuktu“ eine Beschreibung der lamaistischen Götterwelt bietet, die auf einem Bildwerk dieses Hutuktu fußt.

Ähnlich berühmt ist auch die andere Inkarnation aus *dGon-luñ*, nämlich der Tuguän Hutuktu. Eine Erklärung dieses Namens gibt es nicht. Vielleicht ist er eine Übertragung vom Ort auf seine Person; es ist allerdings eher anzunehmen, daß der Name des Berges auf den Hutuktu zurückgeht, als umgekehrt. Die chinesische Lesart der Zeichen dieses Namens



a

a : Der Tempelhof des Tujen-Klosters dGon-luñ. Links die Giebel des Tuguān-Palastes, *Tuguān-larōñ*. Im Hintergrund der Ausläufer des Tuguān-Berges, *Tuguān-ula*. (Foto : Jos. TRIPPER.) b : Junge Tujenfrau in alter Tracht. Kennzeichnend sind : die hohe Kopftracht, *nudar*, jetzt verboten ; der Halsreif ; die breiten Ärmelringe ; die breiten bestickten Stoffbänder über dem Rock. Vorbild war die Tracht einer Tujen-Fürstin. (Foto : Missionsarchiv Sining.)



b





variiert zwischen *T'u-kuan*, *Tou-kuang*, *T'ou-kuang*, ein Zeichen, daß es sich um die Lautnachahmung eines vielleicht mongolischen (Tujen-)Namens handelt, etwa *Toġan*. Die tibetische Schreibweise *T'u-u-bkvan* ist ebenfalls ganz fremdartig, so wird nach CH. DAS, p. 577, der mongolische Name *Toġan* wiedergegeben. Als erster Tuguän Hutuktu wurde *Nag-dbañ c'os-kyi rgya-mts'o* unter Kaiser Yung-cheng nach Peking berufen; er war 1679 geboren und starb 1735; s. SCHULEMANN, p. 178 f. Am bekanntesten ist dessen nachfolgende Inkarnation, der oben bereits genannte Verfasser der religionsgeschichtlichen Werke über die verschiedenen lamaistischen und vorlamaistischen Systeme und über die Gelbe Kirche; vgl. FILCHNER: Kumbum, p. 181. Er soll von 1702-1775 gelebt haben (Mitteilung von Herrn UNKRIG). Auch die Tuguän-Tulkus hielten sich meistens in Peking auf, wodurch die Beziehungen zu ihrem Stammkloster dGon-luñ weiter nicht litten; es ist auch heute noch so, daß viele Hutuktus jahrelang außer Landes auf Reisen sind, in Tibet, Indien, Mongolei. Der jetzige Tuguän Hutuktu weilte 1948, nach Mitteilung seiner Verwandten aus dem Ch'ang-kou, bereits über zwei Jahre in Nanking im Ministerium als Sachverständiger für das lamaistische Grenzgebiet. Eigenartigerweise waren dessen Verwandte der Meinung, daß jetzt die Tuguän- und lCan-skyä (*Ch'ang-chia*)-Inkarnationen nicht mehr unterschieden würden und nur in einem Vertreter aufträten. Klarheit war aus diesen Aussagen nicht zu gewinnen. Es schienen Rivalitäten zwischen dem Clan Li und dem Clan Ch'ang zu bestehen, die beide die Inkarnationsfolge beanspruchten.

Bei der hervorragenden Stellung, welche diese Hutuktus in Peking innehatten, ist es nicht verwunderlich, daß sich auch viele Tujen-Lamas dorthin begaben. PANDER spricht (a. a. O. p. 204) von Man-tzu oder Chinesen aus Sining, denen in Peking 13 Tempel (1889) eingeräumt seien. Diese Man-tzu (= Barbaren) können aber nur Tujen gewesen sein; denn die Chinesen sind keine Lamaisten, und die Tibeter (Fan-tzu) werden von PANDER eigens genannt. Als ausgesprochene Tujen-Lamaserie in Peking gilt das Kloster Sung-chu-szu. Auch heute noch (wenigstens bis 1948) stammen dessen Mönche fast alle aus dem Sining-Gebiet und sind Tujen, wie die Mönche aus diesem Kloster bei einem Heimatbesuch erzählten. Allerdings ist die Zahl sehr zusammengeschmolzen.

Dies alles sind Tatsachen, die bei Beurteilung des Lamaismus der Tujen berücksichtigt werden müssen. Das Volk ist stolz auf sein berühmtes Kloster. Es ist sein Wallfahrtszentrum. Dort trifft sich an den Festen jung und alt. Dort halten sie Pferderennen ab und singen ihre alten Volksweisen. Bei den Tempelfesten mit den prächtigen Tänzen wird die lamaistische Lehre vertieft und veranschaulicht. In den ehrwürdigen, weihrauchdurchzogenen Hallen sehen sie ihre Götter in prunkenden Standbildern, auf Seide gemalt, auf Wänden und Altären. Dort liegen auch die schweren heiligen Bücher des Kandjur und Tandjur, die sie auf dem Rücken um das Heiligtum tragen, um sich von einer Not zu befreien oder ein Gelübde zu erfüllen. In den Tempeln und Höfen sehen sie die Mönche gelehrte Disputationen abhalten, die Schriften vorlesen, die Gebete rezitieren. Sie laden sie ein, in ihrem Gehöft feierliche Götterdienste vorzunehmen, ihren Kindern den Namen zu geben, die Alten

zu weihen, die Jungen zu segnen, für die Toten zu beten, die Leichen zu verbrennen. Der Lama ist ein häufiger und gern gesehener Gast in der Familie. Überhaupt scheint sich das Volk in den wichtigen Lebensstufen dem Mönchsleben anzuschließen. Sogar der Schamane erhält im Kloster seine Weihe. Jede Familie war stolz, wenn einer ihrer Söhne Lama wurde, ja es war sogar ungeschriebenes Gesetz.

So galt es wenigstens noch bis in die jüngste Zeit. Heute aber wollen die jungen Leute nichts mehr vom Lama-Werden wissen. Sie besuchen lieber die chinesischen Schulen und sind auf die neue Bildung bedacht. Das Alte verachten sie und nehmen es nicht mehr ernst. Es hat sich bereits bewahrheitet, was der Minchu Hutuktu vor hundert Jahren in seiner „Geographie Tibets“ geschrieben hat : „Diese Heimat des zweiten Siegreichen Tsongkhapa war ehemals in ganz Tibet berühmt . . . Jetzt aber steht sie nicht nur unter dem Druck der verblendeten chinesischen und muselmännischen Lehre, sondern es naht die Zeit, da Tibeter und Mongolen dem Kung-tzu, Lao-tzu oder dem Lehrer Naniku von Ssei glauben werden“ ; MS a. a. O. Wenn man an die neuesten Ereignisse auch in jenem abgelegenen Landstrich denkt, dann sieht man diese kummervolle Vorhersage noch übertroffen ; denn auch die Lehren eines K'ung-tzu und Lao-tzu werden die Tujen nicht mehr in ihren Bann ziehen. Auch sie gehören bereits der Vergangenheit an.

### Schluß

Im Laufe der Arbeit wurde immer deutlicher, daß die Religion der Tujen nichts Einheitliches und Eigenständiges mehr ist. Sie wuchs vielmehr aus Wurzeln verschiedener Herkunft zu einem bunten Gebilde zusammen. Das ist begründet in der bewegten Vergangenheit der Tujen und ihrer jetzigen Heimat, die mitten zwischen verschiedenen Völkerschaften liegt. Besonders aber hat der Lamaismus diese zwischenvölkischen Verbindungen, sogar bis Lhasa und Peking, gefördert und entscheidend zur religiösen Einebnung beigetragen. In dieser Hinsicht teilen die Tujen ihr Geschick mit den Nachbarvölkern, soweit sie keine Chinesen sind. Ihr Glaube verbindet sich zu einer gemeinsamen Schicht, die sich als lamaistische Volksreligion über den ganzen Einflußbereich der Gelben Kirche hinzieht. Somit sind die früher aufgeworfenen Hauptfragen über den Schamanismus, die Bonreligion, den Himmelskult usw. keine Fragen, die von den Tujen her allein gelöst werden können. Ihre Religion hat eine viel allgemeinere Bedeutung. Gewiß lassen sich einige Besonderheiten feststellen. Doch diese genügen nicht, um über die Herkunft und ethnische Zugehörigkeit des Volkes sichere Schlüsse zu ziehen. Erst recht lassen sich dadurch keine einzelnen Tujen-Gruppen abgrenzen, die gewiß vorhanden sind. Als Quelle für solche kulturgeschichtlichen und ethnischen Zusammenhänge verbleiben fast nur noch die Sprache mit der Volksliteratur, vielleicht auch die Tracht, vor allem aber die Tradition und Schriftgeschichte, die hauptsächlich in chinesischen Berichten enthalten ist. Damit soll die Religion und Volkskunde nicht ausgeschaltet sein ; sie muß vielmehr ergänzend und erklärend hinzugezogen werden. Um aber auf rein folkloristischem oder

ethnologischem Wege zu klaren Ergebnissen zu gelangen, ist es zu spät. Das wäre vielleicht vor fünfzig Jahren noch möglich gewesen.

Jetzt aber geht die Sinisierung der Tujen ihrem Abschluß entgegen. Lange hatten sie in religiöser Hinsicht einen starken Rückhalt in der lamaistischen Welt und trotzten dem chinesischen Einfluß, obwohl sie deren Ackerbau vor vielen Generationen übernommen hatten. Heute jedoch haben sie sich aus diesem Rückhalt herausgelöst, ja der Rückhalt selber ist schon sehr morsch geworden. Die Gründe dafür können hier nicht erörtert werden. Die Tujen geben sich selber auf, ihre Sprache, ihre Religion. Wenn ihre Kinder Großväter geworden sind, wird sich die chinesische Kultur wiederum einen neuen Bereich einverleibt haben, der sich von den andern Provinzen nur mehr insoweit unterscheidet, als sich das chinesische Sprichwort anwenden läßt: „Bei zehn Meilen ist die Sprache verschieden, bei hundert die Sitte.“ — Und dennoch sind alle „Chinesen“.

### Nachtrag zum Literaturverzeichnis

- BLEICHSTEINER: Srog-bdag = BLEICHSTEINER R.: Srog-bdag, der Herr des Lebens. Archiv für Völkerkunde (Wien) 5. 1950.
- ELIADE: Chamanisme = ELIADE MIRCEA: Le Chamanisme. Paris 1951.
- FINDEISEN: Eine Erscheinung = FINDEISEN H.: Eine Erscheinung Yamantakas. Der Forschungsdienst (Augsburg) 1950.
- GEORGI: Alphabetum = GEORGI A. A.: Alphabetum Tibetanum. Romae 1762.
- HAEKEL: Idolkult = HAEKEL J.: Idolkult und Dualsystem bei den Ugriern. Archiv für Völkerkunde (Wien) 1. 1947.
- HOLMBERG: Baum des Lebens = HOLMBERG UNO: Der Baum des Lebens. Helsingfors 1922.
- HUMMEL: Geheimnisse = HUMMEL SIEGFR.: Geheimnisse tibetischer Malereien. Leipzig 1949.
- JEN NAI-CH'ANG-SCHRÖDER: Fandse = JEN NAI-CH'ANG: *Hsi-k'ang t'u-ching* (chines.), übersetzt v. DOM. SCHRÖDER: Die Fandse. In: Folklore Studies V. Peking 1946.
- LÜDTKE: Die Verehrung Tschingis-Chans = LÜDTKE W.: Die Verehrung Tschingis-Chans bei den Ordos-Mongolen. Archiv für Religionswissenschaft 25. 1947.
- OW: Hom = OW, ANTON FRHR. VON: Hom, der falsche Prophet aus noachitischer Zeit. Leutkirch 1906.
- POTANIN: Tib.-chin. Grenzgebiet = POTANIN: Tibetisch-chinesisches Grenzgebiet. St. Petersburg 1893.
- ROCK: Dto-mba Shi-lo = ROCK J. F.: The Birth and Origin of Dto-mba Shi-lo, the Founder of the Mo-so Shamanism, according to Mo-so Manuscripts. In: *Artibus Asiae* (Leipzig) 7. 1937.
- ROCK: Na-khi Kingdom = ROCK J. F.: The Ancient Na-khi Kingdom of Southwest China. Cambridge 1947.
- ROCK: Muan Bpö = ROCK J. F.: The Muan-Bpö Ceremony or the Sacrifice to Heaven as Practiced by the Na-khi. In: *Monumenta Serica* (Peking) 13. 1948.
- ROCK: Naga Cult = ROCK J. F.: The Na-khi Naga Cult and related Ceremonies, Part I. Serie Orientale Roma, Vol. IV, Parte I. Roma 1952.
- TUCCI: Painted Scrolls = TUCCI G.: Tibetan Painted Scrolls. Rome 1950.
- WADDEL: Lhasa = WADDEL L. A.: Lhasa and Its Mysteries. London 1905.
- WÖLFEL: Die Religionen = WÖLFEL D.: Die Religionen des vorindogermanischen Europa. Sep.: Christus und die Religionen der Erde, Bd. 1. Wien 1951.



## „Micro-Bibliotheca Anthropos“

Von FRITZ BORNEMANN

Vor nunmehr drei Jahren wurde die Buchreihe „Studia Instituti Anthropos“ begonnen. Sie dient dazu, größere Manuskripte zu veröffentlichen, für die sich in der Zeitschrift selbst kein Raum erübrigen läßt; sie umfaßt, im Gegensatz zu den älteren Monographienreihen des Anthropos-Institutes, sowohl linguistische als auch ethnologische Stoffe<sup>1</sup>.

Die Zeitschrift „Anthropos“ und die „Studia Instituti Anthropos“ zählen zusammen jährlich weit mehr als 1000 Seiten. Trotzdem müssen umfangreiche Manuskripte liegenbleiben oder lange auf ihre Veröffentlichung warten: Materialien, die für die Wissenschaft von Wert sind und möglichst bald für die weitere Forschung bereitgestellt werden sollten. Weil die Geldmittel für die Drucklegung solcher Arbeiten, an denen zumeist nur ein kleiner Kreis von Spezialisten interessiert ist, fehlen, hat sich das Anthropos-Institut entschlossen (nach dem Vorbild ähnlicher Unternehmungen, vor allem in U. S. A.), eine Auswahl der Stoffe auf dem preiswerten 35 mm-Filmstreifen zu veröffentlichen<sup>2</sup>. Zum Lesen der Kopien genügt für den Hausgebrauch ein kleiner Projektionsapparat. Und da sich langsam die Einführung von Lesegeräten in Bibliotheken und Instituten durchsetzt, kann ein stets wachsender Kreis von Fachkollegen diese Literatur benutzen.

Den nicht wegzudisputierenden Nachteilen gegenüber hat die Micro-Literatur auch Vorteile, nicht zuletzt den, daß sie Schreib- und Druckfehlermöglichkeiten anderer Vervielfältigungsweisen ausschließt. Diese Tatsache, daß man nämlich dem Autor und seinem Wissen einen Schritt näher steht,

---

<sup>1</sup> „Studia Instituti Anthropos“: Vol. 1: PAUL ARNÖT, Religion auf Ostflores, Adonare und Solor. 1951. Vol. 2: FRANZ GIET, Zur Tonität nordchinesischer Mundarten. 1950. Vol. 3: LOUIS J. LUZBETAK, Marriage and the Family in Caucasia. 1951. Vol. 4: J. VERHEIJEN, Het Hoogste Wezen bij de Manggaraiers. 1951. Vol. 5: J. CRAZ-ZOLARA, Gesellschaftliche und religiöse Anschauungen und Bräuche der Nuër (im Druck). Vol. 6: P. SCHEBESTA, Die Negrito Asiens. 1952. Vol. 7: M. VANOVERBERGH, Songs in Lepanto Igorot as it is spoken at Bauko (im Druck).

<sup>2</sup> Dem Bezieher eines Bandes werden nur die Kosten der Positivkopie berechnet, zuzüglich Spesen. Bestellungen sind zu richten an: Anthropos-Institut, Posieux (Freiburg), Schweiz.

wird gerade bei linguistischen Materialien nicht hoch genug einzuschätzen sein. Die Manuskripte werden also mit den handschriftlichen Korrekturen und Nachträgen des Verfassers reproduziert. Die niedrigen Kosten dieses Vervielfältigungsverfahrens erlauben es, auch Manuskripte herauszugeben, die inhaltlich oder formell nicht abgeschlossen sind. Eine solche Publikation dürfte aber nur dann gerechtfertigt sein, wenn eine weitere Überarbeitung und Ergänzung des Textes nicht mehr zu erwarten ist und die Veröffentlichung des Fragmentes doch der Forschung von Nutzen sein kann.

Die „Micro-Bibliotheca Anthropos“ (MBA) wird mit den Vokabularen und Grammatiken dreier Papua-Sprachen eröffnet :

- H. AUFENANGER, Vokabular und Grammatik der Gende-Sprache in Zentral-Neuguinea (MBA Vol. 1. 1952. 301 pp. Preis : sFr. 10.—). Ankündigung von A. BURGMANN, *Anthropos* 48. 1953. pp. 263-267.
- A. SCHÄFER, Vokabular der Chimbu-Sprache in Zentral-Neuguinea (MBA Vol. 2. 1953. 248 pp. Preis : sFr. 10.—). Ankündigung von A. BURGMANN, *Anthropos* 48. 1953. pp. 268-273.
- J. SCHMIDT †, Vokabular und Grammatik der Murik-Sprache in Nordost-Neuguinea (MBA Vol. 3. 1953. 300 pp. Preis : sFr. 15.—). Ankündigung von St. FUCHS, *Anthropos* 48. 1953. pp. 274-277.

Die drei Bände sind in diesem *Anthropos*-Heft ausführlich beschrieben und gewürdigt. In ähnlicher Weise soll auch weiterhin, wenigstens vorläufig, auf die wichtigsten Bände der MBA hingewiesen werden. Obwohl diese Ankündigungen eigentlich eine Art Buchbesprechung sind, erscheinen sie in Form von Artikeln, damit auf diese Weise dem Werk und seinem Autor die nötige Publizität gesichert wird. Demselben Ziel würde es auch dienen, wenn andere Fachzeitschriften sich entschließen könnten, eine kürzere oder längere Notiz über die einzelnen Bände der MBA zu bringen.

Unter den weiter in Aussicht genommenen Veröffentlichungen finden sich Materialien von zehn anderen Südseesprachen. Mit der Zeit werden die afrikanischen Linguistika zahlreicher vertreten sein. Vielleicht lassen sich auch nicht unbedeutende Schätze älterer Manuskripte erschließen, die oft dem Fachmann praktisch unzugänglich in Archiven ruhen. In Bearbeitung sind :

- H. E. KAUFFMANN, *Songs of the Naga Hills*.
- N. PALLISEN, *Die alte Religion des mongolischen Volkes während der Herrschaft der Tschingisiden*.
- H. AUFENANGER, *Vokabular und Grammatik der Nondugl-Sprache in Zentral-Neuguinea*.
- PAULINUS VON LÖRRACH, *Grammatik der Yap-Sprache in Mikronesien*.
- A. ERDLAND, *Wörterbuch der Marshall-Sprache*.
- K. NEUHAUS, *Grammatik der Lir-Sprache in Melanesien*.
- W. GACHET, *Grammaire de la langue Menomini (Amérique du Nord)*.
- H. AUFENANGER, *Grammatik und Vokabular der Biyom-Sprache*.

- M. VAN DE KIMMENADE, Essai de grammaire et vocabulaire de la langue Sandawé.
- M. FISCHER-COLBRIE, Speere, Speerschleudern und Keulen der Pankala.
- K. NEUHAUS, Wörterbuch der Pala-Sprache.
- K. NEUHAUS, Wörterbuch und Beispielsammlung der Siar-Sprache.
- R. STEFANSKI, Vokabular und Grammatik der Rempi-Sprache.
- K. NEUHAUS, Wörterbuch und Beispielsammlung der Butam-Sprache.
- K. NEUHAUS, Wörterbuch und Beispielsammlung der Tanga-Sprache.

Die MBA beschränkt sich, wie die Liste der Titel zeigt, nicht auf Linguistik, wenngleich diese zunächst am stärksten vertreten ist. In Frage kommen eventuell auch wertvollere Dissertationen aus Ländern, in denen dafür kein Druckzwang besteht. Überdies ist beabsichtigt, auch schon gedruckte Stoffe zu reproduzieren, z. B. seltene Kolonial- und Missionsdrucke, die dem Wissenschaftler meist ein verschlossener Raum sind. Wieviel aus dieser Literatur zu gewinnen ist, hat G. HÖLTKER an einem einzigen Fall gezeigt<sup>3</sup>.

Da der Rahmen der MBA so weit gespannt ist, hofft das Anthropos-Institut, durch die neue Publikationsreihe den Vertretern der Wissenschaft vom Menschen einen Dienst zu erweisen.

---

<sup>3</sup> Verstreute ethnographische Notizen über Neuguinea. *Anthropos* 35/36. 1940/41. pp. 1-67.

---



# H. Aufenangers Vokabular und Grammatik der Gende-Sprache in Zentral-Neuguinea

Von ARNOLD BURGMANN

In einer soeben begonnenen Veröffentlichungsreihe, „Micro-Bibliotheca Anthropos“ (MBA)<sup>1</sup>, erscheinen als erste Folge<sup>2</sup> die Aufzeichnungen (Vokabular und Grammatik) über die Gende-Sprache in Zentral-Neuguinea von H. AUFENANGER, S. V. D. Über das Volk der Gende liegt vom gleichen Verfasser eine ausführliche Monographie vor<sup>3</sup>, außerdem zwei Aufsätze und Texte im „Anthropos“<sup>4</sup> und drei kleinere populäre Schilderungen<sup>5</sup>.

Die Gende wohnen neben anderen Stämmen am Nordhang des Bismarckgebirges und zählten 1940 annähernd 4000 Köpfe; sie wurden nach dem Kriege durch eine Epidemie stark dezimiert, ihre Zahl scheint aber jetzt wieder im Wachsen begriffen zu sein.

Die Sprache der Gende ist zwar einheitlich, weist aber nach den Untergruppen dialektische Verschiedenheiten auf. Was über die Sprache bisher bekannt ist, findet sich in der genannten Monographie, die weitgehend neben den „Sachen“ auch die „Wörter“ bringt, darunter Listen von Verwandtschaftsbezeichnungen, Personennamen, Benennungen für die natürlichen Altersstufen, sowie Sprüche bei der Jugendweihe, bei der Hochzeitfeier und im Zauberesen; dazu kommen einige Mythen und Märchen im Originaltext mit wörtlicher und freier Übersetzung<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Siehe pp. 260-262 in diesem Heft.

<sup>2</sup> HEINRICH AUFENANGER, S. V. D., Vokabular und Grammatik der Gende-Sprache in Zentral-Neuguinea. (Micro-Bibliotheca Anthropos, Vol. 1.) 301 pp. Posieux (Freiburg), Schweiz 1952. Preis: sFr. 10.—.

<sup>3</sup> HEINRICH AUFENANGER und GEORG HÖLTKER, Die Gende in Zentralneuguinea. Vom Leben und Denken eines Papua-Stammes im Bismarckgebirge. (Ergänzungsbände zur Ethnographie Neuguineas, Bd. I.) Wien-Mödling 1940.

<sup>4</sup> HEINRICH AUFENANGER, Etwas über Zahl und Zählen bei den Gende im Bismarckgebirge Neuguineas. Anthropos 33. 1938. pp. 273-277. — Id., Drei Mythen von den Gende in Zentral-Neuguinea. Anthropos 48. 1953. pp. 287-289.

<sup>5</sup> Im Vorwort (p. V) der genannten Monographie aufgeführt.

<sup>6</sup> Der Filmstreifen gibt dieses mehr zusammenhängende Sprachmaterial zugleich mit den wichtigsten Angaben über die Gende und ihr Wohngebiet aus der genannten Monographie wieder.

Einige Bemerkungen über die Sprache der Gende macht auch A. CAPELL in seinem Aufsatz „Distribution of Languages in the Central Highlands, New Guinea“<sup>7</sup>. Er ordnet die Gende-Sprache in die Chimbu-Gruppe ein, zu der er noch das Tjuáve, Kuman, Sinasina, Dom und Boumai stellt: „The grammatical structure of all is similar, and the vocabularies closely inter-related. Gende stands rather apart in vocabulary and probably has affinities with the languages in the north, which are still unrecorded“ (p. 234). Wenn auch die Überschau CAPELLS ohne Zweifel sehr wertvoll ist, so bedarf sein Material über die Gende-Sprache doch der Überprüfung, da er in der Wahl seiner Gewährsleute wohl nicht immer vom Glück geleitet war<sup>8</sup>.

In seiner neuen Veröffentlichung bietet H. AUFENANGER nun Vokabular, Grammatik und Texte der Gende-Sprache, und zwar im Dialekt der Bundi-Nombri. Die Missionsstation Bundi liegt inmitten dieser beiden Unterstämme, die den gleichen Dialekt sprechen. Als H. AUFENANGER im Januar 1934 auf die Station kam, zählten die Bundi nur noch wenige Leute. Heute sind die Bundi praktisch ausgestorben, der Stamm der Nombri umfaßt noch etwa 400 Eingeborene.

Das Vokabular enthält auf 96 maschinengeschriebenen Seiten etwa 3500 Wörter und Ausdrücke (ohne ausführliche Phraseologie), die in der Folge Deutsch-Gende alphabetisch geordnet sind. Dazu kommen handschrift-

<sup>7</sup> Oceania 19. 1948/49. No. 2-4. pp. 104-129, 234-253, 349-377.

<sup>8</sup> So sind auch die Beispiele, die er bringt, nach H. AUFENANGERS Feststellungen nicht immer zuverlässig:

p. 235: Plural 2. Pers. heißt: *ta* (nicht *ka*), Dual 2. Pers.: *ta oroi*

Dual 3. Pers.: *jai oroi*

p. 237: Englisch „what?“ heißt im Gende: *nanau*, nicht *nandni*  
 „to-morrow“ „ „ *megizango*, „ *negidjango*  
 „one“ „ „ *karama*, „ *kárami*

p. 240: Die angeführten Personalsuffixe kommen nur bei einem Verb vor; daneben gibt es andere.

p. 246: *-ndugu* bildet nicht Substantive, sondern bedeutet „wegen, für“; daher heißt *prena-ndugu* „wegen der Toten“, *vo-ndugu* „wegen der Lebenden“. Beim Verbum wird es zur Bezeichnung einer Absicht gebraucht.

Die Possessivsuffixe werden nicht genügend beachtet; man vergleiche:

p. 363: 34. „eye“ *vi-ne*: heißt „mein Auge“, nicht einfach „Auge“;  
 30. „ear“ *ka-*: ist richtig als „Ohr“ angegeben;  
 44. „foot“ *giana*: „Fuß“ müßte *kia-na* „sein Fuß“ sein;  
 26. „father“ *nomoa*: sollte *n-omowo* „mein Vater“ geschrieben werden;  
 24. „child“ *movo-ne*: heißt nicht „Kind“, sondern „mein Sohn“.

Auch Verbformen sind nicht eindeutig wiedergegeben:

p. 364: 48. „I give him“ ist nicht *emi*, sondern *na yai emu*;

49. „I give you“ ist richtig mit *kakumu* angegeben und zu erklären als *ka-k-umu* „dir dir ich gebe“.

p. 364: 68. „moon“: } „Mond“ und „Regen“ werden beide mit *kotsi* angegeben;

p. 365: 77. „rain“: } „Mond“ ist aber *kozi*, und „Regen“ *koti*.

p. 363: 32. „egg“ *tumurango* heißt nicht „Ei“, sondern „wenn es dunkel ist“ = „abends“. (In der Wörterliste folgen „egg“ und „evening“ aufeinander.)

liche Eintragungen mit Tintenstift, ein Nachtrag (in Maschinenschrift) von ungefähr 600 Wörtern auf 22 Seiten und im Anhang eine Liste von 180 meist nicht übersetzten Vogelnamen. Das Vokabular entstand nach H. AUFENANGERS Angaben durch fortlaufende Aufzeichnungen im täglichen Verkehr mit den Gende-Leuten. Oktober 1939 wurde das auf Notizzetteln festgehaltene Material zu dem vorliegenden Vokabular zusammengefaßt. Vor Anfertigung der Reinschrift wurde es noch ergänzt durch den Wortschatz einer Sammlung von 200 Mythen und Märchen. Zudem ist das Vokabular wiederholt (etwa 5-6mal) mit verschiedenen Leuten überprüft worden, jungen Männern — Katechisten und Nichtkatechisten — im Alter von 16 bis 18 Jahren, die intelligent genug waren und auch das notwendige Verständnis für eine solche Arbeit aufbrachten. Die Kontrolle wurde ausschließlich in der Gende-Sprache vorgenommen. Die Reinschrift besorgte P. JOSEF MUCH, S. V. D., der Missionar der Nachbarstation Guyebi; nachträglich fügte H. AUFENANGER ein Vorwort und den erwähnten Nachtrag sowie den Anhang hinzu. In den folgenden drei Jahren, d. h. solange H. AUFENANGER in Bundi wirkte, wurden ständig Ergänzungen und Verbesserungen nachgetragen. Sieht man von der kleinen Wörterliste ab, die P. ALFONS SCHÄFER, S. V. D., während seiner zweijährigen Tätigkeit unter den Gende angelegt hatte, dann ist es das erste Vokabular der Gende-Sprache<sup>9</sup>.

Die Darstellung der Grammatik bietet nur das Rohmaterial. Als Leitfaden diente die „Allgemeine Grammatik“ nach JOS. SCHEBESTA, S. V. D., wie sie in der „Anleitung zu ethnographischen und linguistischen Forschungen“<sup>10</sup> (pp. 42-54) dargeboten ist. Besonders wertvolle Hinweise empfing H. AUFENANGER dazu noch von seinem Vorgänger, P. ALFONS SCHÄFER, S. V. D. Es werden behandelt:

Lautlehre (185-188)	Besitzanzeigende Fürwörter
Wortbildung (189-190)	(199-201)
Artikel (191)	Hinweisende Fürwörter (201, 202)
Substantiv (191-194)	Bezügliche Fürwörter (201, 202)
Geschlecht der Hauptwörter	Fragende Fürwörter (203-204)
(191-192)	Unbestimmte Fürwörter (204-206)
Casus (193)	Verbum (207-230)
Wortfolge (194)	Subjektsbezeichnung (207)
Adjektiv (195-197)	Objektsbezeichnung (207)
Fürwort (198-206)	Tempusbezeichnung (207)
Persönliche Fürwörter (198-199, 202)	Konjunktiv (208)

<sup>9</sup> „Einige ethnographische und sprachliche Aufzeichnungen von P. ANTON CRANSSEN, S. V. D., in Guyebi, einem Unterstamm der Gende, kamen über die ersten Niederschriften im Manuskript nicht hinaus, da der Verfasser bald auf ein anderes Missionsfeld berufen wurde“ (AUFENANGER-HÖLTKER, Gende. Vorwort p. V).

<sup>10</sup> FRANZ J. KIRSCHBAUM, S. V. D., und CHRISTOPH VON FÜRER-HAIMENDORF, Anleitung zu ethnographischen und linguistischen Forschungen mit besonderer Berücksichtigung der Verhältnisse auf Neuguinea und den umliegenden Inseln. Mödling bei Wien 1934.



Wunschformen (208)	der Art und Weise (232)
Partizip (209)	der Zeit (233)
Gerundiv (210)	des Ortes (234)
Gerundium (210)	Verhältnißwörter (235-238)
Causativum (211)	Bindewörter (239-241)
Passivum (211)	Empfindungswörter (241)
Frage und Antwort (211)	Satzfolge (242)
Paradigmata	Phrasen (243-245)
mit verschiedenen Verben (212-230)	Gleichlautende Wörter mit verschiedenem Sinn (246-247).
Verneinungen (231)	
Umstandswörter (232-234)	

Gerade in einer gewissen Hilflosigkeit, grammatikalische Gegebenheiten richtig einzuordnen, zeigt sich die charakteristische Lage des Missionars in der Praxis. Niemand empfindet wie er die Unzulänglichkeit des herkömmlichen Schemas. So kann er nur von der Fragestellung der ihm geläufigen Grammatik ausgehen, z. B.: „Wie drückt die Gende-Sprache 'unsern' Konjunktiv aus?“

Der bewußte Verzicht auf eine Neugestaltung grammatikalischer Schemata bringt aber den großen Vorteil mit sich, daß die Tatsachen nicht zugunsten von Theorien vergewaltigt werden, und daß durch Wiederholungen und Häufung von Beispielen dem Linguisten die gleiche Sache von verschiedenen Seiten her dargeboten wird. Ein sprechendes Beispiel dafür bildet in AUFENANGERS Grammatik die Behandlung des Verbum. Der Formenreichtum einer Papua-Sprache fügt sich nicht dem Paradigma der lateinischen Grammatik. Aus dem reichen Material, das AUFENANGER hier zusammengetragen hat, ergibt sich bald, daß das Verbum im Gende ganz ähnlich behandelt wird wie im Kâte, zu dem G. PILHOFER eine anerkannte Grammatik geschrieben hat<sup>11</sup>. Auch im Gende bildet das Verbum den Mittelpunkt der Sprache, und eine ausführliche Darstellung seiner Formen würde bereits den größten Teil der Satzlehre umfassen.

An Texten (mit wörtlicher und freier Übersetzung) kann nur ein kleiner Rest der obenerwähnten Mythen- und Märchensammlung geboten werden, da diese durch Kriegseinwirkung verloren ging. Neben drei Stücken aus der Gende-Monographie bringt das Filmband fünf bisher unveröffentlichte Mythen mit Interlinearversion und sinngemäßer Wiedergabe. — Nicht aufgenommen wurden die von AUFENANGER in die Gende-Sprache übertragene Biblische Geschichte und der Katechismus. Diese waren bereits 1937 vollendet und sind seither in Gebrauch gewesen, ohne inzwischen verbessert worden zu sein. Auch eine Sammlung von Gebeten und 50-60 Liedern wurde nicht berücksichtigt.

H. AUFENANGERS „Vokabular und Grammatik der Gende-Sprache“ ist die Frucht langjähriger Arbeit an und unter dem Volke. Sie erhebt aber

<sup>11</sup> G. PILHOFER, Grammatik der Kâte-Sprache in Neuguinea. (Beihefte zur Zeitschrift für Eingeborenen-Sprachen, H. 14.) Berlin 1933. — Cf. die Besprechung von W. SCHMIDT in Anthropos 29. 1934. pp. 278-281.

nicht den Anspruch, eine ausgereifte Frucht zu sein. Wenn sie in dieser unvollendeten Form den interessierten Fachleuten übergeben wird, so geschieht das im Dienste der Forschung. Es ist nicht Sache des Missionars, eine Sprache theoretisch fachgerecht darzustellen; er will sie vielmehr praktisch erlernen und seiner religiösen Aufgabe dienstbar machen. Wenn er dann sein Rohmaterial den Wissenschaftlern zur Verfügung stellt, hat er mehr als genug getan. Die unvollendete Form zeigt aber auch den hohen Wert und die Zuverlässigkeit solchen Materials, weil sie den Ernst, die Verantwortung und den unermüdlichen Fleiß sichtbar macht, mit der die Sprache allmählich erobert wird. Das Wissen um die Einzelheiten des Zustandekommens von Wörterbuch und Grammatik bestätigen nur diesen ersten Eindruck.

Trotz allem bleibt es ein Wagnis, unvollendete Arbeiten der Öffentlichkeit zu übergeben. Dem Autor sei für diese Selbstlosigkeit, mit der er seine rein private Arbeit der vergleichenden Sprachforschung zur Verfügung gestellt hat, gedankt. Die Fachgelehrten aber werden froh darüber sein, daß kostbares linguistisches Material nun nicht mehr jahrelang in den Redaktionsarchiven ruht, weil die Mittel zur Drucklegung fehlen. Diese Form der Veröffentlichung auf Filmstreifen hat außer dem bedeutend geringeren Kostenaufwand noch den großen Vorteil, daß der Linguist auf diese Weise möglichst nahe an das Original herankommt; alle Fehlerquellen, die beispielsweise mit der Anfertigung einer neuen Reinschrift zum Zwecke einer hektographierten Vervielfältigung gegeben sind, werden vermieden.

Vor allem aber rechtfertigt ein Blick auf die Liste<sup>12</sup> der für die nächste Zeit vorgesehenen Publikationen der „Micro-Bibliotheca Anthropos“ (MBA) dieses neue Unternehmen. So dürfen wir hoffen, daß nicht nur lang verstaubte Redaktionsschätze gehoben werden, sondern daß eine möglichst große Zahl von Missionaren und anderen in Übersee Tätigen ihre sprachlichen Aufzeichnungen der Wissenschaft auf diesem Wege zur Verfügung stellen.

---

<sup>12</sup> Siehe p. 261 f. in diesem Heft.

# A. Schäfers Vokabular der Chimbu-Sprache in Zentral-Neuguinea

Von ARNOLD BURGMANN

Die Erschließung des Inneren von Neuguinea und die damit gegebene Entdeckung großer Völkerschaften wird vielfach ausnahmslos auf die Goldsucher zurückgeführt. Ins Wagi-Tal kamen diese zwar als die ersten Weißen, im Gebiet des Chimbu dagegen waren ihnen die Missionare zeitlich voraus, denen die ersten Mitteilungen über Kultur und Sprache dieses Gebietes zu verdanken sind<sup>1</sup>.

Für das Gebiet des Chimbu ist ohne Zweifel A. SCHÄFER, S. V. D., einer der besten Kenner. Wir sind ihm zu großem Dank dafür verpflichtet, daß er sein Vokabular der Chimbu-Sprache und eine kurze Grammatik für eine Veröffentlichung in der Micro-Bibliotheca Anthropos<sup>2</sup> zur Verfügung gestellt hat.

Die Benennung der Sprache ist nicht einheitlich. J. NILLES, S. V. D., und A. CAPELL nennen sie „Kuman language“<sup>3</sup>. Nach A. SCHÄFERS Feststellungen liegen die Dinge jedoch so: Mit *kuman* bezeichnen die einzelnen Stämme alles, was westlich von ihnen wohnt. Die nach Norden und

---

<sup>1</sup> Vgl. die Zusammenstellung der bis 1942 erschienenen Veröffentlichungen in Ethnos 7. 1942. No. 1, p. 25. Ein Nachtrag dazu findet sich in der gleichen Zeitschrift 10. 1945. No. 2-3, pp. 97-98. — Dazu: J. NILLES, Digging-sticks, spades, hoes, axes, and adzes of the Kuman people in the Bismarck Mountains of East-Central New Guinea. Anthropos 37-40. 1942-1945. pp. 205-212; id., The Kuman of the Chimbu Region, Central Highlands, New Guinea. Oceania 21. 1950. pp. 25-65.

<sup>2</sup> ALPHONS SCHÄFER, S. V. D., Vokabular der Chimbu-Sprache in Zentral-Neuguinea. (Micro-Bibliotheca Anthropos, Vol. 2.) 248 pp. Posieux (Freiburg), Schweiz 1953. Preis: sFr. 10.—. Zur Micro-Bibliotheca Anthropos cf. pp. 260-262 in diesem Heft.

<sup>3</sup> Diese beiden Autoren haben neben A. SCHÄFER ausführlichere Angaben über die Chimbu (Kuman-) Sprache gemacht. J. NILLES, Natives of the Bismarck Mountains, New Guinea. Oceania 14. 1943. pp. 104-123; 15. 1944. pp. 17-18. „... the people who live on the southern slopes of the Bismarck Range. They call themselves Kuman, though the people of the northern range call them Arawa. ... the various tribes, a total of 50-60 000 natives, who speak the same Kuman language“ (p. 104). — A. CAPELL, Distribution of Languages in the Central Highlands, New Guinea. Oceania 19. 1948-49. pp. 104-129; 234-253; 349-377. — Zur Bedeutung von *kuman* und *kombulxkra* vgl. den Zauberspruch in A. SCHÄFERS Artikel: Zur Initiation im Wagi-Tal. Anthropos 33. 1938. pp. 401-423; *ende kumankarā embriva* „ihr (zwei) geht das Tal hinauf“, *ende kombulx-kara pi* ... wenn ihr aufs Gebirge geht ...“ (pp. 414-415).



Osten zu beheimateten Gruppen heißen *kombulxkra* („Bergmenschen“), und diesen Namen legen sich die Leute im eigentlichen Chimbu-Gebiet auch selbst bei. Die Sprache, die sie selbst sprechen, nennen sie *kuman-ka wo* „die richtige *kuman*-Sprache“, im Gegensatz zu *kuman-ka nagl* (*nagl* bedeutet „Zweig“) der Menschen im Westen. *Kuman-ka nagl* ist aber von *kuman-ka wo* ganz verschieden, während anderseits im Süden und Osten Dialekte der *kuman-ka wo* auftreten, die von den Leuten jedoch nicht zu *kuman-ka wo* gezählt werden<sup>4</sup>. Wählt man nun für die *kuman-ka wo* die Bezeichnung „Kuman-Sprache“, so ergibt sich die paradoxe Situation, daß die „Kuman-Sprache“ von Leuten gesprochen wird, die nicht als *kuman* bezeichnet werden, während die Kuman ihrerseits eine Sprache reden, die zwar von ihren Nachbarn im Osten *kuman-ka nagl* genannt wird, aber von der „Kuman-Sprache“ ganz verschieden ist. A. SCHÄFER schlägt daher vor, der Sprache den Namen „Chimbu-Sprache“ zu geben, und zwar nach dem Kerngebiet, in dem sie zu Hause ist; wie auch das ganze Gebiet verwaltungstechnisch „Chimbu District“ genannt wird. Diese Chimbu-Sprache wird gesprochen von den Stämmen der Mitnande (unter diesem Namen werden zusammengefaßt die Denglagu, Maglagu, Megu, Siagu, Komenkane und Wandega), Inaugl, Kulxkane, Kevandegu, Kamanegu, Gena, Yongumugl, Endeugla, Naregu, Siambugla, Waugla, Paglau, Giraigu, Siuxku und Dagl. Ihre Wohnplätze erstrecken sich bis tief ins Wagi-Tal hinein. Daß ihre Heimat jedoch am Chimbu liegt, zeigt nicht nur die Sprache, die sie mit den Chimbu-Leuten gemeinsam haben, sondern auch ihre rassische Eigenart, ihr Kulturbesitz und ihre ausdrücklichen Aussagen, die z. T. bereits in Mythen einen Niederschlag gefunden haben. Im ganzen handelt es sich um 50-60 000 Menschen, eine für Neuguinea mit seiner zersplitterten Bevölkerung überraschend hohe Zahl, die durch die mehr westlich wohnenden Völkerschaften noch überboten wird.

Das vorliegende Vokabular wurde vornehmlich in der Gegend von Mingende, das ziemlich zentral in bezug auf die genannten Stämme liegt, zusammengestellt. Die wichtigsten Gewährsleute gehören den Stämmen der Siambugla, Waugla, Naregu, Gena, Giraigu und Kamanegu an. Besonders wertvolle Dienste leisteten von Anfang an zwei Männer: Mondia, ein außergewöhnlich begabter Kanake, und Goie-mongo Nangigl, der sich durch eine sehr klare Aussprache auszeichnet und erfahren und intelligent ist. Beide sind bedeutende Männer in ihren Stämmen; Pidgin verstehen sie nicht. In späteren Jahren kamen zu den Gewährsleuten noch Katechisten und Schüler hinzu. Eine Erleichterung für A. SCHÄFER, der aus dem Gebiet der Gende kam, wo er zwei Jahre gewirkt hatte, war der Umstand, daß ihm ein der Gende-Sprache kundiger Dolmetscher helfen konnte: Witne, ein intelligenter junger Mann von 20 Jahren.

<sup>4</sup> Es handelt sich um Dialekte; das geht daraus hervor, daß die Missionare sich dort in der Chimbu-Sprache verständlich machen können, und daß sie auch die Leute selbst verstehen, wenngleich mit einiger Schwierigkeit. Vergleiche zeigen, daß *nd* in der Sprache von Mingende einem *r* im Süden und Osten entspricht, das *gl* einem einfachen *l*.

Das Vokabular in der gegenwärtigen Form ist nach dem Kriege (seit 1946) neu gesammelt worden. Das erste ging während des Krieges verloren, auffallenderweise als einziges Stück von A. SCHÄFERS Bibliothek, so daß der Verdacht naheliegt, daß ein Interessent es an sich genommen hat. Diese Wörterliste war reicher als die vorliegende, enthielt sie doch Sprachmaterial aus sechs Jahren (1934-1940) Sammelarbeit.

Das Vokabular entstand aus dem täglichen, lebendigen Umgang mit den Menschen. A. SCHÄFER trug sogleich alle zum ersten Mal gehörten Ausdrücke in ein mitgeführtes Notizbuch ein. Auf der Station wurden diese abends regelmäßig auf Einzelzettel übertragen und bei dieser Gelegenheit noch einmal überprüft, sowohl nach ihrer lautlichen Form als auch nach ihrer Bedeutung. Im ganzen ist der Wortschatz wenigstens dreimal nachkontrolliert worden, zuletzt bei der Reinschrift, die etwa im März/April 1950 begonnen und im Juni desselben Jahres abgeschlossen wurde. Bei dieser Arbeit ließ sich A. SCHÄFER jedes Wort noch einmal in der Eingeborensprache erklären und schrieb zumeist diese Erklärung mit. Auch was die Leute darüber hinaus noch sagten, wurde vielfach sogleich festgehalten. Im Vokabular sind das die längeren, nicht übersetzten Texte, die sich auf jeder Seite finden. Ihr großer Wert liegt darin, daß sie den Gebrauch der Wörter in einem eigens herausgestellten Sinnzusammenhang zeigen. Einen wichtigen Dienst bei dieser Arbeit leistete ihm ein 15jähriges Schulmädchen, Gabriela Dumai, das lesen und schreiben konnte. Ihre Hilfe war vor allem wertvoll wegen ihrer klaren und deutlichen Aussprache. A. SCHÄFER ließ sie das wiederholen, was die anderen — Männer wie Frauen — zu einer Sache zu sagen hatten, und konnte es so lautlich exakt wiedergeben. Fanden sich in diesen Erklärungen Ausdrücke, die A. SCHÄFER nicht geläufig waren, so unterstrich er sie (mit Rotstift) und trug sie in der Sammlung nach. Das Vokabular umfaßt 118 Seiten in Maschinenschrift. Im ganzen dürften es über 1000 Wörter sein, die aber zumeist durch lange Umschreibungen, die bereits oben erwähnt wurden, in der Chimbu-Sprache erläutert sind. Die Reihenfolge der Wörter ist alphabetisch in der Anordnung Chimbu-Deutsch; gelegentlich ist die Bedeutung auch auf Englisch angegeben. Auf den Textseiten und den mit ihnen zusammengehefteten freien Bogen sind (meist mit Tinte) Nachträge vermerkt, die zum Teil kurz sind, mehrfach aber auch ganze Seiten füllen.

Es fehlt die Erklärung der Lautzeichen. An anderer Stelle hat A. SCHÄFER eine solche gegeben, die hier — soweit sie zum Verständnis notwendig ist — angeführt sei. Man muß dabei bedenken, daß der Missionar bei der Zusammenstellung von Grammatik und Wörterbuch vor der nicht leichten Aufgabe steht, eine bisher schriftlose Sprache erstmalig in Lautzeichen darzustellen. Sein Interesse gilt dabei vor allem der Praxis, und es kommt ihm darauf an, Hilfsmittel für den Unterricht zu schaffen. Daß in diesem Fall eine streng phonetische Schreibweise nicht in Frage kommt, ist ohne weiteres ersichtlich. Verständlich ist auch, daß der Missionar bei der Niederschrift jene Lautzeichen wählt, die ihm von seiner Muttersprache her geläufig sind, so daß das Schriftbild, nach den Ausspracheregeln der Muttersprache (hier

des Deutschen) gelesen, die Lautung der Eingeborensprache richtig wiedergibt. Es treten dann allerdings Unebenheiten auf, die besser vermieden worden wären, z. B. wenn die Kürze eines Vokals durch Verdoppelung des nachfolgenden Buchstabens angezeigt wird. Mit welcher Gewissenhaftigkeit aber bei der Fixierung des rechten Lautbildes vorgegangen wurde, zeigt die eingehende Art und Weise, in der sich A. SCHÄFER selbst über einzelne Laute mit A. CAPELL auseinandersetzte (s. unten). Entscheidend war für ihn schließlich die Feststellung, daß die Eingeborenen solche Texte wirklich verstanden, die ihnen nach seiner Schreibweise von Leuten vorgelesen wurden, die der Chimbu-Sprache nicht kundig waren. Mag daher der Linguist auch genauere phonetische Angaben vermissen, dem Verständnis der Sprache tut ihr Fehlen keinen Eintrag. Selbst CAPELL bleibt hier in seinen Ansprüchen bescheiden. Nach der Aufstellung des Lautschemas der Sprachen des Hochlandes von Neuguinea meint er: „On the majority of these symbols no great comment is needed. The relaxed *i* and *u* seem to occur in unaccented syllables. Neither does there appear to be semantic value in the distinction between *ε* and *e*, *ɔ* and *o*. For convenience's sake the distinctions will not be observed in this paper. Similarly *a* represents a retracted *a* that occurs chiefly before *w*, and that also can be disregarded here.“<sup>5</sup>

A. SCHÄFER notierte zu seiner Schreibweise folgendes<sup>6</sup>: „Die Lautzeichen haben im allgemeinen den gleichen Wert wie im Deutschen. Bei den Vokalen spielt die Klangfarbe (offen oder geschlossen) keine semantische Rolle. Hingegen sind Länge und Kürze der Vokale wohl zu beachten, da sie manchmal Bedeutungsunterschiede ergeben, z. B. *kūgl* 'Gras', *kugl* 'Stern'. Die Kürze der Vokale ist im Vokabular auch durch Verdoppelung des nachfolgenden Konsonanten bezeichnet, z. B. *bonna*, *bonno*, *bunna*, *girrim*.

Einige Laute verdienen eigens Erwähnung: Der *ü*-Laut ist ohne Zweifel vorhanden. Aus praktischen Rücksichten wählte ich jedoch die Schreibweise *iu*, das als *iü* zu sprechen ist. *y* ist der palatale Frikativlaut, gleich dem deutschen *j*.

Die stimmhaften Verschlußlaute *b*, *d* und *g* werden als Anlaute in der Regel mit vorausgehendem Nasal gesprochen. Man hat den Eindruck, als könnten die Eingeborenen sie nicht ohne diesen leichten nasalen 'Anlauf' aussprechen. Geschrieben habe ich aber den Nasal nicht, da er nicht eigens hervorzuheben ist. Nur wenn er einem Vokal folgt, ist der Nasal deutlich zu hören. Ich ersetzte ihn dann durch den Bindestrich -, um so das Wortbild unverändert zu bewahren, z. B. *na ka-dinga* 'ich spreche'. Ein *n* vor *g* bedeutet dabei den velaren Nasal *ŋ*.

In den Silben *-kua* und *-gua* ist das *u* sehr kurz, so daß ich früher (CAPELL tut es jetzt noch) *-kwa* schrieb. Da aber bei Erweiterung des Wortes das *u* deutlich hervortritt, z. B. *moxkua*, *moxkura*, *moxkurava*; *ungua*, *ungura*, *ungurava*, entschied ich mich für das *u* auch in *moxkua*.

<sup>5</sup> A. CAPELL, *Oceania* 19. 1948. p. 108.

<sup>6</sup> Private Mitteilung vom 1. 10. 52.



Den eigentlichen s-Laut hört man nur selten. So wählte ich das Zeichen *s* für *š* und *tš*, die sehr häufig sind und je nach Sprechern wechseln. *tš* kommt am meisten vor. Wo es sich ausnahmsweise um ein wirkliches *s* handelt, schrieb ich *ś*, z. B. *paś*. Mit *v* ist der Laut gemeint, der dem deutschen *w* entspricht.

*gl* ist trotz des Doppelzeichens ein einfacher Laut, der freilich zwei Komponenten aufweist. Zu einem *l* tritt irgendein Kehllaut, wie man ihn auch deutlich hören kann, wenn die Eingeborenen Pidginwörter gebrauchen. Dann klingt *nil* 'Nagel' wie *nigl*, *bottol*, 'Flasche' wie *bottogl*<sup>7</sup>. Dieses *gl* ändert sich je nach dem folgenden Laut:

vor *n* oder (*n*)*d* wird es zu *d* oder *t*: *na nigl-neinga* zu *nidneinga*;

vor *p*, *t* und *k* zu *x* oder *lx*: *na nigl-kolxka* zu *nilxkolxka*;

vor *i* und *y* zu einem reinen *l*: *taragl-yogo* zu *taralogo*.

*x* ist ein gutturaler Reibelaut, ähnlich dem deutschen (*a*)*ch*, wird aber leicht und flüchtig gesprochen. Oft ist auch *x* mit einem Laterallaut verbunden, so daß ich noch ein *l* einfügte, z. B. *alxke* 'wiederum'. Die protestantische Mission schreibt *axke*<sup>8</sup>, doch verführt das leicht zu einer etwas abgehackten Manier des Sprechens, die die Eingeborenen nicht lieben. Ich schreibe daher stets das *l*, wo ich es von vielen Eingeborenen gehört habe: *na nigl-ta kolxka* > *na nilx ta kolxka*, nie jedoch vor *kua*, weil es da nicht gesprochen wird.“

A. SCHÄFER hat diese Bemerkungen im Anschluß an den genannten Aufsatz von A. CAPELL gemacht, der gerade in der Lautfrage teilweise anderer Meinung ist. Der Vergleich der beiden Ansichten — die des Mannes der Praxis und die des geschulten Linguisten — ist nicht uninteressant. CAPELL mag als Linguist einzelne Laute exakter aufgenommen haben, doch ist er dem Missionar gegenüber dadurch im Nachteil, daß er bei kurzen Besuchen nur den einen oder anderen Eingeborenen befragen konnte, während jener durch den jahrelangen Umgang mit ihnen besser die Sprechweise des Durchschnittssprechers kannte und sich diese selbst auch angeeignet hatte, so daß die Eingeborenen schon spontan sagten: „Das ist einer von uns; der spricht wie wir.“ Aus dieser seiner Kenntnis der Sprache hat A. SCHÄFER sich die Wörter und Redewendungen aufgezeichnet, um sie in der Schule verwerten zu können und auch seinen Mitmissionaren ein Lehrbuch in die Hand zu geben.

Die Skizze der Grammatik umfaßt 12 Seiten. Sie wurde das erste Mal 1947/48 niedergeschrieben und später bearbeitet. SCHÄFER wollte jüngeren Mitarbeitern eine Hilfe bei Erlernung der Sprache bieten. In dem Wirrwarr der zahlreichen Verbformen fand er sich dadurch zurecht, daß er drei Konjugationen aufstellte und in ihnen verschiedene Zeit- und Modalformen unterschied. Die Behandlung des Zeitwortes nimmt über die Hälfte der Skizze ein, in der außerdem das Wichtigste über Pronomen, Substantiv, Adjektiv und Zahlwort gesagt ist.

<sup>7</sup> Ob es sich hier um einen gleichzeitigen Kehlkopfverschlußlaut handelt? (A. B.).

<sup>8</sup> CAPELL, Oceania 19. 1948. p. 110.

So kurz und skizzenhaft der grammatikalische Aufriß auch ist, so bietet er doch eine willkommene Vergleichsmöglichkeit mit den entsprechenden Aufstellungen A. CAPELLS<sup>9</sup> und zeigt, wie sehr Theorie und Praxis einander berichtigen und ergänzen können.

An Texten bringt der Filmstreifen auf wenigen Seiten nur eine Stammesgeschichte der Siambugla-Waugla. Sie wurde erzählt von Mondia und Witne und wird von A. SCHÄFER als der beste Text betrachtet, den er aufgezeichnet hat. Wo sich Unterlassungen zeigen, sind sie vielleicht auf Störungen beim Diktieren zurückzuführen. Der Erzähler mußte zuweilen den Strom seiner Rede unterbrechen und verlor dabei schon einmal den Zusammenhang mit dem bereits Gesagten. Zu den Texten zählen noch die ausführlichen Erläuterungen zu vielen Ausdrücken des Vokabulars, von denen oben bereits die Rede war. Ihnen fehlt die Übersetzung, die aber wohl mit Hilfe des Vokabulars nicht allzu schwierig sein dürfte.

Bei der ganzen Veröffentlichung handelt es sich, ähnlich wie bei H. AUFENANGERS Vokabular und Grammatik der Gende-Sprache<sup>10</sup>, um die Darbietung des Rohmaterials einer bisher noch nicht schriftlich fixierten Sprache. A. SCHÄFER gebührt hohe Anerkennung für die geleistete Pionierarbeit und Dank dafür, daß er selbstlos ein Werk aus der Hand gibt, dessen Mängel er persönlich am deutlichsten empfindet.

---

<sup>9</sup> Oceania 19. 1948. p. 110; cf. oben Anm. 3. Die Chimbu-Sprache (Kuman) wird hier weitläufig behandelt wegen des reichen Materials, das die protestantische Mission CAPELL zur Verfügung stellte.

<sup>10</sup> MBA, Vol. 1; cf. pp. 263-267 in diesem Heft.

# Joseph Schmidts † Vokabular und Grammatik der Murik-Sprache in Nordost-Neuguinea

Von STEPHEN FUCHS

Die „Micro-Bibliotheca Anthropos“ (MBA) <sup>1</sup> bringt in Vol. 3 die Murik-Sprache <sup>2</sup>. Die Arbeit ist in leicht lesbarer Handschrift auf 261 großen Blättern (25 mal 40 cm) niedergeschrieben. Das Vokabular Deutsch-Murik und Murik-Deutsch umfaßt 144 Seiten mit durchschnittlich 43 Wörtern. Die Grammatik zählt 117 Seiten; auch die ca. zwanzig stark korrigierten Textstellen bleiben noch klar und übersichtlich.

Das Sprachmaterial wurde schon vor über fünfundzwanzig Jahren von P. JOSEPH SCHMIDT, S. V. D., gesammelt <sup>3</sup>. 1931 habe ich sein Vokabular Murik-Deutsch <sup>4</sup> für eine damals geplante Drucklegung sorgfältig abgeschrieben; gleichzeitig stellte ich die Wörter neu zu einem Deutsch-Murik-Vokabular zusammen. Das Material zur Grammatik wurde von mir ganz bearbeitet und niedergeschrieben. (Siehe unten p. 276.) <sup>5</sup>

Die Murik-Sprache wird in Nordost-Neuguinea, 20 km westlich der Sepik-Mündung auf einer 50 km langen Inselkette, die vom Festland durch

---

<sup>1</sup> Siehe pp. 260-262 in diesem Heft.

<sup>2</sup> JOSEPH SCHMIDT S. V. D. †, Vokabular und Grammatik der Murik-Sprache in Nordost-Neuguinea. (Micro-Bibliotheca Anthropos, Vol. 3.) 300 pp. Posieux (Freiburg), Schweiz 1953. Preis: sFr. 15.—.

<sup>3</sup> Das Originalmanuskript von P. J. SCHMIDT liegt im Archivum des Anthropos-Institutes. Dort finden sich auch einige Texte in der Murik-Sprache, nämlich Gebete und Katechesen, die P. J. SCHMIDT im Dienste seiner Missionsarbeit verfaßt hat. Ebendort liegen kurze Notizen zu einer Murik-Grammatik und ein kleines Murik-Vokabular aus dem Nachlaß des verstorbenen Missionarforschers P. FRANZ J. KIRSCHBAUM, S. V. D.; dieses Material wurde in der vorliegenden Arbeit nicht verwendet.

<sup>4</sup> In meiner Reinschrift folgt irrtümlich p. 22 auf p. 20. Zwischen dem letzten Wort auf p. 20 und dem ersten p. 22 ist aber, wie der Vergleich mit der Wörterliste von J. SCHMIDT ergibt, nichts ausgelassen.

<sup>5</sup> 1933 wurde als Band XIV der Linguistischen Anthropos-Bibliothek angekündigt: P. J. SCHMIDT, S. V. D., und Fr. St. FUCHS, S. V. D., Murik-Grammatik (Neuguinea). (Materialien von J. SCHMIDT, Durcharbeitung von St. FUCHS.) 1940 wird in der Ankündigung der Reihe: Ergänzungsbände zur Ethnographie Neuguineas. Herausgegeben von GEORG HÖLTKER, S. V. D., unter Band IV: Drei Grammatiken papuanischer Sprachen, an zweiter Stelle: SCHMIDT Jos., Grammatik und Wörterbuch der Murik-Sprache, genannt.



eine Lagune getrennt ist, gesprochen <sup>6</sup>. 1922 bewohnten etwa 1000 Leute, verteilt auf neun Dörfer, dieses Gebiet. Die Missionsstation wurde von P. J. SCHMIDT auf der Insel Murik gegründet <sup>7</sup>. Er nannte die Eingeborenen nach dem einheimischen Wort „Mensch“ die „Nor-Leute“ oder, weil ihre Sprache zu den Papua-Sprachen gehört, „Nor-Papua“ <sup>8</sup>.

Die Kultur der Nor-Papua ist von ihm in zwei größeren Beiträgen (mit zusammen etwa 120 Seiten) beschrieben <sup>9</sup>.

Über die Sprache der Nor-Papua brachte J. SCHMIDT schon in seinen beiden Anthropos-Aufsätzen nicht wenig Material; so z. B. die Zahlwörter, die Verwandtschaftsbezeichnungen, Totemnamen, die Liste der Liederarten, Männer- und Frauennamen, und im ganzen Text durchgängig neben den Sachen auch die Wörter. Die zusammenhängenden Wortgruppen sind auf dem Filmstreifen reproduziert.

Für die Sprache selbst setzte sich der Name Murik durch. Diesen Namen hatte J. SCHMIDT auch an die Spitze seines Vokabulars und seiner Grammatik gesetzt. Murik ist deshalb auch in den Titel der vorliegenden Veröffentlichung aufgenommen worden.

Das Vokabular Murik-Deutsch wurde, wie eine Notiz im Original von J. SCHMIDT vermerkt, am 1. Mai 1926 abgeschlossen; darnach umfaßt es 3257 Wörter, die er aus einem Material, das auf über 8000 Zetteln festgehalten war, zusammengetragen hat. Die Verben, Adjektive und Adverbien sind nach seinem Zeugnis ziemlich vollständig vertreten. Anders ist es mit den Substantiven. Zum Beispiel fehlen viele botanische und zoologische

<sup>6</sup> Siehe die Kartenskizze Anthropos 18/19. 1923/24. p. 701.

<sup>7</sup> JOSEPH SCHMIDT wurde am 14. 7. 1876 in Ulmecke bei Meschede in Westfalen geboren. 1901 trat er in die Societas Verbi Divini ein und empfing 1912 in Wien die Priesterweihe. 1913 reiste er nach Neuguinea aus und übernahm die Missionsstation Murik, die er mit Ausnahme seiner dreijährigen Arbeit in Wewäk (1919-1922), bis 1943 betreute. Dann wurde P. J. SCHMIDT, wie die meisten anderen Missionare des Zentralvikariates, von den Japanern interniert. Zunächst mußte er sich auf Kariru, später in Hollandia und Koya aufhalten. Die Befreiung durch die Amerikaner kam für ihn zu spät. Als letztes Kriegsoffer starb er am 18. 2. 1945.

Nach dem Kriege wurde die Missionsstation nicht mehr besetzt, sondern von der Nachbarstation Marienberg mitgeleitet. — Unter den Missionaren ist heute niemand, der Murik lernt, da sich in diesem Gebiet das Pidgin durchgesetzt hat. (Für die Angaben der genauen Daten aus dem Leben P. J. SCHMIDTS sei P. H. EMMERICH und P. J. ZIEGLER besonderer Dank ausgesprochen.)

<sup>8</sup> Siehe Anthropos 18/19. 1923/24. p. 700 f.

<sup>9</sup> JOSEPH SCHMIDT, Die Ethnographie der Nor-Papua (Murik-Kaup-Karau) bei Dallmannhafen, Neu-Guinea. Anthropos 18/19. 1923/24. pp. 700-732. Id., Neue Beiträge zur Ethnographie der Nor-Papua (Neuguinea). Anthropos 28. 1933. pp. 321-354; 663-682.

Bemerkenswert sind im zweiten Aufsatz die 34 Zeichnungen, die die Eingeborenen auf die Anregung des Verfassers hin anfertigten. Einen volkstümlichen Artikel veröffentlichte er in: Steyler Missionsbote 1931/32, pp. 35 ff. Dort erschienen über die Mission unter den Nor-Papua noch zwei weitere Aufsätze aus anderer Feder; siehe darüber GEORG HÖLTKER, Verstreute ethnographische Notizen über Neuguinea. Eine Art Regestensammlung aus dem „Steyler Missionsbote“ 1895-1941. Anthropos 35/36. 1940/41. pp. 1-67.

Termini, weil ihm die Fachausdrücke für die meisten Pflanzen, Muscheln, Fische, Insekten, Vögel etc. der Murik-Lagunen unbekannt waren.

Die Grammatik hat J. SCHMIDT nach dem Muster europäischer Sprachen aufzubauen versucht. Dies war bezüglich des Nomens, des Adjektivs und Adverbs weitgehend möglich. Das Pronomen und vor allem das Verbum aber bereiteten große Schwierigkeiten. Ich versuchte, die zunächst sehr kompliziert scheinenden Konjugationsformen in ein einfaches und einheitliches System zu bringen und auch die übrigen von J. SCHMIDT aufgestellten grammatikalischen Regeln präziser und kürzer zu fassen. Die so von mir bearbeitete Murik-Grammatik behandelt: Die Lautverhältnisse (Vokale, Konsonanten, Betonung) (4 pp.); das Nomen (Geschlechtswort, Substantiv, Adjektiv (11 pp.); das Zahlwort (3 pp.); das Pronomen (7 pp.); ferner die Interjektionen (1 p.), Postpositionen (3 pp.), die Adverbien (5 pp.), Konjunktionen (1 p.) und Hilfszeitwörter (2 pp.). Den breitesten Raum nimmt das Zeitwort ein (69 pp.). Die Syntax behandelt die Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat, Stellung der Satzteile, Mehrheit der Satzteile, Verneinung, Satzgefüge und Satzverbindung (18 pp.).

Das Substantiv der Murik-Sprache hat, erkennbar an den Suffixen, einen Singular, Dual, Trial (beschränkten Plural) und Plural. Auch die Kasus werden durch Suffixe gebildet.

Eigentliche Adjektive gibt es in der Murik-Sprache nur wenige. Die meisten Adjektive werden von Substantiven, Verben und Adverbien abgeleitet. Das Adjektiv wird dem Substantiv nachgestellt.

Nur für die Zahlen 1 bis 5 sind eigene Wörter vorhanden. Die Zahlen über 5 werden durch Anfügen der entsprechenden Zahl an das Wort 'Hand', bzw. 'Hände' gebildet. Die Zählung geht aber nicht über 50 hinaus. Die Murik-Sprache kennt auch Ordnungs-, Distributiv- und Teilzahlen, Zahladverbien und unbestimmte Zahlwörter.

Das Pronomen hat, wie das Substantiv, Singular-, Dual- Trial- und Pluralformen, die durch Suffixe gebildet werden.

Präpositionen fehlen ganz. Es gibt aber viele Postpositionen, die mit Substantiven, Adjektiven und Verbaladjektiven verbunden werden.

Das Verbum hat nur eine Konjugation, die keine Ausnahmen zuläßt. Jedes Verb besteht aus Präfix, Stammform und einem oder mehreren Suffixen. Präfix und Suffixe variieren je nach Zahl und Art von Subjekt und Objekt. Intransitiva haben, nicht wie J. SCHMIDT glaubte, eine eigene Konjugation, sondern werden wie jene Verben, deren Personalobjekt in der gleichen Person steht wie das Subjekt, behandelt. Auch die Empfindungsverben weisen keine eigene Konjugation auf, sondern werden wie Verben konjugiert, die Personal- und Sachobjekt haben, deren Subjekt in der 3. Person Singular und deren Sachobjekt stets im Singular steht. Alle Verbformen können mit Suffixen versehen werden, die eine Modifikation der Handlung darstellen und z. B. Schnelligkeit, eine unangenehme Empfindung für den Handelnden oder eine Handlung bei Nacht ausdrücken. Als Tempora finden sich Gegenwart, nähere und entferntere Zukunft, unvollendete, ebenvollendete und entfernte Vergangenheit. Die Syntax ist sehr einfach.

Texte der Murik-Sprache liegen nur in Bruchstücken vor. Außer den oben (Fußnote <sup>3</sup>) genannten Texten seien hier die wenigen Sprichwörter und Lieder erwähnt, die J. SCHMIDT in seinen beiden Beiträgen im *Anthropos* früher veröffentlicht hat und die auf dem Filmstreifen reproduziert sind <sup>10</sup>, und ferner eine größere Mythensammlung <sup>11</sup> von J. SCHMIDT in Manuskriptform. Ein Teil dieser Mythen bringt neben der sinngemäßen Wiedergabe den einheimischen Text mit wörtlicher Übersetzung.

Ein geschulter Linguist hätte vielleicht die Eigenart der Murik-Sprache noch genauer zeichnen können. Wenn also die von der Sprachwissenschaft mit Recht gestellten Bedingungen für die Aufnahme einer Sprache nicht vollkommen erfüllt sind, so müssen wir doch P. JOSEPH SCHMIDT für die Sammlung der Wörterliste und die Aufzeichnung der Grammatik dankbar sein <sup>12</sup>. Die Veröffentlichung in der MBA, die für die allernächste Zeit eine so stattliche Reihe weiterer Arbeiten in Aussicht stellt, ist darum nach der langen Wartezeit doppelt zu begrüßen.

---

<sup>10</sup> *Anthropos* 18/19. 1923-24. pp. 727-728; *Anthropos* 28. 1933. pp. 333-339.

<sup>11</sup> Sie wird erwähnt in einer Ankündigung der Ergänzungsbände zur *Ethnographie Neuguineas*. Herausgegeben von GEORG HÖLTKE, S. V. D., unter Band II: *Neuguinea-Aufsätze*, an erster Stelle: SCHMIDT JOS. und HÖLTKE, *Sagen und Mythen der Nor-Papua*.

<sup>12</sup> Über verwandtschaftliche Beziehungen der Murik-Sprache zu anderen Sprachen mehr landeinwärts vergleiche K. LAUMANN, *Eine merkwürdige Holzfigur vom mittleren Sepik in Neuguinea*. *Anthropos* 46. 1951. pp. 808-809.



## Analecta et Additamenta

**Australian Ghost Drums, Trumpets and Poles.** — In their recent publication R. M. BERNDT and C. H. BERNDT<sup>1</sup> give us an extensive description of the *ûbâr* ceremony which they observed in Western Arnhem Land (Northern Territory). It offers us new material for studying cultural and linguistic exchanges within Australia and between Arnhem Land and Central Australia in particular.

The ceremony centers around a hollow log, 180-240 cm. long and 30 cm. in diameter, decorated with down and coloured ochres. It is called *ûbâr* or *ûwâr*. During this celebration it is put on two forked posts (*mandzâwâk*)<sup>2</sup> and beaten with two flattened stumps of the pandanus palm on its longitudinal sides, as there are no membranes across the open ends<sup>3</sup>. Besides this ceremonial drum, the Arnhem Land tribes also have a "bamboo", a sort of crude trumpet made from a narrow branch of a tree. The exoteric name for this is *arâwi*, the esoteric name is *ôlôru*<sup>4</sup>, while in the lingua franca it is known all over the north as *djidjeridu*. Drum and trumpet are not fabricated, but are the natural product of the fluting work of termites or "white ants".

The myth relating to the drum goes as follows<sup>5</sup>: A girl refused intercourse with the ancestral man *Jûrwadpad*. He turned himself into a python or Rainbow Serpent and hid in a hollow log. The Serpent bit and killed the girl and her mother when they put their hands into the log while hunting for bandicoots.

The symbolic meaning was given by the natives themselves: The log is the body of the mythical "Fertility Mother", the hollow represents her uterus, the indwelling Rainbow Serpent is the membrum virile (*mânbid mandzan*) of the ghost *Jûrwadpad*, the sound of the beaten *ûbâr* is the voice of the "Mother" and of the "Snake"<sup>6</sup> — "*uwar* cries out when beaten"<sup>7</sup>.

The sounding drum therefore has the same function and purpose as the humming bullroarer<sup>8</sup>. Fifty years earlier, among the Aranda of Central Australia, SPENCER and GILLEN<sup>9</sup> found a rudimentary trumpet, a hollow log 60 cm. in length and 5 cm.

<sup>1</sup> R. M. BERNDT and C. H. BERNDT, *Sexual Behavior in Western Arnhem Land*. Viking Fund Publications in Anthropology, No. 16. New York 1951, pp. 114-138.

<sup>2</sup> BERNDT-BERNDT, l. c., 134; cf. *mandzan* 128. *mandja* means "secret, hidden" from the root *manj-*, *man-* as in *ma-manja* Djugun-West Kimberley, *manar mana* Djaro-East Kimb., to hide.

<sup>3</sup> Drums with membranes exist in Australia on Cape York Peninsula only. There I found, among the pygmoid tribes of the Djirbal and Ngadja, *bunun*; among the Wundjur, *gurna*; among the Munggano, west coast of C. Y., *wumbu*. I owe Mr. F. D. MCCARTHY, Curator of Anthropology at the Australian Museum, Sydney, for the following valuable information: "The drums used in the Cape York area have a membrane at one end only — the other end is the well-known serrated mouth, probably of a crocodile as they are used in the Iwai or crocodile cults. The reference to its original description is D. THOMSON, JRAI 63, 1933, 467 et seq., plates 27, 28, 31."

<sup>4</sup> BERNDT-BERNDT, l. c., 122.

<sup>5</sup> BERNDT-BERNDT, l. c., 114-129.

<sup>6</sup> BERNDT-BERNDT, l. c., 137, Footnote 94.

<sup>7</sup> R. M. BERNDT, *Kunapipi*, Melbourne 1951, 36.

<sup>8</sup> According to the *Kunapipi* myth, see R. M. BERNDT, *Kunapipi*, 36.

<sup>9</sup> B. SPENCER and F. J. GILLEN, *The Native Tribes of Central Australia*, London 1899, 545, 607, 655; picture to p. 604.

in diameter, decorated with rings of yellow ochre and white kaolin, called *ulpirra* or *ilpirra*. It was used as a trumpet, its sound being modified by the lips of the native players. But at the same time it had a distinctly magic purpose, for after the smoke from a fire had been passed through its interior it was blown on the sacred dancing ground with the effect that the women became much infatuated.

C. STREHLOW who began his work among the Aranda in 1895 gives a rather short report<sup>10</sup> about a hollow tjuringa, called *tjurunga ulburu*. It is 78 cm. long and has a diameter of 13 cm. and is likewise adorned with rings of white down and red ochre. Both ends are blackened with charcoal. He does not add a detailed description regarding its ritual use and significance, but one can get a fair idea of its importance by piecing together some of his scattered remarks: The *ulburu*, the hollow-log tjuringa, is the dwelling place of the supernatural being *Altjirangamitjina* who previously lived in *ralpara*, a dark, subterranean cave (I, 3, 5). This ghost carries a long stick or pole, *tnatantja* (I, 4), wound round with strings and down and erected by the natives during initiation celebrations.

SPENCER and GILLEN<sup>11</sup> call this sacred pole *nurtunja*. The correct spelling is *nurtunga* or *nurtana*, a word which has come from the extreme eastern and south-eastern parts of Victoria<sup>12</sup>, "the dead, white man, ghost of a deceased person, spirit". This term is often applied to the thread cross, the representation of ancestral ghosts.

The concurrent existence of the hollow *tjurunga ulburu* with its inhabiting ghost *Altjirangamitjina*, who sometimes lives in caves, and with the sacred pole *tnatantja* or *nurtana* of the Aranda tradition represents an obvious parallel to the Arnhem Land myths of the hollow *ûbâr*, the hiding place of *Jûrwadpad* whose snakelike membrum virile rests in the partially submarine stone cave<sup>13</sup>, and of *kundûlk*, the ceremonial pole of bound grass, twine, white and red down<sup>14</sup>, the symbol of the Serpent, i. e., *Jûrwadpad* himself. Such an accumulation of different factors of a similar formal and mythical as well as material and instrumental character must have a causal connection. The aborigines in West Kimberley have no drum, but the trumpet is very slowly progressing from the Northern Territory through East Kimberley towards the west, where it has by no means become acclimatized as yet. The ceremonial pole has made its appearance in West Kimberley in two instances, so far as I have been able to observe. The *Djanba* ghost carries a long pipe for sucking water out of the ground according to a *Manala* myth<sup>15</sup> which has been imported to the west from the districts of Central Australia. Furthermore it has been accepted by the Yaoro and Garadjari near Broome, W. A., in a simplified form. Here a spear is rammed into the sand while the initiate is surrounded by kneeling and mourning women. He leans his head against it for a short time, then leaves the camp for his circumcision. This simplification of the more elaborate Central Australian pole reminds us of SPENCER and GILLEN's remark (122) that the *nurtunja* of the Aranda "consists of a central support, made most often of one or more spears". The variations of drum, trumpet and ceremonial pole, together with their material and cultural accompaniment, all point

<sup>10</sup> C. STREHLOW, Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien, II. Teil. Frankfurt/Main 1908, 78; picture p. 77.

<sup>11</sup> SPENCER and GILLEN, l. c., 195, 627.

<sup>12</sup> E. M. CURR, The Australian Race, Vol. III, Melbourne 1887; *ngurtangi* 444, *ngatang* 454, white man (an equivalent for ghost, dead person); *yutgang* 561, ghost; verbally "to the ghost belonging" from *nar-*, *nur-*, *nir-*, the dead, ghost, spread over Kimberley, South Austr., Victoria and Western N. S. Wales, and — *djanga* or — *yanga*, postposition, belonging to. — D. S. DAVIDSON, The Thread Cross in Australia, Mankind, Sydney 1951, Vol. 4, 269 suggests "a southward spread" of the *nurtunga* thread cross. But the use of this word in Victoria indicates a migration in the opposite direction, from the southeast of Australia to the north or/ and northwest, cutting into the west-east track of the purely West Australian *waninga*.

<sup>13</sup> BERNDT-BERNDT, l. c., 128.

<sup>14</sup> BERNDT-BERNDT, l. c., 127-128.

<sup>15</sup> E. A. WORMS, Religiöse Vorstellungen und Kultur einiger nord-westaustralischen Stämme in fünfzig Legenden, Annali Lateranensi, Vol. 4, 1940, 219.



to a common centre. These ethnological data are supported, confirmed and partially explained by a linguistic comparison and analysis of the technical terms of the symbolical implements mentioned in this discussion.

The various words for "drum, hollow tjuringa" and perhaps for "trumpet" as *ûbâr*, *ûwâr* Arnhem Land (BERNDT-BERNDT), drum; *ulpirra*, *ilpirra* Aranda (SPENCER and GILLEN), *ulburu* Aranda (C. STREHLOW), hollow tjuringa, and *âlîru* Arnhem Land (BERNDT-BERNDT), trumpet, can be recognized as linguistic variations of the same stem.

This stem is not reserved for these instruments only, nor is it restricted to the Northern Territory or Central Australia. In Central Australia, *ulburu* appears among the Aranda in *ilpin-tira* (SPENCER and GILLEN, 179), sacred ground design, and among the Pitjandjara *kulbi-dji*, sacred object, and *kulbu-nja*, evil spirit (MOUNTFORD)<sup>16</sup>. In western South Australia, BERNDT found *ilbi-nji*, love magic<sup>17</sup>, *ulburu* and *jilburu*, the initiate<sup>18</sup>. In East Kimberley, among the Walmadjeri, I was able to discover *yulbun-dji*, second degree of initiation, and in West Kimberley, among the tribes of the Dampier Peninsula, *yilbinj* (Garadjari, Njol Njol etc.), *ilbinj* (Bād), enchanting love song, *yulburu* (Yaoro etc.), ancestral time, *yulbur-dju* (Garadjari, Yaoro, Njigina), mutual avoidance of the circumcised and his circumcisers, etc., etc.

The root of these words is *galb-*, *gulb-*, *gilb-*. The root meaning is revealed in some way in *gilbir* (East Kimb.), telling, saying, language, story, and in *ma-galbiran*, *ma-gilbiran* (West Kimb.), to enchant, to spell. But the radical meaning becomes really evident in the Western Victorian occurrence of *kalpiran*, *kalpernera*, *kaprina*, the dead, soul of the deceased, ghost<sup>19</sup>.

Through the discovery of this last root meaning we are enabled, not only to explain the meaning of terms mentioned in this discussion, but also to apprehend the fundamental idea of the aborigines of practically the whole of Australia, viz., the belief in the co-operative ubiquity of the ghosts of the dead.

This general trend of Australian religion becomes clearer from the study of a few other words to which I referred on the previous pages, e. g., *nurtunga* (footnote 12), the proper name *Jûrwadpad* — *Irwadpad* — *Jiwadza*, and *kundûlk*, ceremonial pole. The second may have been derived from *djuari* Broome and North Kimb. (A. CAPELL, Oceania, 9, 385), *diwar* (CAPELL, Oceania, 11, 307), *djiwar* Dampier Land, dead, ghost of the dead; the last from *gundila* Queensland (CURR, III, 279 etc.), dead, as in *kundila* (BERNDT, Oceania, 19, 126), pointing bone, and *yuntha* (= *gundji*) (HOWITT), bull-roarer, in South Australia, *gundji*, *gundju* West Kimberley, tjuringa.

This conclusion confirms similar considerations of G. T. H. STREHLOW<sup>20</sup> and J. HAEKEL<sup>21</sup>. Later I intend to add further emphasis to it, on the basis of many other Australian parallels.

So many other genuine Australian terms, including her own name of *Kunapipi* or *Wara-muru-giindju*<sup>22</sup>, are associated with the Arnhem Land "goddess", that one can reasonably doubt that the central figure of the heroine is either a Maccassan importation or the transplantation of an Asiatic, pre-Islamic "Great Mother" cult to the northern coasts of Australia. The possibility of such a religious invasion has been indicated by Mr. and Mrs. BERNDT<sup>23</sup> and more strongly emphasized by A. P. ELKIN in his Introduction to "Kunapipi"<sup>24</sup>.

There is, e. g., the word *karangara*, the ritual copulation<sup>25</sup>, the central cere-

<sup>16</sup> C. P. MOUNTFORD, *Brown Men and Red Sand*, Melbourne 1949, 45, 146, 81.

<sup>17</sup> Oceania, Sydney, Vol. 12, 354.

<sup>18</sup> Oceania, Vol. 13, 263.

<sup>19</sup> CURR, I. c., 479, 491, 495.

<sup>20</sup> G. T. H. STREHLOW, *Aranda Traditions*, Melbourne 1947, XXII + 181.

<sup>21</sup> J. HAEKEL, *Zum Individual- und Geschlechtstotemismus in Australien*, Wien 1950, 1-75.

<sup>22</sup> BERNDT-BERNDT, I. c., 113.

<sup>23</sup> BERNDT-BERNDT, I. c., 112, Footnote 5.

<sup>24</sup> R. M. BERNDT, *Kunapipi*, XXI-XXII.

<sup>25</sup> R. M. BERNDT, *Kunapipi*, 48.



mony of the *Kunapipi* cult. R. BERNDT himself is aware of its Australian origin <sup>26</sup>, and I have mentioned that it is connected with the cult of the supernatural being *Djanba* of the Central and Western Australian desert tribes, from whence it came to West Kimberley some decades ago <sup>27</sup>. In more recent years it has spread to many parts of Arnhem Land, as a comparison of W. LL. WARNER <sup>28</sup> and the BERNDTS will show.

In Kimberley however, *guranara* is not accompanied by any of the legalized sexual extravagances described in "Kunapipi" and "Sexual Behavior". The natives of West or East Kimberley would consider such a public liaison as definitely "wrong" and punishable. The term itself expresses a certain mythological relation to a ghost <sup>29</sup>, and as such has nothing to do with sexual matters, although it is well-known that these follow in its wake. The extraordinary phenomenon noted in Arnhem Land may have been a result and symptom of that moral decadence which the BERNDTS say they observed among the tribes of that country: "The continual urge for sexual intercourse between men and women seems to be a primary consideration in Goulbourn Island-Oenpelli-Liverpool society and receives far greater attention than the actual obtaining of and foraging for food." <sup>30</sup>

The question arises whether *karangara* (*guranara*) belonging to such a recent movement could possibly have been applied to the central ceremony of this "goddess" cult, if the latter were really part of an ancient imported "Asiatic Mystery Religion".

To trace the wanderings of the female heroine, A. P. ELKIN and the BERNDTS refer to three Arnhem Land myths <sup>31</sup>. The older Oenpelli version (Sex. Beh. 110-112) gives no indication of an Indonesian origin. The more recent Oenpelli version (ibid., 112) leaves the question doubtful ("Maccassan country or an adjacent land or island"). Only the third or Goulbourn Island myth (ibid., 113-114) states that she came from Maccassan Island; in this version, however, she is not a solitary figure but arrives at Melville Island with a husband.

As for her rising from the sea, one must bear in mind that this cannot be used as a proof that she came from overseas, since this description follows the general pattern of myths narrated by Australian coastal tribes. For example, the supernatural being of the Bād (Northwest Kimberley) emerges from the Indian Ocean <sup>32</sup>, while the ancestors of the Gumbaingar of northern New South Wales land at Berin on the Pacific coast <sup>33</sup>. Inland tribes like the Aranda, on the other hand, believe in the coming of mythological beings from subterranean passages.

We seriously doubt, therefore, that the female deities are importations from abroad. Might not one rather suppose that *Kunapipi* etc. are female aspects of the usual Australian heroes? Some supernatural beings, e. g., certain Rainbow Serpents in South and Western Australia possess both a male and a female aspect in one and the same individual <sup>34</sup>. From there to a purely female abstraction is not a far step; moreover, parallels seem to exist.

I repeat: certain symbols used in the Arnhem Land *ūbār* ceremonies, as well as the "goddess" or heroine with whom these are associated, bear such a distinctly Australian colouring that one may assume they represent an endogenous culture.

E. A. WORMS, S. A. C.

<sup>26</sup> Oceania, 21, 233.

<sup>27</sup> Anthropos, 47, 554-558.

<sup>28</sup> A Black Civilization. New York 1937.

<sup>29</sup> Cf. *guran-marit*, magic power of an ancestor; Sex. Beh., 115. Anthropos, 47, 555.

<sup>30</sup> BERNDT-BERNDT, l. c., 240.

<sup>31</sup> R. M. BERNDT, Kunapipi, p. XV; BERNDT-BERNDT, l. c., 110-114.

<sup>32</sup> E. A. WORMS, Anthropos, 45, 645.

<sup>33</sup> W. E. SMYTHE, Oceania, 20, 53.

<sup>34</sup> FR. RATZEL, History of Mankind, London 1896, Vol. I, 334. C. STREHLOW, Aranda und Loritja-Stämme, Vol. I, 13. E. A. WORMS, Annali Lateranensi, 4, 246.

**Radiokarbonbestimmungen und Kontrolldaten.** — Es ist wohl kaum eine Möglichkeit zur Gewinnung absoluter Daten für archäologische Funde so enthusiastisch begrüßt worden wie die Messung des Gehalts an radioaktivem Kohlenstoffisotop mit dem Atomgewicht 14 (C 14) bei organischen Substanzen. Dem Drängen zahlreicher Vertreter der gespannten Fachwelt nachgebend, wurden — vielleicht verfrüht (d. h. noch vor der Durchführung ausreichender Grundlagenforschung) — die ersten Datierungen veröffentlicht, die teilweise schon ihren Weg in die populäre Zeitschriftenliteratur gefunden haben<sup>1</sup>. Entgegen dem Optimismus mancher Archäologen, die solche Bestimmungen ohne weiteres übernahmen und damit weitgehend wie mit gesicherten Tatsachen operierten, ist allerdings vorerst noch eine wesentlich nüchternere Einstellung am Platze, wie sie z. B. ein maßgeblich beteiligter Forscher wie F. JOHNSON empfiehlt<sup>2</sup>. Vor allem muß betont werden, daß über eine so wesentliche Voraussetzung des ganzen Verfahrens wie die Halbwertszeit von C 14 noch keine einheitliche Auffassung besteht und die wichtige Frage des Unterschieds der C 14-Werte für einzelne Arten von Kohlenstoffverbindungen noch kaum in Angriff genommen wurde. Alle Zahlen sind ohnedies nur innerhalb einer Fehlergrenze zu verstehen, die durch die Standardabweichung der Messungen gegeben ist. (Der oft beträchtliche Spielraum wäre durch Verlängerung der Auszählzeiten einzuengen, was eine Verminderung der Zahl der Untersuchungen erforderlich machen könnte.) Außerdem bleiben andere, mathematisch nicht erfaßbare Fehlerquellen zu berücksichtigen.

Von besonderer Bedeutung ist angesichts dieser Sachlage natürlich die Gewinnung von Kontrolldaten durch Feststellung des C 14-Gehalts von Proben einigermaßen gut bestimmten absoluten Alters. Wichtig sind in diesem Zusammenhang vor allem drei Messungen aus der Zeit des Alten Reiches in Ägypten:

Holz aus den Gräbern von	Erwartetes Alter (Jahre v. Chr.)	C 14-Datierung (Jahre v. Chr.)
1. Hemaka (1. Dyn.)	3000 $\pm$ 150	2933 $\pm$ 200
2. Sneferu	2625 $\pm$ 75	2852 $\pm$ 210
3. Zoser	2700 $\pm$ 75	2029 $\pm$ 350

Die Werte von Nr. 1 scheinen sich gut zu decken, die von Nr. 2 überschneiden sich noch, die von Nr. 3 dagegen haben keinerlei Berührung miteinander. Selbst bei Richtigkeit des angegebenen „erwarteten Alters“ kann das Ergebnis also nur bedingt als „hiernach befriedigend“<sup>3</sup> angesehen werden. Die obigen Vergleichen beruhen jedoch auf veralteten chronologischen Vorstellungen. Berücksichtigt man die durch vergleichende Archäologie (A. SCHARFF), astronomische Berechnungen (O. NEUGEBAUER) und Auswertung der Schriftquellen (H. STOCK) gewonnenen geringeren Daten für das Alte Reich, dann ergibt sich auch für die Zahlen aus der 1. Dynastie nur eine teilweise Überschneidung, und das Datum für Nr. 2 rückt aus dem Bereich der C 14-Bestimmung heraus. Bedenkt man aber, daß von drei Feststellungen des Radiokarbongehaltes wahrscheinlich immer eine außerhalb der gegebenen Grenzen liegen wird<sup>4</sup>, so bleiben die Messungen Nr. 1 und 2 einigermaßen brauchbar, weil es sich um Fehlerbeträge

<sup>1</sup> Vgl. z. B. J. T. HOWARD, Der Atomkalender. Das Beste aus Readers Digest, August-Heft 1952. pp. 53 ff.

<sup>2</sup> F. JOHNSON, Mem. Soc. Americ. Archaeol. 8. 1951. pp. 1 ff. — Im gleichen Heft auch eine Liste der wichtigsten C 14-Bestimmungen und Kommentare verschiedener Autoren. Weitere Übersichten über die Methode und wichtige Ergebnisse bringen vor allem F. E. ZEUNER, Archaeol. Austr. 8. 1951. pp. 82 ff. — G. H. S. BUSHNELL, Antiquity 25. 1951. pp. 145 ff. — C. B. M. McBURNEY, Antiquity 26. 1952. pp. 35 ff. — H. GROSS, Eiszeitalter und Gegenwart 2. 1952. pp. 68 ff.

<sup>3</sup> Gross l. c. p. 71.

<sup>4</sup> Die Möglichkeit der Unrichtigkeit kann auf 1:22 verringert werden, doch würden dadurch die Grenzen zu weit gezogen, als daß sie — wenigstens im Bereich der letzten Jahrtausende v. Chr. — noch von Wert wären. Die Zahlen für das Datum aus der 1. Dyn. würden dann z. B. 3491-2531 v. Chr. betragen (ZEUNER l. c. p. 91). — Zu berücksichtigen ist bei diesen Zahlen allerdings auch, daß das Holz erheblich älter sein kann als das Beisetzungsdatum des Bestatteten.



handelt, die — falls sie sich nicht proportional vergrößern — bei wesentlich älteren Objekten zu verschmerzen wären. Höhere Kontrolldaten sind aber im ägyptisch-vorderasiatischen Gebiet derzeit nicht zu gewinnen. Die Werte von  $4755 \pm 320$  v. Chr. für Jarmo<sup>5</sup> und  $4441 \pm 180$  bzw.  $4145 \pm 250$  für Fayum A werden von Anhängern der besonders von englischen und amerikanischen Forschern befürworteten hohen Zahlen für die ältesten Bauernkulturen als viel zu niedrig angesehen, von anderen dagegen als wohl-tuend gering empfunden werden. Über die Methode an sich können sie nichts aussagen.

Für die Gewinnung älterer Kontrolldaten setzte man große Hoffnungen auf „die mit DE GEERS Geochronologie konnektierte Pollenchronologie“<sup>6</sup>. Dazu muß aber — was nur zur häufig übersehen wird — festgestellt werden, daß eine unmittelbare Verbindung der Waldgeschichte mit Zählungen von Schmelzwasserabsätzen (Warwen) nicht möglich ist und die Parallelisierung der einzelnen Vegetationsperioden mit Gletscher-rückzugsstadien entsprechend unsicher bleibt. Lediglich die Gesamtdauer der post-glazialen Klimabesserung (Abschnitt IV ff. n. F. FIRBAS<sup>7</sup>) kann mit ausreichender Wahrscheinlichkeit festgelegt werden. Die Zahlen innerhalb der Nacheiszeit beruhen auf unsicheren Korrelationen, Schätzungen und dem angenommenen Alter archäologischer Einschlüsse, wobei meist veraltete, nach heutiger Auffassung zu hohe Daten solcher Funde weiterverwendet werden<sup>8</sup>. Entscheidend für die absolute Dauer des Postglazials (im klimatologisch-paläontologischen Sinn<sup>9</sup>) ist die Frage, ob der Eisstand an den Salpausselkä einem stadialen Klimarückschlag oder einer Zeit höherer Sommer-wärme entspricht, d. h. dem Kälterückschlag der jüngeren Dryaszeit oder dem sub-arktischen Allerödinterstadial<sup>10</sup>. Die Mehrzahl der Spezialisten scheint heute der ersteren Möglichkeit den Vorzug zu geben. Schließt man sich dem an, so ergibt sich damit ein Enddatum der jüngeren Dryaszeit von rund 8000 v. Chr. und, wenn man ihre Dauer entsprechend den mittelschwedischen Eisrandlagen mit etwa 800 Jahren veranschlagen darf, ein Beginn um 8800 v. Chr. (Nach einer neuen Datierung von E. HULT DE GEER<sup>11</sup> wären diese Werte noch um rund 100 Jahre zu reduzieren.) Dann erscheint das C 14-Datum für die präborealen Funde von Star Carr mit  $7538 \pm 350$  v. Chr. befriedigend. Auch das Frühboreal von Aamose schließt sich mit  $5633 \pm 380$  v. Chr. noch einigermaßen daran an, während drei Daten aus dem Spätboreal des gleichen Fundplatzes, deren Durchschnitt von etwa 7400 v. Chr. noch vor der Bipartition der Gletscher liegt (!), offensichtlich zu hoch sind, was auf Schichtstörungen zurückgeführt wird.

Gehen wir weiter zurück, so liegen die Extreme für fünf C 14-Daten aus dem

<sup>5</sup> Daß es sich dabei um die älteste Ackerbauernkultur handelt, bleibt erst noch zu beweisen. Ebenso könnte man diese Funde wohl auch als Ergebnis einer Akkulturation jägerisch-sammlerischer Kultur unter dem Einfluß einer bodenbautreibenden Kultur auffassen. — Das Datum für die Belt-Höhle ist mit  $6133 \pm 1400$  v. Chr. zu unbestimmt.

<sup>6</sup> GROSS l. c. p. 68.

<sup>7</sup> F. FIRBAS, Die spät- und nacheiszeitliche Waldgeschichte Mitteleuropas nördlich der Alpen, Bd. I. 1949.

<sup>8</sup> Es ist ein häufig begangener Zirkelschluß, wenn umgekehrt versucht wird, archäologische Horizonte mit Hilfe solcher „pollenanalytischen Daten“ ihrem absoluten Alter nach zu bestimmen. Aus dem gleichen Grund läßt sich auch nichts Verbindliches darüber sagen, ob ein C 14-Datum von  $3874 \pm 300$  v. Chr. für das Spätboreal oder den Übergang zum Atlantikum wirklich „ca. 1500 Jahre zu niedrig“ ist (GROSS l. c. p. 74).

<sup>9</sup> Vgl. J. G. D. CLARK, Proc. Prehist. Soc. 16. 1950. p. 91 f. — Nicht zu verwechseln mit dem Postglazial im Sinne G. DE GEERS, d. h. der Zeit nach der Bipartition (um 6800 v. Chr.).

<sup>10</sup> Die Allerödzeit muß jedenfalls zwischen den südschwedisch-dänischen Eisrandlagen und dem Beginn des finiglazialen Eistrückzugs liegen. Vgl. FIRBAS l. c. pp. 69 ff. — Der durch Untersuchung der Einschlüsse pflanzlicher Großreste in jahresgeschichteten Ablagerungen Mittelschwedens gewonnene Terminus ante quem von 6500 v. Chr. für die jüngere Dryaszeit kann in dieser Frage nichts entscheiden, sondern läßt die Möglichkeit einer Parallelisierung derselben mit dem Finiglazial und damit der Allerödzeit mit den Salpausselkä und des Präboreals usw. mit dem Postglazial im Sinne DE GEERS (vgl. Anm. 9) offen.

<sup>11</sup> Vgl. GROSS l. c. p. 74, Anm. 3.



Alleröd verschiedener Gegenden zwischen etwa 10100 und 7400 v. Chr. mit einem Durchschnitt von etwa 9000 v. Chr. Bei Ausscheidung einer stratigraphisch ungesicherten Probe von Lagore (Irland) verringert er sich allerdings auf etwa 8800 v. Chr., was bei Richtigkeit der obigen Korrelation hart an die Untergrenze der Warwendatierung (8800-8700 v. Chr.) führt. Etwas aus dem Rahmen fällt dabei allerdings eine Torfprobe von Hawks Tor (Cornwall)<sup>12</sup>. Beschränkt man sich auf die Gytjen von Wallensen (Hannover) (0-4 cm über der Bimslage!), Neasham (Northumberland) und Cocknacran (Irland), dann erhöht sich der Durchschnittswert wieder auf etwa 9100 v. Chr.

Überraschend spät ist mit  $13566 \pm 900$  v. Chr. das C 14-Datum für Holzkohlen von Lascaux, von denen allerdings fraglich ist, ob sie wirklich ins „Périgordien“ oder Frühmagdalénien gehören<sup>13</sup>. Die Werte für das Magdalénien III von La Garenne sind  $13897 \pm 1200$ ,  $11036 \pm 560$  und  $9159 \pm 480$  v. Chr., jedoch im Durchschnitt noch niedriger. Das französische „Périgordien“ und Magdalénien I-Va sind aber älter als eine Frostschuttschicht mit kalter Fauna und Magdalénien Vb-VIa<sup>14</sup>, die noch vor das frühe Gotiglazial gehören muß, wenn dieses als „beträchtliche Wärmeschwankung“<sup>15</sup> anzusehen ist. Auch vorsichtige Warwenberechnungen kommen jedoch für den Anfang des Gotiglazials schon auf rund 13000 v. Chr.<sup>16</sup>. An die Richtigkeit der C 14-Daten von Lascaux und La Garenne zu glauben, fällt daher auch dann schwer, wenn man von der letzteren Fundstelle nur die älteste Bestimmung herausgreift<sup>17</sup>.

Die weitaus meisten der bisher durchgeführten C 14-Bestimmungen betreffen amerikanisches Material, das allerdings zum Ausbau der Methode nicht viel beitragen kann, weil hier Kontrolldaten gar nicht oder nur innerhalb sehr weiter Spielräume zur Verfügung stehen. Das Alter des Kernholzes eines Mammutbaums wurde dendrochronologisch auf  $2928 \pm 51$  Jahre berechnet, wogegen die C 14-Bestimmung einen Durchschnitt  $2710 \pm 130$  ergab<sup>18</sup>. Unwahrscheinlich hoch sind die sämtlich weit v. Chr. liegenden C 14-Daten für die mexikanischen Hochkulturen mit Werten von  $273 \pm 145$  v. Chr. für Monte Alban IIa,  $650 \pm 170$  v. Chr. für Monte Alban I und  $294 \pm 180$  bzw.  $1474 \pm 230$  v. Chr. für Teotihuacan (!)<sup>19</sup>. Da sich gute Gründe dafür beibringen lassen, daß die archaische Kultur nicht allzuweit v. Chr. zurückreicht<sup>20</sup>, stimmen auch Daten wie  $472 \pm 250$  v. Chr. für das Ticoman-Stadium von Cuicuilco und  $1457 \pm 250$  v. Chr. für die frühe bis mittlere archaische Periode von Tlatilco bedenklich.

<sup>12</sup> Es muß dahingestellt bleiben, inwieweit hierbei die Möglichkeit selektiver Aufnahme von C 14 eine Rolle spielt.

<sup>13</sup> Die Artefakte von Lascaux bestehen in der Hauptsache aus schmalen Klingen mit feiner oder abrupter Abstumpfung (Bull. Soc. Préhist. Franç. 47. 1950. p. 136), wie sie auch im Hoch- und Spätmagdalénien noch vorkommen. Wenn sie dennoch ins „Périgordien“ oder Frühmagdalénien gestellt werden, so spielt dabei offenbar der Gedanke an das Alter der Malereien dieser Höhle eine Rolle. Die Gleichzeitigkeit derselben mit den Artefakten ist aber nicht erwiesen.

<sup>14</sup> Vgl. z. B. D. PEYRONY, Bull. Soc. Préhist. Franç. 35. 1938. p. 281 und Arch. Inst. Paléont. Hum., Mém. 19. 1938. p. 81.

<sup>15</sup> GROSS, Eiszeitalt. u. Gegenw. 1. 1951. p. 170.

<sup>16</sup> Nach der neuen Datierung von E. HULT DE GEER (vgl. Anm. 11) und einer Dauer des Gotiglazials von 5379 Jahren. — Zur Dauer der Stadien der Weichseleiszeit vgl. auch K. RICHTER, Geolog. Rundschau 28. 1937. pp. 69 ff.

<sup>17</sup> Daß diese Zahlen „gut mit den auf anderem Wege gefundenen Datierungen“ übereinstimmen (GROSS, Eiszeitalt. u. Gegenw. 2. 1952. p. 83) kann nicht viel besagen, da es sich bei den letzteren um erheblich jüngere Stadien des Magdaléniens handelt.

<sup>18</sup> Dieser Wert setzt sich allerdings aus Einzelmessungen zusammen, deren Extreme bei 3255 und 2194 Jahren liegen.

<sup>19</sup> Recht hoch sind auch die C 14-Daten für die nordamerikanischen Moundkulturen, die ja unter dem Einfluß der mittelamerikanischen Hochkulturen gestanden haben dürften, z. B. archaische Periode: zwischen etwa 3200 und 2700 v. Chr.; Hopewell: zwischen etwa 350 v. Chr. und etwa um Chr. Geb.; Adena: zwischen etwa 450 und 800 n. Chr., wobei zu beachten ist, daß letztere bisher für älter als Hopewell gehalten wurde.

<sup>20</sup> Beachtenswert ist in diesem Zusammenhang auch, daß die „vor-archaischen“ mexikanischen Funde der Basket maker-Kultur wenigstens nächstverwandt sind, deren Stufe III im Pueblagebiet dendrochronologisch zwischen 400 u. 750 n. Chr. angesetzt wird. Vgl. F. E. ZEUNER, Dating the Past. 1946. p. 12.

Gletscherstände		Vegetations- und Klimaphasen	Absolute Daten n. Warwen      n. C. 14	Amerikan. Chronologie nach C 14-Bestimmungen
Postglazial im Sinne DE GEERS (= Zeit nach der Biparti- tion der Gletscher) **	Postglazial (im paläontol. Sinne)	Sub- atlantikum	[Chr. Geb.] *	} Hopewell } Monte Alban } Ticomanstadium
			[um 800] *	
		Subboreal		
		Atlantikum	[um 2000] *	} (Teotihuacan ??) } Tlatilco (arch.)
		Boreal	um 3900	
Finiglazialer Rückzug		Präboreal	um 5600	} Cochise-Kultur
			um 7500	
Fennoskand. Halt u. Salpausselkä (Schlußvereisung)	Spätglazial	Jüngere Dryaszeit	8000/7900	} Folsom-Kultur
(Lunzer Schwank.)			8800/8700	
Gotiglazialer Rückzug (Ammersee-Bühl)		Alleröd- Schwankung	um 9000	
Pommersches Stad. (Inn. Jungmoränen)	Hochglaz.	(waldarm) Ältere Dryaszeit	um 13000	
Rückzug		(waldlos) Schwankung	zwischen 9150 und 13900	
				Sandía und Yuma (um 17000)
<p>* Eingeklammerte Zahlen beruhen auf vergleichender Archäologie.</p> <p>** Die Bipartition (Warwendatum 6800 v. Chr.) ist nicht einwandfrei mit den Pollenzonen korrelierbar und deshalb hier nicht eingetragen.</p>				

Die größten Hoffnungen wurden in Nordamerika auf die Datierung der dortigen ältesten Kulturen und damit womöglich auf die Festlegung des Zeitpunktes der ersten Besiedlung Amerikas gesetzt. Die Folsomkultur wurde in Beziehung zu dem Mankatostadium des Gletscherrückzugs gestellt, und es wurden dementsprechend auf Grund umstrittener Warwenberechnungen Daten bis zu 20000 und 25000 v. Chr. genannt. Dabei wurde häufig nicht genügend berücksichtigt, daß mit dem Mankatostadium für die Folsomkultur nur ein Terminus post quem gegeben ist (z. B. an der Lindenmeyersstation). Die hohen Zahlen kommen jedoch einer in Amerika weit verbreiteten und

beliebten Auffassung entgegen, die alle vorkolumbischen Kulturen und Bevölkerungen von der ersten Einwanderungswelle ableiten möchte<sup>21</sup>, wozu angesichts der reichen Differenzierung in Kultur, Sprache und Rasse ein entsprechender Zeitraum benötigt wird. Mit Rücksicht auf eine wahrscheinliche Herkunft der Folsomkultur aus dem mesolithischen oder epimesolithischen Sibirien und den technologisch-typologisch sehr „fortgeschrittenen“ Charakter der Folsomspitzen<sup>22</sup> kamen allerdings auch amerikanische Forscher zu wesentlich jüngeren Zeitanätzen<sup>23</sup>.

Die C 14-Daten für das dem Mankato vorausgehende Interstadial sind nur wenig höher als die für das europäische Alleröd. (In diese Zeit wird auch der „Hombre de Tepexpan“ gestellt: C 14-Bestimmung  $9035 \pm 500$  v. Chr.). Das Mankato wäre dann etwa der jüngeren Dryaszeit gleichzusetzen. Die erste Holzkohlenuntersuchung von Folsom ergab jedoch nur  $2333 \pm 250$  v. Chr., was als zu niedrig betrachtet wird. Man erklärt es damit, daß die Probe aus einer in die Folsomschicht eingetieften Rinne stamme. Die Bestimmung verkohlter Knochen eines anderen Fundplatzes (Lubbock, Texas) brachte einen Wert von  $7933 \pm 350$  v. Chr., doch ist nicht gesichert, ob die Folsomspitzen aus der gleichen Schicht stammen wie die untersuchte Probe. Weitgehend ungeklärt ist immer noch das Verhältnis der sog. Yumaspitzen zum Folsomtyp. Die Eden- und Scottsbluff-Varianten wurden an einer Stelle (Sage Creek) mit  $4926 \pm 250$  v. Chr. bestimmt, die letztere an einem anderen Punkt (Lime Creek) dagegen mit  $7574 \pm 450$  v. Chr. Interessant ist nun, daß hier über der Schicht der Scottsbluffspitzen sog. Plainviewspitzen lagen, die ihrerseits sowohl mit Scottsbluff- wie Folsomtypen auftreten und für Angostura mit  $5765 \pm 740$  v. Chr. datiert wurden. Älter als die Folsomperiode ist die Sandíafazies, die an der namengebenden Fundstelle unter einer Schicht liegt, die dem Mankato entsprechen soll, und über der Folsomartefakte liegen<sup>24</sup>. Ähnlich hoch sind auch die Angaben für andere, nach ihrer Kulturzugehörigkeit unbestimmte Funde. Für das Sulphur Springs-Stadium der Cochisekultur (mit Mahl- und Reibsteinen!) liegen C 14-Bestimmungen von  $5806 \pm 370$  und  $4393 \pm 250$  v. Chr., für das Chiricahua-Stadium der gleichen Kultur Datierungen von  $2056 \pm$  und  $350 \pm 200$  v. Chr. vor.

Ob diese C 14-Untersuchungen bereits eine Klärung der oben angedeuteten Probleme anbahnen, muß dahingestellt bleiben. Immerhin liegen für den fraglichen Zeitraum (5.-10. Jahrtausend v. Chr.) aus der Alten Welt einige recht annehmbare und ermutigende Ergebnisse vor, wogegen die jüngeren und älteren Feststellungen durchweg nicht befriedigen können. Es bedeutet keine Schmälerung der Verdienste der amerikanischen Forscher, wenn man zu dem Ergebnis gelangt, daß die C 14-Methode noch nicht genügend ausgereift und gefestigt ist und weiterer Vertiefung der Grundlagenforschung und empirischer Überprüfung durch Konzentrierung auf anderweitig gut datierte Funde bedarf<sup>25</sup>, um zu einem zuverlässigen Hilfsmittel archäologischer (und geologisch-paläontologischer) Forschung werden zu können. Bis dahin sollte man nicht versuchen, ihr mehr abzurufen, als sie heute schon zu leisten vermag.

KARL J. NARR.

<sup>21</sup> Kritik an dieser „urgeschichtlichen Monroedoktrin“ übt von amerikanischer Seite z. B. J. IMBELLONI in: *Historia Mundi* (begr. v. F. KERN), Bd. I. 1952. p. 188 f.

<sup>22</sup> Dieses typologische Argument kann allerdings nicht entscheidend sein. Als Gegenbeispiel mag daran erinnert werden, daß manche Spitzen aus dem Solutréen von Parpalló, wären sie als vereinzelte Oberflächenfunde aufgetreten, zweifellos als neolithisch klassifiziert worden wären.

<sup>23</sup> Z. B. H. J. SPINDEN, *First Peopling of America as a Chronological Problem*, in: G. McCURDY, *Early Man*. 1937. pp. 105 ff.

<sup>24</sup> Über die C 14-Daten von etwa 1700 v. Chr. für die Sandíaschicht (und Yuma!) und etwa 9000 v. Chr. für die Folsomschicht dieser Fundstelle liegen noch keine näheren Angaben vor.

<sup>25</sup> Dabei sollte man eine längere Auszähldauer der Bestimmung möglichst vieler (aber meist für den Ausbau der Methode nicht so wesentlicher) Proben vorziehen.



**Drei Mythen von den Gende in Zentral-Neuguinea.** — Ein großer Teil der Mythen und Märchen des Zentralhochlandes von Neuguinea ist schon veröffentlicht worden<sup>1</sup>, aber viele andere ruhen noch verborgen in dem Erzählgut der Eingeborenen. Im folgenden sollen drei Mythen aus dem Gendegebiet wiedergegeben werden, die einen kleinen Einblick in die Ideenwelt des Gendevolkes gewähren.

Als ich von meiner Missionsstation Nondugl am Mittelwagi am 24. September 1949 nach Mingende kam, traf ich dort eine Anzahl junger Männer vom Wagi, vom Chimbu und aus dem Gendegebiet. Im Laufe der Unterhaltung kamen sie auch auf etwas zu sprechen, was vielleicht in den Vorstellungsbereich der 'Totempflanze' gehören könnte. Als ich die Gendemänner fragte, ob sie denn auch entsprechende Erzählungen hätten, teilten sie mir diese Mythen mit. Der eine der beiden Gewährsmänner, Thomas Mopu, stammt aus Yandara. Er war damals ungefähr 22 Jahre alt. Der andere, Petrus Andai-zara, stammte aus Gegeru und stand ungefähr in demselben Alter wie Thomas Mopu. (Das Gegerugebiet<sup>2</sup> grenzt südlich an das Guyebigebiet, während das Yandaragebiet sich wiederum südlich an das Gegerugebiet anschließt.)

### 1. Wie der Taro entstand<sup>3</sup>

(Erzählt von Petrus Andai-zara vom Stamme der Gegeru kumaria narava)

Es lebten einmal mehrere Brüder zusammen. Sie hatten keine Schwester. Eines Tages ging der jüngste Bruder hinunter zum Imbrumfluß<sup>4</sup>. Dort sah er einen Feigenbaum, auf welchem ein junges Mädchen saß. Auf einem Zweige sitzend, schälte es mit einem Bambusmesser reife Feigen<sup>5</sup> und führte sie zum Munde. Der Knabe stieg hinauf und versuchte das Mädchen festzuhalten. Es entwich aber, glitt vom Baume herab, sprang in den Fluß und verschwand darin; es hatte nämlich ein Haus unter dem Wasser. Da weinte der Knabe, ging rasch nach Hause und erzählte das Erlebnis seinen Brüdern. Sofort brachen sie alle auf und eilten an den Fluß, um das Mädchen zu suchen. Sie fanden es wieder auf dem Feigenbaume. Der jüngste Bruder kletterte hinauf, während seine Brüder rings um den Baum herum standen und die Ärme ausbreiteten, um das Mädchen zu fangen. Sie waren aber nicht flink genug; denn mit einem Satze sprang das Mädchen vom Baum herab und verschwand im Wasser. Enttäuscht kehrten die Brüder nach Hause zurück. Am nächsten Morgen kamen sie aber alle wieder zum Fluß. Da sprach der Jüngste von ihnen: „Steigt ihr hinauf.“ Er selbst aber nahm einen großen Stein, tauchte unter das Wasser und verschloß damit den Eingang zum Hause der Wassernixe. Als nun das Mädchen hinabgesprungen war und das Loch im Flußsande verschlossen fand, blickte es ängstlich umher. Da faßte es der Knabe bei der Hand. Seine Brüder konnten die beiden unter Wasser nicht entdecken und gingen wieder nach Hause. Der Knabe und das Mädchen aber folgten ihnen. Er führte das Mädchen in den Raum, worin sein ältester Bruder zu schlafen pflegte. Dort legte er eine Schlafmatte auf die Plattform und sprach zu ihr: „Hier kannst du schlafen.“ Als der älteste Bruder kam und das Mädchen sah, sprach er gerührt: „Mein

<sup>1</sup> Vgl. GEORG F. VICEDOM und HERBERT TISCHNER, Die Mbowamb. Die Kultur der Hagenberg-Stämme im östlichen Zentral-Neuguinea. Bd. 3. (Monographien zur Völkerkunde, Nr. 1.) Hamburg 1943. — HEINRICH AUFENANGER und GEORG HÖLTKE, Die Gende in Zentralneuguinea. Vom Leben und Denken eines Papua-Stammes im Bismarckgebirge. (Ergänzungsbände zur Ethnographie Neuguineas, Bd. 1.) Wien-Mödling 1940.

<sup>2</sup> Vgl. AUFENANGER-HÖLTKE, Die Gende, Karte p. 5. Dort ist statt Yandara Yandakari zu finden; *ri* bedeutet „aus“. Yandakari heißt also „aus Yandaka“ oder „aus Yandara“.

<sup>3</sup> Petrus Andai-zara nannte als Titel der Mythe:

*Mai yono marai mbanava*  
Taro machend hat hingelegt sein Wurzelstock.

<sup>4</sup> Der Imbrum ist ein Nebenfluß des Ramuflusses.

<sup>5</sup> Der Feigenbaum wächst wild. Die Früchte der einen Art sind schmackhaft, während die der anderen bitter sind. Sie haben haarfeine Stacheln, an denen man sich die Lippen verletzt, wenn man die Früchte vor dem Essen nicht erst schält oder wenigstens gut abreibt.

Bruder, du hast das Mädchen geholt, während wir alle es nicht fassen konnten.“ Darauf übergab der Knabe das Mädchen seinem ältesten Bruder, und die Ehe wurde geschlossen. Nach einiger Zeit bekamen die beiden einen Sohn, der heranwuchs und groß wurde. Eines Tages ging die Mutter in den Garten, um Gartenfrüchte zu holen. Der Vater hatte ein Geschwür und lag beim Hause in der Sonne. Der Knabe spielte in der Nähe. Da sah er, daß eine Fliege kam, sich auf das Geschwür des Vaters setzte und ihn belästigte. Da er Mitleid mit seinem Vater hatte, nahm er sein kleines Steinbeil und wollte die Fliege töten. Er fehlte aber. Die Fliege flog fort, und das Beil traf das Geschwür. Da hatte der Vater furchtbare Schmerzen. Er lag und stöhnte, der Knabe aber weinte. Nach einiger Zeit stand der Vater auf und schimpfte: „Deine Mutter ist träge. Sie pflanzt nichts. Sie trinkt nur immer Wasser.“ Bald darauf kam die Mutter heim. Als sie ihren Sohn weinen sah, fragte sie: „Warum weinst du denn?“ Da erzählte der Knabe ihr, was der Vater gesagt hatte. Sie ärgerte sich sehr über diese Rede. — In der folgenden Nacht entzündeten Mutter und Sohn ein großes Feuer im Hause und brien Taroknollen darin, die sie in die Netztasche füllten. Alsdann gingen sie zum Imbrumfluß und folgten seinem Lauf stromaufwärts. Der Knabe saß auf den Schultern der Mutter und hieb mit seinem Beilchen die Zweige und Lianen ab, die ihnen den Weg versperrten. Wo er nichts abschlug, waren die Plätze gut. Wo er aber etwas abschlug, waren die Plätze schlecht. So wanderten die beiden bis zur Quelle des Imbrumflusses. Den ganzen Tag waren sie gegangen, und es wurde dunkel. Da rasteten sie denn und aßen Taroknollen. Als sie sich gesättigt hatten, warfen sie die übrigen Taroknollen fort. Diese verwandelten sich in Steine. Darauf nahm die Mutter einen Kasuarknochendolch und machte damit einen Schnitt in die Zunge des Knaben, und zwar der Länge nach, bis in die Mitte. Sofort verwandelte sich der Knabe in einen Mori-Vogel. Er flog fort, um die Frucht der Degimba-Liane zu fressen. Die Mutter aber verwandelte sich in einen großen Felsen. Dieser Felsen heißt *Maimbi*<sup>6</sup>. Es ist eine große Höhle darin, in der die Leute oft übernachteten, wenn sie auf der Baumbärjagd sind<sup>7</sup>.

## 2. Wie der Pandanus-Baum und der Mori-Vogel entstanden

(Erzählt von Thomas Mopu aus Yandara)

In Yandara lebte ein Mann mit seiner Frau und seinem kleinen Sohn. Eines Tages, bevor die Frau mit dem Knaben zum Jäten auszog, sagte der Mann zu ihr: „Zeig ja unserem Knaben die Pilze (*bundu*) nicht!“ — Als aber der Knabe unterwegs auf einem Baum die schönen Pilze wachsen sah, wollte er einen haben. Die Mutter verwehrte es ihm und gab ihm Gemüse und Zucker. Doch der Knabe wollte dies nicht nehmen. Er fing an zu weinen und jammerte so lange, bis die Mutter nicht mehr widerstehen konnte und ein Stück von einem Pilz losbrach. Diese Handlung aber bewirkte, daß dem Vater zu Hause ein Teil eines Ohres abfiel und ihm das Blut über Schulter und Brust herabließ. — An einem der folgenden Tage ging der Vater zum großen Schweinefest in Guyebi. Auch seine Frau und sein Sohn nahmen daran teil.

<sup>6</sup> *Maimbi* aus *mai* und *mbi*; *mai* bedeutet „Taro“; *mbi* bedeutet „viele“.

<sup>7</sup> Das Thema dieser Mythe ist also: Eine Geisterfrau heiratet einen irdischen Mann und verläßt ihn, weil sie beleidigt wurde. Als besonderer Zug aber fällt auf, daß sie sich und ihr Kind verwandelt, sich selbst in einen Felsen und das Kind in einen Vogel. Auch muß man beachten, daß dieser Felsen nun in Zusammenhang gebracht wird mit der Entstehung des Taro, der eine wichtige Stellung im Leben der Eingeborenen einnimmt. Es gibt natürlich noch andere Mythen mit dem Leitmotiv „verletzter Stolz“, von denen hier auf zwei hingewiesen sei. P. A. AUFINGER (Eine erklärende Mythe zu den „prähistorischen“ Keramikfunden im Madang-Gebiet Neuguineas. *Anthropos* 34. 1939. pp. 396-402) berichtet in der *Honfain dodo*-Mythe von einer Geisterfrau, die mit ihrem Kind in den Wolken verschwindet und alle Tontöpfe zerschlägt, weil der Großvater des Kindes schlecht von ihr gesprochen hatte. BEATRICE BLACKWOOD's *Kukukuku*-Mythe (*Folk-Stories of a Stone Age People in New-Guinea: The Goblin Wife. Folk-Lore* 50. 1939, No. 3. pp. 225-227) kommt unserer Mythe noch näher. Sie berichtet von einer Geisterfrau, die mit ihrem Kind in einer Felsenhöhle verschwindet, weil der Mutterbruder des Kindes, der die Gestalt einer Schlange hatte, getötet wurde.



Der Mann aber gab ihnen kein Schweinefleisch; denn er war wütend darüber, daß seine Frau seinem Gebote nicht gefolgt war und er deshalb so große Schmerzen erleiden mußte. Dafür wollte er Genugtuung haben. — Er sprach also zu seiner Frau: „Bring mir den Knaben ins Männerhaus!“ Nichtsahnend tat sie es. Der Vater aber nahm Ruten vom wilden, dornigen Zitronenbaum und schlug seinen Knaben so lange damit, bis er blutete. Als die Mutter ihr Kind vor Schmerz schreien hörte, wurde sie böse auf den grausamen Vater, schlich sich heimlich ins Männerhaus und nahm den Knaben zu sich. Dann eilte sie mit ihm von Ort zu Ort, sich immer vor dem sie verfolgenden Vater versteckend. — Schließlich kamen Mutter und Sohn nach Piule<sup>8</sup>. Dort nahm die Mutter einen Dorn und durchbohrte die Zunge des Knaben damit. Dann schleuderte sie das Kind in die Krone eines Baumes hinauf. Kaum hatte sie das getan, als der Knabe in einen Mori-Vogel verwandelt wurde. Sie selbst aber wurde zu einem Diari-(Pandanus-)Baum<sup>9</sup>. Der Vogel flog umher, kehrte aber immer wieder, schreiend wie ein kleines Kind, zum Diari-Baum zurück. — Als der Vater nach Piule kam und sah, was geschehen war, warf er sich vor Schmerz auf die Erde und wälzte sich wie ein Schwein. So entstand ein Teich in Piule, der jetzt noch zu sehen ist<sup>10</sup>.

### 3. Wie die Vinua-Vögel einen Kameraden verloren<sup>11</sup>

(Erzählt von Marimbi aus Duakai)

Am Ufer des Ramuflusses wohnten viele Vinua-Vögel. Eines Tages sprachen sie zueinander: „Wir wollen auf die andere Seite des Flusses hinüberfliegen, um dort Bohnen zu pflücken und Feuerholz zu schlagen.“ So flogen sie auf das andere Ufer des Flusses, pflückten Bohnen und schlugen Feuerholz. Als sie damit fertig waren, ging ein Regenguß nieder. Nachdem es zu regnen aufgehört hatte, trockneten die Vögel ihr Gefieder und flogen zum anderen Ufer zurück. Dort fragten sie sich untereinander: „Ob wir wohl alle wieder herübergekommen sind, oder ob wohl noch jemand von uns drübengeblieben ist?“ Sie zählten ab und stellten fest, daß einer von ihnen nicht zurückgekehrt war. Da weinten sie und sprachen: „Ach, einer von uns ist nicht nach Hause gekommen!“ Traurig zogen sie sich in ihre Hütten zurück, enthülsten (?) die Bohnen, dämpften sie im Erdofen und aßen sie.

HEINRICH AUFENANGER.

<sup>8</sup> Piule ist ein Platz im Yandaragebiet, auf dem Wege von Guyebi über den Kombregeberg nach dem Chimbutale.

<sup>9</sup> Der Diari-Baum gehört zu der Pandanusart. Er wächst nur in den höheren Gegenden von ca. 1600 m und höher und liefert eine Traube von guten, länglichen Nüssen, die von den Eingeborenen sehr geschätzt werden.

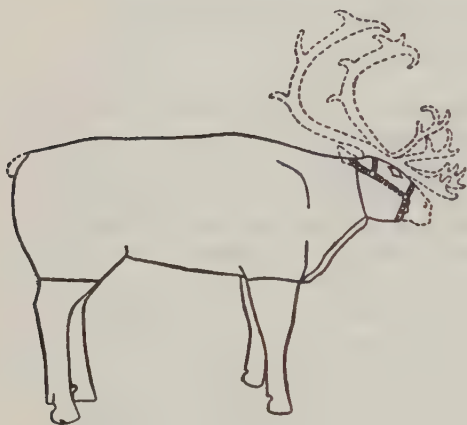
<sup>10</sup> Diese Yandara-Mythe schließt sich insofern an die Gegeru-Mythe an, als auch in ihr von der Entstehung einer wichtigen Frucht, oder besser eines wichtigen Baumes, des Diari-Baumes, berichtet wird. Da die Leute nur sehr wenig Fett haben, ist die Diari-Nuß ein notwendiger, sehr geschätzter Fettersatz. Auch in dieser Mythe kommt die Verwandlung der Frau und des Kindes — in einen Diari-Baum bzw. in den Mori-Vogel — vor, und auch der Mann wird (in einen Teich) verwandelt. Das Beachtenswerteste an der Mythe ist aber wohl der Individualtotemismus oder der Gedanke des „Zweiten Ich“, der darin zum Ausdruck kommt. Der Bundu-Pilz ist das „Alter Ego“ des Mannes. Weil der Mann fürchtet, sein Sohn wolle den Bundu-Pilz pflücken oder beschädigen und dadurch ihm selbst schaden oder ihn sogar töten, verbietet er seiner Frau nachdrücklich, dem Knaben den Pilz zu zeigen. Die Frau wehrt sich ja auch sehr stark, als der Knabe den Pilz haben will. Erst nachdem sie auf jede Weise versucht hat, den Knaben von seinem Wunsch abzubringen, bricht sie ein Stück von dem Pilz los. Sobald sie dies aber getan hat, fällt auch ein Stück vom Ohre des Mannes ab. — Meistens ist das „Alter Ego“ ein Tier. H. BAUMANN jedoch sagt ausdrücklich: „Das Alter Ego ist zwar in der überwiegenden Zahl der Fälle ein Buschtier, aber es gibt eben auch einige abweichende Varianten. Da haben wir die nicht ganz seltenen Vorkommen eines pflanzlichen anderen Ichs“ (Paideuma 5. 1952. p. 181).

<sup>11</sup> Diese kleine Vogelgeschichte sei noch angefügt. Der Ramufluß, der hier genannt wird, heißt bei den Gende *Negera*. Auch den Wagi-Fluß nannten die Gende damals *Negera*. Das zeigt, wie abgeschlossen sie von ihren Nachbarn lebten.



**Zu den Anfängen der Rentierzucht : Nachtrag \*.** — Die Chakassische Archäologische Expedition führte im Sommer 1950 unter der Leitung von L. R. KYZLASOV Ausgrabungen in einer mächtigen Nekropole durch, dem „Syrsker Čaatas“. Sie besteht aus zahlreichen Hügelgräbern und liegt im Rayon Askjz des autonomen Gebiets Chakassien, also im Westteil des Minussinskbeckens, am linken Ufer des Malyj Syr, auf einem kleinen, unbewaldeten Plateau. Man ist hier gerade an der Grenze zwischen der Bergtaiga, die die Ausläufer des Kuznecker Alatau-Gebirges bedeckt, und den äußersten Zungen der Chakassischen Steppe, die sich weit in die Bergtäler vorschiebt.

Die Ergebnisse dieser Grabungen sind noch nicht publiziert, es liegt aber ein kurzer Artikel über einen außerordentlich wichtigen Fund vor, der im Objekt No. 1, einem Kollektivgrab der Taštykzeit (1. Jahrh. v. Chr. bis 4. Jahrh. n. Chr.), gemacht wurde (L. R. KYZLASOV, *Drevnejšee svidetel'stvo ob olenovodstve*. SE 2, str. 39-49, 1952). Die Beigaben gestatten, es speziell ins 1.-2. Jahrh. n. Chr. zu datieren. Offenbar gehörte es der adeligen Oberschicht der Taštyk-Leute an, die sich aus den Nachkommen der einheimischen (europiden) Bevölkerung — den Trägern der tagarischen Kultur — und eingewanderten, mongolid aussehenden Zuwanderern zusammensetzte, die während



Ursprüngliches Aussehen der Statue des männlichen Rens (Rekonstruktion nach L. R. KYZLASOV).

der Zeit der Hsiung-nu-Herrschaft ins Land gekommen waren und zahlreiche chinesische Kulturelemente mitgebracht hatten. Diese Zuwanderer waren nach menschlichem Ermessen die Bringer der türkischen Sprache.

Anlage und Maße des Grabes entsprechen im wesentlichen denen des bei KISELEV beschriebenen Ujbatsker Čaatas (vgl. KISELEV 1951, p. 420, Tafel 35).

Zum Inventar, das wie üblich stark durch Feuer beschädigt ist — die Bestattung wurde vor Schließung des Grabhügels in Brand gesteckt — gehören auch die Reste hölzerner Pferdestatuetten, etwa 45 × 65 cm groß und offenbar realistisch ausgeführt. Das ist nicht erstaunlich, denn solche Stücke sind längst bekannt, sie entsprechen funktional den tönernen Grabstatuetten Chinas, von denen wir gerade aus der Hanzeit so herrliche Exemplare besitzen. Wie diese ersetzen sie die Beigabe des realen Gegenstands, der doch dem Toten im Jenseits zur Verfügung stehen soll.

Neben diesen Pferdestatuetten wurden hier zum ersten Mal zwei Statuetten ähnlicher Größe gefunden, durch Zufall besonders gut erhalten, die zweifellos nach Körperbau, Haltung des Kopfes und Form der Hufe stehende Rentiere (*Rangifer tarandus sibiricus*) darstellen. Die Statuetten bestehen aus je fünf Teilen. Rumpf und Kopf sind aus einem Block geschnitzt, die vier Füße sind mit Zapfen in Löcher

\* Cf. KARL JETTMAR, Zu den Anfängen der Rentierzucht. *Anthropos* 47. 1952. pp. 737-766. — An dieser Stelle sei ein sinnstörender Druckfehler in der Arbeit berichtet. Auf p. 751, erste Zeile des letzten Absatzes, ist anstelle von „Fisch“ „Elch“ zu lesen. Von diesem Tier ist ja auch im weiteren die Rede.

des Rumpfes eingesteckt — etwa so wie die Füße bei den Tischchen des II. Pazyryk-Kurgans. Nur die Maulpartie ist nirgends erhalten, sie ist wohl verkohlt. Geweih, Ohren und Schwanz fehlen, sie waren sicher wie in den Pazyryk-Kurganen aus Leder und Fell hergestellt und in kleine Löcher eingesteckt.

Interessant ist, daß bei einem Tier, dem schwächeren, keine Öffnungen für ein Geweih vorgesehen sind. Das stimmt mit einer spezifischen Eigenart des Sajanrens überein, nämlich dem häufigen Fehlen des Geweihs bei den Renkühen. Die Skulpturen meinen also ein männliches und ein weibliches Exemplar.

Die Plastiken sind so gut erhalten, daß man noch ihre rote Färbung (vermutlich mit Zinnober, Rot war die Totenfarbe) erkennen kann.

Die Köpfe der Tiere tragen Ritzzeichnungen, die ein Kopfgeschirr darstellen. Dieses besteht aus einem Riemen um die Schnauze, Backenriemen, Stirnriemen und Nasenriemen (letzterer in der beigegebenen Zeichnung nicht sichtbar). Runde Knöpfe decken die Riemenkreuzungen. Durch das Fehlen eines Halsriemens unterscheidet es sich grundlegend von allen gleichzeitigen Pferdegeschirren. Es diente vermutlich zur Lenkung beim Reiten und hat wenig mit modernen Kopfgeschirren, die bei Rentieren verwendet werden, gemeinsam. Eher erinnert es an die Schirring, die beim Reiten von Rindern üblich ist.

Diese Darstellungen bezeugen eindeutig die Existenz von Rentierzucht in der Waldzone Südsibiriens in den Jahrhunderten nach Christi Geburt. KYZLASOV glaubt, dies noch durch Darstellungen von drei Felsbildern (Majdašinskaja pisanica, Tepsejskaja pisanica, Oglachtinskaja pisanica) stützen zu können. Nur dieses hohe Alter der Renzucht in Berggebieten (und nur in Berggebieten — hier aber wurde bisher kaum gegraben, daher fehlten sichere archäologische Belege) erkläre die spezifischen Eigenschaften des sajanischen Rens — des einzigen in Sibirien, das man mit vollem Recht „domestiziert“ nennen kann. Die Schirring sei so spezialisiert, daß man ihr zur Zeit der Verfertigung der Statuetten ein höheres Alter zubilligen müsse, und damit der Renzucht als solcher.

Was dieser Fund bedeutet, ist klar: Hier liegt der älteste völlig gesicherte Beweis für die Zucht des Rens und seine Verwendung als Reittier vor, den wir überhaupt besitzen.

Für die Beurteilung des Artikels von VASILEVIČ und LEVIN aber hat dieser Fund dreifache Bedeutung:

1. Er vermehrt die Reihe jener Belege, die nicht in das Schema der Autoren passen, um ein weiteres wichtiges Glied. Eine geschlossene Tradition ist also im Sajan mindestens seit Christi Geburt anzunehmen.

2. Er gibt anderen Belegen aus dem Altai-Sajan-Gebiet erhöhte Glaubwürdigkeit.

3. Gerade durch die Betonung der Sonderstellung des Sajan, etwa die Beobachtung, nur hier gäbe es im vollen Sinn des Wortes domestizierte Rentiere (darauf hatte bereits WIKLUND hingewiesen), die sich auch in der Geweihbildung von allen anderen bekannten unterscheiden, werden wir davor gewarnt, dieses Ergebnis ohne weiteres auf andere Gebiete und Zeiten auszudehnen.

KARL JETTMAR.

**Korrektur** zu Bd. 47. 1952: Index Auctorum, p. VI: „Baumann Hermann“ statt „Baumann Hans“; p. 1027, Z. 7 von oben: „Wildbeutervolk“ statt „Wildhütervolk“; p. 1028, Z. 18 von unten: „Peito-System“ statt „Peitsch-System“.

## IN MEMORIAM

B. A. G. Vroklage S. V. D., 1897-1951

BERNARDUS ANDREAS GREGORIUS VROKLAGE wurde am 28. Dezember 1897 zu Oldemarkt (Overijsel, Niederlande) geboren. Nachdem er seine Gymnasialstudien zu Uden beendet hatte, studierte er von 1919 bis 1924 Philosophie und Theologie im Ordensscholastikat S. V. D. in Teteringen. Dort wurde er am 26. Oktober 1924 zum Priester geweiht. In der gleichen Studienanstalt wirkte er dann als Lektor der Philosophie und Theologie bis 1930.

Dann ging er nach Rom und promovierte 1932 zum Doktor der Theologie mit der These: *Idea Redemptionis in Buddhismo et Christianismo*. Darauf studierte er an der Universität Wien Ethnologie und doktorierte 1934 in Philosophie mit der Abhandlung: *Die sozialen Verhältnisse Borneos*. Während der beiden folgenden Jahre arbeitete er in den großen Bibliotheken in Leiden und Amsterdam. Schon 1936 erschien eine bedeutendere Arbeit: *Die sozialen Verhältnisse Indonesiens* (cf. Bibliographie, 1). Sein kompetentester und schärfster Kritiker schrieb, obwohl er das gedankliche Gerüst der großen Studie, nämlich die Konzeption einer Reihe von Kulturkreisen für Indonesien, ablehnt<sup>1</sup>: „... the present writer stands in open admiration of Dr. Vroklage's industry and skill in gathering, describing, and drawing together his material — which is the same thing as saying that the first two sections of each division are masterly presentations of exhaustive research into the source material ... his bibliography ... lists close to 800 separate titles — and these works were really used, as the copious footnote references prove. The result of all this is the best single survey yet published of social organization in Borneo, Celebes, and the Moluccas.“

Diese Zeit, die P. VROKLAGE zwischen Bibliothek und Katheder verbrachte, diente zugleich der Vorbereitung auf einen längeren Forschungsaufenthalt in Indonesien, vor allem auf den beiden Kleinen Sunda-Inseln Timor und Flores. Er reiste im Oktober 1936 ab und kehrte Herbst 1938 wieder nach Europa zurück. Seine Veröffentlichungen zeugen für die in dieser Zeitspanne geleistete Arbeit (cf. Bibliographie, 3, 4, 5, 7, 13-19).

Das bedeutendste literarische Ergebnis der indonesischen Studienfahrt ist das posthume dreiteilige Werk: *Ethnographie der Belu in Zentral-Timor* (cf. Bibliographie, 7). Daß diese Stoffmasse in sieben Monaten zusammengetragen werden konnte, ist wahrscheinlich nur dadurch verständlich, daß die Mission S. V. D., die unter den Belu wirkt, dem Verfasser vorzügliche Gewährsmänner zur Verfügung stellte. Das Wertvollste an dem Werk ist nämlich eine sprachkundliche Leistung, die Sammlung der Tetum-Texte. Nur wenige Partien der umfangreichen Veröffentlichung sind wirklich durchgearbeitet. Aber P. VROKLAGE hatte den Mut, dieses Rohmaterial herauszugeben, weil er die Kraft, die auf die formelle Bearbeitung gegangen wäre, für andere Unternehmungen frei haben wollte. Ohne Frage ist der Unterschied zwischen dieser von Literatur fast völlig unberührten Publikation und seinem ersten Werk über Indonesien so groß, daß man kaum denselben Autor dahinter vermuten wird. Für den Dienst, den ihm die Mission erwiesen hat, zeigte P. VROKLAGE sich durch verschiedene missionstheoretische und praktische Aufsätze erkenntlich.

Die Kriegsjahre bedeuteten eine Unterbrechung der Arbeit. Aber unmittelbar nach Kriegsschluß begann P. VROKLAGE ein neues großes Unternehmen: die Herausgabe einer fünfzehnbändigen Religionsgeschichte für den niederländischen Sprachraum. Er selbst schrieb den ersten Band: *Algemene Inleiding en de Godsdienst der Primitieven* (cf. Bibliographie, 6. und die Besprechung *Anthropos* 46. 1951. pp. 1016-1017). Von der genannten Sammlung erschienen bisher vier stattliche Bände. Ihre Fortführung ist garantiert, da die meisten Manuskripte beim Tode des Herausgebers fertig vorlagen.

<sup>1</sup> R. KENNEDY, Brief communications. The „Kulturkreislehre“ moves into Indonesia. *American Anthropologist* 41. 1939. p. 163.



Zu Beginn des Wintersemesters 1948 erhielt P. VROKLAGE eine Berufung als Professor der Ethnologie an die Universität Nijmegen. Von da an konzentrierte sich ein Hauptteil seines Interesses mehr und mehr auf die Lehrtätigkeit. Hier auf dem Katheder konnte sich sein Temperament, zu dessen Wesensart der Drang zur Mitteilung gehörte, voll entfalten. Der erste Inhaber des neuen Lehrstuhles vereinigte ohne Zweifel in glücklicher Harmonie den Sinn für ernste Forschung mit wirklicher Lehrbegabung. Professor A. MULDER<sup>2</sup> schrieb in einem Nachruf: „Begaafd met een rustelozen geest, bezielde met een onverzettelijken wil, gestuwd door een hartstochtelijke liefde voor zijn vak, heeft hij in de drie jaren, dat hij tot het corpus doctum van onze Alma Mater behoorde, zich doen kennen als een man, die wist wat werken was . . . een man uit één stuk, monter, militant en voor niemand vervaard.“

Im Anthropos-Institut, dessen Mitglied er 1935 wurde, war P. VROKLAGE mit seiner niederländischen Gemütlichkeit, seinem angeborenen Frohsinn und seiner Schaffenskraft gern gesehen. Das ihm von seinen Lehrern tradierte System der Kulturkreise nahm er zunächst gelehrig an, gestaltete es schon bald in persönlicher Weise um, gewann dann mehr und mehr Abstand davon und gebrauchte das „System“ am Ende als willkommenes, aber durchaus hypothetisches Prinzip zur Stoffgliederung. Auch die Frage des hohen Alters des von den Ethnographen festgestellten Monotheismus beurteilte er aus einer sachlichen Distanz. So wahrte er sich, bei aller Verbundenheit, die Selbstständigkeit der wissenschaftlichen Stellungnahme.

Aus seiner frohen Arbeit und seinem reichen Planen für die Zukunft wurde er durch einen Verkehrsunfall am Sonntag den 7. Oktober 1951 in die ewige Heimat abberufen.

Wenn man die wenigen Jahre berücksichtigt, die er nach Abschluß seines ethnologischen Anfangsstudiums frei war für positive Forschung (1935-1940; 1945-1951), kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß er eine nicht gewöhnliche Leistung im Dienst der Wissenschaft hinterlassen hat, eine Leistung, die noch weit Größeres für die Zukunft versprach. Über dieses sachliche Gedenken hinaus wird seine immer frohe Persönlichkeit voller Ideen und voller Schaffenslust allen, die ihn näher kannten, unvergeßlich sein.

FRITZ BORNEMANN.

## Die Veröffentlichungen von B. A. G. Vroklage

### A. Ethnologische Veröffentlichungen

#### I. Bücher und Broschüren

1. Die sozialen Verhältnisse Indonesiens. Eine kulturgeschichtliche Untersuchung. Band I: Borneo, Celebes und Molukken. (Ethnologische Anthropos-Bibliothek, Band IV, 1.) XXX + 532 pp. in 8°. Münster in Westf. 1936.  
Siehe u. a. die Besprechungen in: Anthropos 33. 1938. pp. 323-326 von ERNST VATTER; American Anthropologist 41. 1939. pp. 163-169, „The 'Kulturkreislehre' Moves into Indonesia“ von RAYMOND KENNEDY; Bulletin of the Colonial Institute of Amsterdam 1. 1937. pp. 46-57, „A Summary of a Recent Book by Dr. B. A. G. VROKLAGE, a Well Known Dutch Ethnologist“ by J. C. LAMSTER.
2. De harde natuur, 'n cultuurhistorische beschouwing. 20 pp. in 8°. s. l., s. a. (1936?).
3. Het Zondebesef bij de Beloenezen van Centraal-Timor. (Rede uitgesproken bij de aan-vaarding van het ambt van buitengewoon hoogleraar in de volkenkunde aan de R. K. universiteit te Nijmegen op 12 November 1948.) 14 pp. in 8°. Nijmegen-Utrecht 1948.
4. De physische anthropologie van de bevolking van Oost-Dawan (Noord-Midden-Timor), naar de gegevens von B. A. G. VROKLAGE, bewerkt door H. J. LAMMERS. 320 pp. in 8°. Illustr. Nijmegen-Leiden 1948.

<sup>2</sup> A. MULDER, In memoriam Prof. Dr B. A. G. VROKLAGE S. V. D. Het Missiewerk 30. 1951. 4. p. 236.

5. Primitieve mentaliteit en zondebesef bij de Beloenezen en enige andere volken. 144 pp. in 8°. Met een vragenlijst (5 pp.). Roermond-Maaseik 1949.  
Siehe u. a. Besprechungen in : *Anthropos* 45. 1950. pp. 984-985 von A. BURG-MANN ; *Het Missiewerk* 1950. p. 185 von J. A. J. SCHELLEKENS.
6. Algemene Inleiding en de Godsdienst der Primitieven. (De Godsdiensten der Menschheid.) 404 pp. in 8°. Illustr. Roermond en Maaseik 1949.  
Siehe u. a. die Besprechungen in : *Anthropos* 46. 1951. pp. 1016-1017 von A. BURG-MANN ; *Het Missiewerk* 1950. pp. 121-124 von J. WILS ; *Nederlandse Katholieke Stemmen* 46. 1950. pp. 314-315 von HERM. FORTMANN ; *Zaire* 5. 1951. pp. 872-873 von N. DE CLEENE ; *Het Schild* 27. 1949-50. pp. 254-256 von K. STEUR ; *Studia Catholica* 1950. pp. 107-109 von K. L. BELLON ; *Katholiek Cultureel Tijdschrift 'Streven'* 3. 1949-50. pp. 429-430 von J. J. HOUBEN ; außerdem W. WORTELBOER : *Monotheïsme bij de Belu's op Timor ?* *Anthropos* 47. 1952. pp. 290-292.
7. *Ethnographie der Belu in Zentral-Timor*. Erster Teil : 688 pp. in 8°. Zweiter Teil : 224 pp. in 8°. Dritter Teil : 106 Tafeln in 4°. Leiden 1952.

## II. Artikel

8. Die Megalithkultur in Neuguinea. *Zeitschrift für Ethnologie* (Berlin) 67. 1935. pp. 104-115. Illustr.
9. Magie und Soziologie in Indonesien. *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 65. 1935. pp. 267-275.
10. Cultuurstroomingen langs de Noordkust van Nieuw Guinee. *Tropisch Nederland* (Amsterdam) 9. 1936. pp. 103-108. Illustr.
11. Das Schiff in den Megalithkulturen Südasiens und der Südsee. *Anthropos* 31. 1936. pp. 712-757. Illustr.
12. Enkele aantekeningen over in de laatste jaren ontdekte stammen in het mandaatgebied van Nieuw Guinee. *Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap Amsterdam* 53. 1936. pp. 886-893. Illustr.
13. Forschungen in Zentral-Timor. *Anthropos* 33. 1938. pp. 658-659. Illustr.
14. Beeldhouwwerk uit de Manggarai (West-Flores). *Cultureel Indië* (Leiden) 1. 1939. pp. 356-361, 389-394. Illustr.
15. Ethnologisch en Antropologisch Onderzoek op Centraal-Timor. *Koloniaal Missie Tijdschrift ('s-Gravenhage)* 22. 1939. pp. 372-375.
16. De prauw in culturen van Flores. *Cultureel Indië* (Leiden) 2. 1940. pp. 193-199, 230-234, 263-270. Illustr.
17. Eine alte Metallkunst in Lio auf Flores. *Internationales Archiv für Ethnographie* (Leiden) 40. 1941. pp. 9-40. Illustr.
18. Hindoe-Javaansche Invloeden op Flores. *Cultureel Indië* (Leiden) 3. 1941. pp. 162-168. Illustr.
19. Contributions to the Anthropology of Timor and Flores (Dutch East Indies) after Data Collected by Dr. B. A. G. VROKLAGE S. V. D. I. : Pigmentation and Hair-Growth in Beloe (Timor). II. : Length and Breadth Measurements of the Head in Beloe. III. : The Index Cephalicus in Beloe. IV. : The Length of the Body in Beloe. Edited by B. A. G. VROKLAGE and J. A. J. BARGE. *Acta Neerlandica Morphologiae normalis et pathologicae* (Utrecht) 4. 1942. pp. 329-356 ; 5. 1943. pp. 119-130, 213-228, 262-273.
20. Die angebliche Religionslosigkeit der Ridan-Kubu von Sumatra. *Anthropos* 41-44. 1946-1949. pp. 41-48.
21. De Volkenkunde van Indonesië. In : TICHELMAN G. H. en VAN MEURS H. : *Indië roept*. Amsterdam 1947. pp. 37-76.
22. Bride Price or Dower. *Anthropos* 47. 1952. pp. 133-146.
23. Die großfamiliale und Verwandtschaftsexogamie in Belu, Zentraltimor (Indonesien). *Internationales Archiv für Ethnographie* 46. 1952. 2. pp. 163-191.

### III. Buchbesprechungen

#### 24. In „Anthropos“ :

Vol. 28. 1933. pp. 233-235, 245-246, 250, 536-537, 543, 557-558, 821, 834, 842. — Vol. 29. 1934. pp. 269-270, 277-278, 574-575, 590, 869. — Vol. 30. 1935. pp. 259, 313-314, 596-598, 612, 901, 918, 927. — Vol. 31. 1936. pp. 286-287, 317, 321, 623-624, 627-628. — Vol. 34. 1939. pp. 509-510. — Vol. 35-36. 1940-41. pp. 517, 1079, 1079-1081. — Vol. 37-40. 1942-45. pp. 960-961, 1008. — Vol. 41-44. 1946-49. p. 452. — Vol. 45. 1950. pp. 440, 446-447, 448-449, 451, 458-459. — Vol. 46. 1951. pp. 289, 314-315, 639, 1054, 1062-1063. — Vol. 47. 1952. pp. 302-303, 337-338.

#### 25. In „Het Missiewerk“ ; darunter einige Besprechungen über missionswissenschaftliche Veröffentlichungen :

Vol. 1946. p. 21. — Vol. 1947. pp. 46, 48<sup>4</sup>, 190<sup>2</sup>. — Vol. 1948. pp. 64<sup>2</sup>, 126, 127, 127-128, 251-252, 252-253. — Vol. 1949. pp. 119-120, 120, 121, 121-122, 122, 236, 270. — Vol. 1950. pp. 63<sup>2</sup>, 64, 190-191, 191, 192<sup>3</sup>, 270. — Vol. 1951. pp. 61-62, 62, 127-128, 128, 142, 188, 189, 191, 191-192, 262.

### B. Missionswissenschaftliche und andere Veröffentlichungen

#### I. Bücher

26. Mgr. Petrus Noijen, eerste Apostolische Prefect der Kl. Soenda-Eilanden N. O. I. 192 pp. in 8°. Illustr. Uden 1930.
27. P. Petrus Noyen, erster Apost. Präfekt der Steyler Mission auf den Kleinen Sunda-inseln (Holländisch-Indien). Aus dem Holländischen übertragen von TH. HAPPAK-METZLER. 194 pp. in 8°. Illustr. Steyl (Holland) 1932.
28. Een Held uit de Oost. Nieuwe bewerking van „Mgr. Petrus Noyen“. 212 pp. in 8°. Illustr. Heide-Kalmthout en Steijl-Tegelen (1946).
29. De R. K. Missie op de Kleine Soenda-Eilanden, door JOH. THAUREN, S. V. D., naar het Duitsch bewerkt door B. A. G. VROKLAGE, S. V. D. 72 pp. in 8°, Illustr. Uden, N. B. 1931.
30. Ons Volk in de Branding. Aan de millioenen getrouwen in den lande, die goed volk waren. 32 pp. in 8°. Tilburg 1945.

#### II. Artikel

31. Inlandsche Kunst en Christendom in N.-O.-Indië. Een bijdrage tot het accommodatie-probleem van volkenkundig en cultuurhistorisch standpunt. De Katholieke Missiën 62. 1936-37. pp. 1-6, 27-33, 47-55. Illustr.
32. Religieuze beeldjes op den Solorarchipel, Flores en Timor. Koloniaal Missie Tijdschrift 1940. pp. 1-8. Illustr.
33. Resten van Portugeesche Missioneering in Beloe en Noord-midden Timor. Het Missiewerk 21. 1940. pp. 223-235 ; 22. 1941, pp. 24-44 ; 80-90.
34. Het Universeele in den Godsdienst, Tevens ideële Grondslag voor Missioneering. Het Missiewerk 25. 1946. pp. 109-128.
35. Het Bovennatuurlijke in de primitieve Religie. Het Missiewerk 26. 1947. pp. 24-31.
36. Beeld en Symbool in de primitieve mentaliteit. Het Missiewerk 26. 1947. pp. 97-118.
37. Universalität und Religion. Missionswissenschaft und Religionswissenschaft (Münster i. Westf.) 1949. pp. 103-120.
38. Hoe staat het met de Afstamming van de Mens ? Nederlandse Katholieke Stemmen (Zwolle) 46. 1950. pp. 275-290.
39. Außerdem erschienen zahlreiche Artikel in „Katholieke Missiën“, z. B. in Jahrgang 1923-24. p. 129. — Jg. 1927-28. pp. 88, 113. — Jg. 1929-30. pp. 36, 83, 117, 131, 149. — Jg. 1930-31. pp. 108, 115, 120. — Jg. 1931-32. pp. 19, 37, 51, 67. — Jg. 1936-37. pp. 1, 27, 47, 135, 154, 166, 189, 237. — Jg. 1937-38. pp. 14, 33, 76, 89, 109, 135, 149. — Jg. 1938-39. pp. 296, 301. — Jg. 1939-40. pp. 119, 295, 333, 367, 404. — Jg. 1940-41. p. 23.



# Miscellanea

## Generalia et Europa

**The Wenner-Gren Foundation International Symposium on Anthropology** (ROBERT H. LOWIE). — Dr. PAUL FEJOS, Director of Research of the Foundation, had conceived the project. The aim was an international stock-taking of anthropological achievement. Every branch of anthropology and, so far as possible, every country in which anthropological research is carried on was to be represented. Fifty scholars were asked to prepare inventory papers and discutants were previously designated. The symposium (New York, from June 9th until June 20th, 1952), under the presidency of Prof. A. L. KROEBER, achieved the greatest measure of international participation and it brought out the great range of anthropological interests with due attention to auxiliary disciplines. The papers and the discussions are to be published. (Sociologus [Berlin] N. S. 2. 1952. 145-148.)

**Zum 4. Internationalen Kongreß für Anthropologie und Ethnologie** (JOSEF HAEKEL). — Der Kongreß tagte vom 1. bis 8. September 1952 in den Sälen der Universität Wien. Aus 51 Staaten waren rund 800 Teilnehmer erschienen. In 20 Sektionen wurden etwa 400 Referate gehalten; davon entfielen 11 Sektionen auf die Ethnologie, 4 auf physische Anthropologie, die übrigen auf Prähistorie, Linguistik etc. Die historische Ethnologie zeigte ihre innere Lebenskraft durch sachliche Kritik ihrer eigenen früheren Versuche menschheitsgeschichtlicher Synthesen, der sogenannten Kulturkreise. Die Historiker unter den Ethnologen anerkennen immer mehr die Fruchtbarkeit engerer Zusammenarbeit mit den Anhängern der Struktur- und Funktionsforschung. Allgemein wurde die Notwendigkeit der Erforschung wenig oder gar nicht bekannter Volksstämme betont. Präsident war der Nestor der europäischen Ethnologie, P. W. SCHMIDT (Posieux, Fribourg/Schweiz), der Gründer des „Anthropos“. Der nächste Kongreß wird 1956 in Philadelphia, USA stattfinden. (Die Vielfalt der Völker und die Einheit des Menschentums. Österreichische Furche [Wien] Nr. 38, 20. September 1952.)

**Kritische Bemerkungen zur Verwendung ethnographischer Quellen in der Psychologie** (ALFRED BÜHLER). — Selbst moderne Beobachtungen über gesellschaftliche Organisation, Recht und Religion der Naturvölker sind meist unter denkbar ungünstigen Voraussetzungen gesammelt worden, so daß die Regeln der Quellenkritik genau zu beobachten sind. Die Fehlermöglichkeiten nehmen bei ausschließlicher Benutzung zwar wertvoller, aber veralteter Sammelwerke wie BACHOFEN, TYLOR, FRAZER etc. zu. — Ein lokaler Befund darf nicht verallgemeinert werden; das gilt z. B. für Mutterrecht, Frauenherrschaft, Meidungsvorschriften, Mondkult etc. — Ähnlichkeiten sind nicht immer allgemein psychologisch, sondern häufig historisch-kulturell bedingt zu deuten. Für den Psychologen besteht die Gefahr der Verwechslung des historisch-kulturell Tradierten mit biologischem Erbgut. Verschiedenheiten wie Gleichheiten der menschlichen Verhaltensformen und sogar der psychischen Grundstrukturen können auf historische, kulturelle Einflüsse zurückgehen, so daß eine unmittelbare, allgemein psychologische Erklärung unbegründet sein kann. (Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie [Zürich] 68. 1952. 2. pp. 415-421.)

**Pratiques religieuses chez les humanités quaternaires** (HENRI BREUIL). — Les faits susceptibles d'être interprétés comme témoignage de croyances en des réalités suprasensibles sont assez rares dans les périodes les plus reculées de la préhistoire ; on a découvert des ossements déposés rituellement, des sépultures humaines, des crânes seulement et des ossements d'animaux. La pratique de déposer des crânes, que l'on trouve déjà à Chou-Kou-Tien, semble dérivée du culte élémentaire des crânes familiaux, pieusement conservés par les descendants des défunts. Il est en revanche plus difficile d'interpréter le dépôt des os du Grand Ours dans les grottes alpines. A partir du Moustérien, les sépultures complètes deviennent nombreuses. Le développement de l'art qui se manifeste au Paléolithique supérieur nous donne de nouvelles indications précieuses. La décoration de cavernes très profondes nous permet de les considérer comme des endroits choisis pour des cérémonies religieuses. Après la période glaciaire, la chasse aux têtes, forme aberrante du culte des crânes, prend de l'ampleur dans plusieurs districts. (Scienza e Civiltà. Sezione Scientifica. [Il Cristianesimo e le Scienze, Vol. 3.] Roma 1951. 45-75. [Riassunto in italiano : 72-75.]

**Der Signalismus in der Kunst der Naturvölker. Biologisch-psychologische Gesetzmäßigkeiten in den Abweichungen von der Norm des Bildes** (KATESA SCHLOSSER). — Tierpsychologische Erkenntnisse ermöglichen eine hypothetische Erklärung der Überbetonung von Kopf, Nase, Brüsten, Genitalien etc. in der Wiedergabe des menschlichen Körpers in der bildenden Kunst. Die Wirkung solcher Formen ist die Auslösung spezieller Erregungen und ihre Steigerung. Die Darstellungsart selbst, die einzelne Kennmerkmale oder Schlüsselreize in den Vordergrund rückt, wird als Signalismus bezeichnet. Primärer Signalismus ist verbunden mit Steigerung angeborener Reizwirkungen ; besonders krasse Formen finden sich in der Darstellung des weiblichen Körpers. Der Differentialsignalismus hebt die als charakteristisch erlernten Merkmale hervor. Der Funktionalsignalismus betont die eine Tätigkeit durchführenden Körperteile. — Der Signalismus ist in der biologischen Grundsicht des Menschen verankert. Diese Ausdrucksform der Kunst wird technisch realisiert durch eine Elementarhandlung des Menschen. Alle Motive des Signalismus können überall ähnlich auftreten. Diese gleichen Erscheinungsformen sind darum zur Festlegung von Kulturbeziehungen ungeeignet. (Arbeiten aus dem Museum für Völkerkunde der Universität Kiel, I. 52 pp. Mit 7 Taf. Kiel 1952. WALTER G. MÜHLAU in Komm.)

**Die akustische Maske** (OSKAR EBERLE). — Masken gibt es nicht nur für das Auge, sondern auch für das Ohr, wenn nämlich der Darsteller eines andern Ich dessen Stimme erklingen läßt : entweder durch das Verstellen der Stimme oder durch einen Klangkörper, z. B. ein Schvirrholz. Solche Hörspiele stehen bereits am Beginn der Menschheit. Stimmverstellungen, Schvirrhölzer und andere Klangkörper bei den Kultfeiern primitiver Völker sind Beweis dafür. (Schweizer Rundschau [Zürich] 52. 1952. 434-440.)

**L'industrie préhistorique du Cabeço d'Amoreira (Muge)** (JEAN ROCHE). — Les « kjoekkenmoeddinger » de Muge ont été découverts en 1863 ; des fouilles y ont été effectuées entre 1863 et 1885 et plus tard de 1930 à 1933, mais elles ne sont pas encore terminées. Les gisements permettent de distinguer trois couches, dont la plus profonde accuse des influences très nettes du Paléolithique supérieur, tandis que les couches moyenne et supérieure sont de caractère plutôt mésolithique. L'industrie des amas coquilliers de Muge forme un ensemble original qui pourrait être appelé le « Mugien ». Jusqu'ici, le seul point de comparaison est l'ensemble archéologique mis à jour dans les gisements voisins de Moita do Sebastião et Arruda, industries postérieures à celle d'Amoreira. (161 pp. in-8°. Avec 11 fig. et 10 pl. Instituto para a Alta Cultura. Centro de Estudos de Etnologia Peninsular. Porto 1951.)

**Les chants de la pluie en Espagne** (M. SCHNEIDER). — Le personnage principal est le dieu de la pluie, bisexué (bon et mauvais), dont l'image (la voûte céleste) se retrouve dans le filigrane des astrolabes et sur de nombreux instruments de musique. Le ventre est au centre de cette figure et il en jaillit le chant du tonnerre et de la pluie. Le dieu est un arbre (arbre-tambour) qui se féconde lui-même, un rocher creux ou une

pierre sonore (en espagnol : *canto* = chant ou pierre). Dans de nombreux chants populaires, la Madonna est représentée comme mère de la pluie et vierge des grottes. On retrouve dans la légende de S. Pedro Martir plusieurs traits communs avec le dieu de la pluie, jusqu'à la mort du saint dans l'eau, afin que ce sacrifice amène la pluie fertilisante. Ce dieu se dédouble souvent en un frère aîné et un frère cadet, ou en un être masculin et un être féminin. Le spectacle de la pluie qui tombe sous un rayon de soleil est considéré comme le véritable mariage de l'eau et du feu. (Los cantos de lluvia en España. Anuario Musical [Barcelona] 4. 1949. 1-57.)

**Pelops und die Haselhexe** (LEOPOLD SCHMIDT). — Zu dem griechischen Mythos von Pelops, der geschlachtet und wiedererweckt wird, dem aber ein Schulterblatt fehlt, sind eine Reihe von Parallelen im Burgenland und in Südtirol zu finden. Man erzählt von Hexen, denen nach der Wiederbelebung eine Rippe fehlt, die durch ein Stück Haselholz, Erlenholz oder einen Holunderzweig ersetzt wird. Schulterblatt wie Rippe gelten als Sitz des Lebens des Mannes bzw. der Frau. Dieser Gedanke kommt auch in Mythen des Kaukasus und nordasiatischer Völkerstämme vor. Der Wanderweg dieser Sagen dürfte nördlich wie südlich des Schwarzen Meeres verlaufen sein. Die in den gleichen Gebieten vorkommenden Holztonnengewölbe (die mit der Rippe die Wölbung gemeinsam haben) weisen in denselben Vorstellungsbereich. Schon das asiatische Jungpaläolithikum kennt die Knochenwölbung im Wohnungsbau. (Laos [Stockholm] 1. 1951. 67-78.)

**Le Pélasgique** (A. J. VAN WINDEKENS). — On a longtemps été d'avis que les habitants prégreco du bassin égéen n'étaient pas indo-européens. A partir de 1925, KRETSCHMER a admis qu'une couche de cette population prégreco aurait été proto-indo-européenne. SCHACHERMEYER a émis une hypothèse semblable, tandis que V. GEORGIEV voyait dans cette population, appelée conventionnellement pélasgique, les représentants d'une langue simplement indo-européenne. Une analyse du vocabulaire grec montre que les éléments pélasgiques qui s'y trouvent sont nettement indo-européens. Le pélasgique appartient au groupe des langues indo-européennes occidentales et occupe une place intermédiaire entre le germanique et le balto-slave. Cette langue fut parlée dans une zone qui s'étendait de l'ouest de l'Asie Mineure jusqu'à dans le nord de l'Italie, mais il semble que c'est en Grèce qu'elle fut le plus répandue. D'ailleurs, les Grecs se sont assimilés plus ou moins la civilisation pélasgique avec les mots qui la reflètent. (XII + 179 pp. in 8°. [Bibliothèque du Muséon, Vol. 29<sup>e</sup>.] Louvain 1952. Publications Universitaires — Institut Orientaliste.)

**Sitten und Bräuche der Sephardim von Saloniki** (MICHAEL MOLHO). — In Saloniki bildete sich seit dem Ende des 15. Jahrhunderts eine zahlenmäßig starke Kommunität von sephardischen (größtenteils aus Spanien ausgewanderten) Juden, die ihre mittelalterlichen Bräuche in der neuen Heimat mit Elementen mazedonischer und orientaler Herkunft zu einem Ganzen von charakteristischer Eigenart verschmolzen. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts begann, mit dem Eindringen westeuropäischer Bildung, das alte Brauchtum allmählich abzubrockeln. Nach einem großen Brande im Jahre 1917 wurden die Juden, die bis dahin in geschlossenen Quartieren gewohnt und das Gepräge von Saloniki bestimmt hatten, über die ganze Stadt verstreut. 1943 wurde die jüdische Kommunität durch Deportation von mehr als 50 000 Personen vernichtet. Das reiche Brauchtum, das MOLHO auf Grund eigener Erlebnisse in seiner Jugend, Befragung von hochbetagten Gewährsmännern und rabbinischen Schriften des 18. Jahrhunderts schildert, gehört endgültig der Vergangenheit an. (Usos y costumbres de los sefardíes de Salónica. Traducido del francés por F. PEREZ CASTRO. [Biblioteca Hebraicoespañola, Vol. III.] 341 opp. in 8°. Con 10 láminas. Madrid-Barcelona 1950. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Arias Montano. Precio : ptas 45.—.)

**Das Regenmädchen. Eine mazedonisch-kaukasische Parallele** (GEORG ECKERT). — Wenn die Ernte durch Dürre bedroht ist, führen die Bauern Mazedoniens ein Mädchen, das in frisches Grün gehüllt ist, durch das Dorf, besprengen es mit Wasser und singen Bittgebete. Dieser Brauch, der sich auch sonst in Balkanländern findet, ist — bis auf die Einzelheiten gleich — für Daghestan im Kaukasus bezeugt. Eine damit eng ver-



wandte Sitte, die der Regenpuppe, ist in weiten Gebieten des Vorderen Orients und in Nordafrika verbreitet. Das mazedonische Regenmädchen scheint somit einem alten mediterranen, vorderasiatischen Kultursubstrat zu entstammen. (Jahrbuch des Linden-Museums [Heidelberg] N. F. 1. 1951. 98-101.)

### Asia

**En Arabie séoudite** (G. RYCKMANS). — Une expédition archéologique de l'Université de Louvain, sous la direction de M. le professeur G. RYCKMANS, guidée par M. H. STJ. B. PHILBY, a traversé l'Arabie séoudite de Djedda à Riyadh; elle passa par Taïf, Abha, l'oasis de Nedjran, et suivit enfin la lisière du désert Rub al-Khali. L'expédition a découvert environ 3000 inscriptions rupestres et graffites sabéens dans une région qui s'étend vers le nord jusqu'à une distance d'un millier de kilomètres de Mârib. Outre cette documentation, les archéologues ont pu copier environ 9000 graffites thamoudéens, témoignages d'une écriture et d'un dialecte qui, jusqu'ici, n'étaient connus que pour le nord du Hedjaz. (Revue générale belge [Bruxelles], mai 1952. Sep. 12 pp.)

**Enmerkar and the Lord of Aratta. A Sumerian Epic Tale of Iraq and Iran** (SAMUEL NOAH KRAMER). — The epic poetry of the Sumerians consists of heroic narrative tales of which we at present know nine. The poem which portrays the rivalry between Enmerkar, the ruler of the city-state of Erech in southern Mesopotamia, and a "lord" of Aratta, a city-state situated somewhere in southern Iran, perhaps in modern Laristan, is the largest of all Sumerian epic tales as yet discovered (637 lines). The tablets on which it is inscribed date from about 1700 B. C.; the hero Enmerkar probably lived about 3000 B. C. There is at least a core of historical truth in the events which the tale narrates and in the socio-political background which it depicts. If the tradition is authentic, we may conclude that at the end of the fourth and the beginning of the third millennium B. C., the city-state of Aratta, though situated in a mountainous region of Iran far from Sumer, was under Sumerian cultural and political domination. (IV + 55 pp. in 4. With 28 plates. [Museum Monographs, University of Pennsylvania.] Philadelphia 1952. Price: \$ 1.00.)

**Were Animals first domesticated and bred in India?** (M. HERMANN). — In India, six breeds of wild cattle existed up to the recent past, viz., Gaur, Banteng, Yak, Buffalo, Ur (including the Indian variety of *Bos namadicus*) and Kouprey. Except for the Gaur, all were introduced into domestic breeding. India, therefore, was an ideal home for cattle-breeding. But we are able to trace it back through prehistory to only about 3000 B. C. In the Near and Middle East there are prehistoric stations which establish cattle-breeding at a much earlier date, e.g., in Palestine, about 7000 B. C.; in Iran, 6135 B. C.,  $\pm$  1500 years. Sheep, goats and cattle were domesticated first. (Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society [Bombay] 27. 1952. 2. pp. 134-173.)

**Dancing Pilgrims from Tibet** (HALFDAN SIIGER). — Besides the official form of religious dances a popular type of them can be found with small troupes of dancing pilgrims in Tibet. The investigated team consisted of ten members (men, women, and children). Visiting the most important places, they covered a route of 4000 km dancing publicly in order to earn their living, to honor high lamas, to influence the power of the weather etc. They wear masks of deities and animals and have certain step-figures. The dancing is accompanied by songs of a member remaining apart to play the instruments. The repertoire contains group-dances, solo-dances and separate dances according to the tradition given by Milarepa; but the material and the principal lines of the performance suggest, that it may be taken from a greater totality or from different sources. (Geografisk Tidsskrift [København] 51. 1951. 1-26.)

**Some Notes on the Origin of Taro** (R. F. G. SPIER). — Taro is native of southern and southeastern Asia. It is not, within the tropics, particularly limited in its habitat. The varietal proliferation of taro and its adaptation to many climates is evidence of a relatively long period of domestication. The probable age of cultivation of taro in Southeast Asia is at least 2500 years. The evidence of its habitat when wild or escaped

is such that domestication may well have taken place in Bengal or Assam. Linguistic data, poor though they may be, tend to bear out Assam as the locus of domestication. It is within reason to say that the Angami (or other) Naga were responsible for the domestication of the plant and that they have contributed the names by which it became known in other areas. (*Southwestern Journal of Anthropology* [Albuquerque] 7. 1951. 69-76.)

### Africa

#### **Contribution à l'étude des Nemadi, chasseurs archaïques du Djouf (JEAN GABUS).**

— La tribu des Nemadi, qui ne compte guère plus de 230 à 250 individus, est établie en grande partie à la limite orientale de l'Adrar, en Mauritanie. Les Nemadi sont chasseurs d'antilopes, d'addax et d'oryx surtout; ils possèdent des chiens qui passaient autrefois pour avoir une grande valeur et constituent toujours une partie de la dot. Les Maures traitent les Nemadi avec mépris et parfois avec violence. Il ne faut pas prendre au sérieux les légendes qui leur attribuent une origine phénicienne ou chrétienne; il ne s'agit pas non plus d'anciens éleveurs qui auraient perdu leur bétail. L'hypothèse la plus vraisemblable est que les Nemadi sont les derniers survivants de chasseurs sahariens du néolithique ou du mésolithique, auxquels se sont attachés des éléments maures déclassés. (*Bulletin de la Société suisse d'Anthropologie et d'Ethnologie* [Zurich] 28. 1951-1952. 49-83. Avec 4 planches.)

**Das Feteḥ Mahārī. Sitten und Recht der Mänsa' (MARIA HÖFNER).** — Das Gewohnheitsrecht der Mänsa', eines Tigrē sprechenden Stammes in Erythräa, war zuerst durch K. G. RODÉN (1913) aufgezeichnet worden und wird nun in neuer Übersetzung vorgelegt. Die 83 Abschnitte behandeln Stellung und Rechte der Adeligen, Vasallen und Sklaven, Sonderrechte des Häuptlings, Priesters und Sängers, die rechtliche Stellung der Ackerbauer, Hirten, Diener und Tagelöhner, der Fremden, Wanderer, Geiseln und Armen, Bräuche bei einem Raubzug, Vorschriften für Kauf und Verkauf, Zeugnis und Eid, Strafbestimmungen für Vergehen, schließlich das ganze Familienleben: Tod und Totenfeier, Erbrecht, usw. Der Stamm ist teils christlich, teils islamisch, das Brauchtum steht vielfach zum Christentum im Widerspruch. (*Akademie der Wissenschaften und der Literatur* [Mainz]. Abh. der geistes- und sozialwiss. Kl., Jg. 1951, Nr. 8. 102 pp. in 8° [pp. 645-746]. Wiesbaden 1952. FRANZ STEINER Verlag G. m. b. H. in Komm. Preis: DM 7.80.)

**Le Mahdisme en Afrique noire (A. LE GRIP).** — Les mouvements mahdistes nord-africains du 10<sup>e</sup> et du 12<sup>e</sup> siècle n'ont eu aucune influence en Afrique tropicale. Il y eut plus tard des Mahdis au Sénégal, au Soudan français, au Nigeria, au Cameroun, dans les pays somalis et au Soudan anglo-égyptien. Les Mahdis, qui ont surgi dans l'Ouest africain aux 19<sup>e</sup> et 20<sup>e</sup> siècles, n'ont guère eu d'envergure. La plupart des indigènes islamisés de cette partie du continent noir ont d'ailleurs des idées assez confuses concernant le Mahdi; mais, ce programme simpliste: retour à l'Islam primitif, égalitarisme social, domination du monde, suffit à séduire des gens peu cultivés. Le mahdisme dans son aspect messianique est bien vivant dans les milieux peuls du Cameroun et du Nigeria oriental. Si, un jour, le Soudan oriental devient un Etat indépendant (ce qui est le but du parti mahdiste de cette région), le mouvement mahdiste en Afrique centrale et occidentale connaîtra un essor nouveau. (*L'Afrique et l'Asie* [Paris] 1952. 3-16.)

**Die menschlichen Zwergformen (MARTIN GUSINDE).** — Die verschiedenen Pygmäenvölker (Twiden) im tropischen Afrika bilden zufolge ihrer Morphologie einen besonderen Zweig am Stammbaum der menschlichen Rassen. Mit den echten Negerrassen haben sie ihren Ursprung in einer afro-negriden, damals noch kaum differenzierten Ausgangsform, entwickelten sich jedoch unabhängig von jenen geno- wie phänotypisch zu dem weiter, was sie jetzt darstellen. Jede dieser individuenreichen Pygmäengemeinschaften ist als eine selbständige Rasse bzw. Varietät zu betrachten; jede für sich entstammt direkt der proto-negriden Ausgangsform und nicht einer allgemeinen urtümlichen Pygmäenschicht. Langandauernde Isolierung, Mutationen und Selektion haben zu diesen merkwürdigen Sonderformen geführt, die sich als erstaunlich zweckmäßig dem Urwald angepaßt erweisen. Ihrer Entstehung nach treffen also die pygmäischen



Großgruppen Afrikas nur in der gemeinsamen Ausgangsform zusammen ; sie alle stehen genetisch von den außer-afrikanischen Kleinwüchsigen noch weiter entfernt. Die menschlichen Pygmäenrassen sind weder pathologische Gebilde noch Degenerationsprodukte, sie besitzen vielmehr eine starke Lebensfähigkeit. (*Experientia* [Basel] 6. 1950. 168-181.)

**Poteries néolithiques du Cap-Vert (Sénégal)** (R. MAUNY). — Une certaine quantité de poteries néolithiques du Cap-Vert sont déposées à l'Institut d'Afrique de Dakar : ce sont de petites poteries sphéroïdes et ovoïdes, d'autres moyennes et grandes de forme ovoïde ou hémisphérique, etc. La grande majorité de ces vases sont décorés et ils sont tous modelés à la main. Cette industrie semble s'être développée sur place pendant une période assez longue et être issue d'une civilisation lithique apparentée au Capsien, à l'Ibéro-Maurusien et au Sébilien. Aucune stratigraphie n'ayant encore été découverte et les éléments de comparaison avec les autres régions de l'Ouest africain manquant totalement, il n'est pas possible de fixer une date même approximative de cette époque. (*Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire* [Dakar] 13. 1951. 155-167.)

### America

**Kirchliche und staatliche Siedlungspolitik in Spanisch-Amerika im 16. Jahrhundert** (J. SPECKER). — Der Staat schuf, gleich zu Beginn der Kolonisation Südamerikas, das Siedlungssystem der Encomienda. In der Gesetzgebung stand das geistliche Wohl der Indianer im Vordergrund. In der Praxis aber wurden die Eingeborenen zum Teil sehr hart in den Arbeitsprozeß eingespannt. — Die Kirche stellte sich ebenfalls als eine erste Aufgabe, die Indianer in Dörfern anzusiedeln und ihnen zu einer besseren Existenz zu verhelfen. Dafür wurden eingehende Bestimmungen erlassen und der Staat zeitweilig zu Hilfe gezogen. Diese Bestrebungen standen letzten Endes im Dienste der Glaubensverbreitung. Das System der Reductionen findet sich bereits im 16. Jahrhundert und hielt sich bis 1776, während die Encomienda schon 1718 abgeschafft worden war. (*Missionswissenschaftliche Studien*. Festgabe Professor Dr. JOHANNES DINDINGER O. M. I. zum 70. Lebensjahre dargeboten. Hrsg. von JOHANNES ROMMERSKIRCHEN und NIKOLAUS KOWALSKY. [Veröffentlichungen des Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen, Münster i. W.] Aachen 1951. Druckerei und Verlagsanstalt WILHELM METZ. pp. 426-438.)

**South American Culture Areas** (G. P. MURDOCK). — A schedule was drawn up of a selected number of important traits and complexes. The major types of information covered by the schedule were as follows : linguistic affiliation ; the incidence and relative importance of the major techniques for securing food ; the presence, absence, and relative importance of domesticated animals and the principal cultivated plants ; the participation of the sexes in agricultural operations ; the incidence of certain selected crafts, notably pottery, loom-weaving, and metallurgy ; the prevailing house types and household size ; the degree of development of trade, social classes, and political institutions ; the prevailing form, mode, and rules of marriage ; the prevailing types of kin, local groups and kinship terminology. — Twenty-four areas of culture resulted from this analysis. These areas are not equally differentiated from one another but fall into a smaller number of more general cultural types. One such type, the Andean, includes the Isthmian, Caribbean, Colombian, Peruvian, and Chilean areas, and probably also the Mayan and Nahuatl areas in North America. A second type embraces the Tropical Forest areas : Eastern Lowland, Goyaz, Para, Xingu, Bolivian, Montaña, Juruá-Purus, Amazon, Loreto, Caqueta. The Pampeans and Chaco areas clearly represent a third primary grouping, the Steppe Hunters. However, it seems impossible to combine the two remaining hunting areas (Atlantic and Savanna) and the four fishing areas (Fuegian, Paraguayan, Orinoco, and Floridian), into larger constellations by positive criteria at the present state of knowledge. (*Southwestern Journal of Anthropology* [Albuquerque, New Mexico] 7. 1951. pp. 415-436.)

**La révolution des Indiens de Totonicapán (Guatemala) en 1820** (J. DANIEL CONTRERAS R.). — En 1820, une année avant la proclamation de l'indépendance du Guatemala, certaines populations indigènes de la région de Totonicapán, appartenant



au groupe linguistique quiché, se soulevèrent. Cette révolution fut déclenchée par la réintroduction d'impôts royaux qui avaient été supprimés en 1811 ; mais elle avait des causes plus profondes : la misère économique, les discriminations raciales et la tutelle politique ; de plus, la survivance des langues et des coutumes indigènes et des croyances religieuses ancestrales (malgré la christianisation qui était restée assez superficielle) avait créé une situation telle que la création d'un royaume indigène pouvait apparaître un but désirable aux Indiens. Mais les créoles et les Indiens ne surent pas s'entendre dans leur lutte pour l'indépendance contre l'Espagne et la liberté conquise n'apporta pas tout de suite de changements à la condition sociale de ceux-ci. On peut constater cependant un certain parallélisme de ces mouvements, causés par un mécontentement commun à tous. (*Una rebelión indígena en el Partido de Totonicapán en 1820. El Indio y la Independencia.* 90 pp. Guatemala, C. A. 1951. Instituto de Antropología e Historia de Guatemala.)

### Oceania

**Further Ethnological Affinities in Indonesian Agriculture** (G. J. A. TERRA). — The Indonesian peoples can be divided into two groups. One group in settling temporarily or permanently started building houses and surrounding them with mixed gardens. Then land in the neighbourhood was occupied for shifting or permanent cultivation. These are the peoples with many analogies with the matriarchal hoeing culture. — The other group in similar conditions started building houses, but at the same time tried to provide grazing ground for its cattle. Only certain restricted patches were used in shifting cultivation. They show many analogies with the patriarchal herdsmen and probably arrived here with these traditional characteristics. Grasslands (and cattle breeding) are ecologically to be expected in the Lesser Sunda Islands, especially in Sumba, Flores and Timor. In almost all other instances the grasslands are ecologically not to be expected so that a strong correlation between this type of culture and the occurrence of grasslands cannot be denied. (*Chronica Naturae* [Bandung] 106, 12. 1950. pp. 463-466.)

**A contribution to the anthropology of Timor and Roti after data collected by Dr W. L. Meyer** (A. J. VAN BORK-FELTKAMP). — The area studied is inhabited by a mixed population. The small stature points in the direction of Papuans. The frequent occurrence of characteristics such as straight or wavy hair and a shallow nose-root suggest that Fatu Matabia comprises some admixture. Geographical and ethnological considerations would appear to corroborate the supposition of a Malay component. If one looks at the population of Eastern Timor in the light of BIRDSELL's conception of the origin of the Papuans, in Fatu Matabia oceanic Negritos have long before been mixed with "Murrayians" (Asiatic Caucasoids) and Veddooids, whose linear characteristics have sunk into the background under the fairly favorable conditions of life. (*Koninklijk Instituut voor de Tropen, Amsterdam. Mededeling No. 97. Afd. Culturele en Physische Anthropologie, No. 44. 1951. 63 pp., ill.*)

**Subincision in a Non-Subincision Area** (RONALD M. BERNDT). — In most areas of the Northern Territory of Australia where subincision is practised and where the author has a personal knowledge of the rites, there is a definite connection between the male operation and blood flow, and menstruation or afterbirth blood. This esoteric meaning for subincision is found in areas adjacent to western Arnhem Land. At Oenpelli, in western Arnhem Land, it is not widely diffused and has not become institutionalized. There subincision has come to be regarded as an exotic practice, with an erotic basis. It illustrates how a rite which flourishes in one region as sacred and ritualistic may become secularized in transmission to another culture, although it may not be practised there. (*American Imago* [Boston] 8. 1952. 2. pp. 3-19.)

# Bibliographia

**Schebesta Paul.** *Die Negrito Asiens.* I. Band : Geschichte, Geographie, Umwelt, Demographie und Anthropologie der Negrito. (Die Pygmäenvölker der Erde, II. Reihe. Studia Instituti Anthropos, Vol. 6.) XVI + 496 pp. in 4°. Mit 17 Tafeln, 2 Kartenskizzen und 13 Diagrammen im Text, 21 Tabellen im Anhang. Wien-Mödling 1952. St. Gabriel-Verlag. Preis : in Halbleinen geb. sFr. 55.—.

Mit besonderer Teilnahme und mit stillem Glückwunsch für den hochverdienten Verfasser nimmt man dieses Buch in die Hand, wenn man erfährt, daß diese Frucht mehr als 15jähriger Forscherarbeit in der Wildnis über ein Jahrzehnt auf den Druck hat warten müssen, nachdem dieser schon 1940 der Vollendung entgegenging, aber durch Kriegseinwirkung vernichtet wurde. Um so freudiger ist sein Erscheinen nun zu begrüßen ; denn es handelt sich — um das Ergebnis der Besprechung vorwegzunehmen — um einen der seltenen großen Marksteine der anthropobiologischen Forschung.

In fünf großen Forschungsreisen hat sich PAUL SCHEBESTA bemüht, das Problem der menschlichen Rassenzwerge, die Pygmäenfrage, zu klären und durch anthropobiologische, soziologisch-ethnologische und linguistische Eigenforschung an den zentralafrikanischen Bambutiden und den asiatischen Negrito Unterlagen zu seiner Lösung zu schaffen. Der verdiente Erfolg war ihm beschieden.

Dieser eben erschienene Band eröffnet eine zweite Reihe des Gesamtwerkes des Verfassers : „Die Pygmäenvölker der Erde.“ Die erste Reihe erschien mit einem ersten, anthropobiologischen und einem dreigeteilten zweiten, soziologisch-ethnologischen Band 1938-1950 beim belgischen Kolonialinstitut in Brüssel und ist den afrikanischen Bambuti gewidmet. Die zweite Reihe behandelt die Negrito, also Andamanen, Semang und Aeta (Philippiner). Auch deren erster, hier vorliegender Band enthält ausschließlich die Anthropobiologie. Möge es dem Verfasser vergönnt sein, die beabsichtigten Schlußbände bald zu vollenden und dann auch gleich zu drucken.

Die folgende Besprechung soll zuerst einen Überblick gewähren über die reichen Ergebnisse der Feldarbeit und dann die theoretischen Folgerungen erörtern, die der Verfasser gezogen.

Sehr eingehend wird zunächst die geschichtliche Entwicklung unserer Kenntnis der Negrito (N.) dargestellt, woran sich die Festlegung des Begriffes und des Namens „Negrito“ anschließt : „Es gibt drei, geographisch voneinander getrennte, ulotriche, dunkelhäutige und kleinwüchsige Menschengruppen, die nach allgemeiner Auffassung rassisch und kulturell eine Einheit bilden und unter dem Namen Negrito zusammengefaßt werden“ (p. 66). Dann wird die Stammeseinteilung, besonders die der Semang und Aeta, besprochen und durch gute Karten erläutert und so Ordnung in das Durcheinander der Termini, das bisher für dieses Gebiet herrschte, gebracht. Im anthropographischen Nomenklaturschema hält der Verfasser folgende Benennung und Einteilung für gegeben : Rasse : homo s. negrito (Kleinschmidt 1922) ; Unterrasse : 1. N. philip-

pinensis, auch N. Aeta oder kurzweg Aeta. 2. N. mincopaeus (Pycraft 1925), auch N. andamanensis oder Andamaner. 3. N. Semang (Schebesta 1937), auch N. malayensis oder Semang (p. 67). (Aeta ist ein malayischer Name, synonym mit philippinisch N., und wird am besten für alle N. der Philippinen gebraucht.)

Sehr willkommen und original sind die Darstellungen über die Umwelt der drei N.-Gruppen, und zwar über die geographische, floristische, faunistische und vor allem die menschliche mit ihren Kultur- und Rasseneinflüssen.

Bisher gab es selten so gute Angaben zur Demographie von Primitivstämmen. Wenn schon des Verfassers Richtigstellung sehr willkürlicher Angaben über die Kopfhöhen der Stämme willkommen sind — seiner Meinung nach darf man mit ca. 900 Andamanern, 2044 Semang und etwa 20 000 Aeta rechnen —, so interessieren noch viel mehr die ausführlichen Feststellungen über Kinderzahlen und Sterblichkeit, auf deren Zusammenstellungen in Tabellen besonders hingewiesen sei. Es zeigt sich, daß man für die Aeta mit 2,3 am Leben bleibenden Kindern je Ehe ein langsames Ansteigen der Bevölkerung verzeichnen kann, während die Semang und Andamaner mit nur 1,7 lebenden Kindern je Ehe „dem Aussterben geweiht“ sind. Die Ursache ist nur zum Teil in von Malayen eingeschleppten Seuchen zu sehen, es bestehen offenbar eine Abnahme der Vitalität, ein Zurückgehen der Geburtenzahl, vorzeitige Unfruchtbarkeit der Frauen. (Im Gegensatz dazu steht der Kinderreichtum der Bambutiden !)

Der umfänglichste Teil des Werkes schildert die biologischen und morphologisch-physiologischen Eigenschaften der N. (Die Andamaner hat der Verfasser nicht selbst untersucht, ihre Anthropologie wird nur der Literatur entnommen.) Zunächst werden die Blutgruppen behandelt, die für 360 Aeta und 224 Semang neben 716 anderen Philippinern, sowie 18 Senoi und 42 Malayen ermittelt wurden. Auch hier konnte, wie zu erwarten war, keinerlei Rassenbeziehung erwiesen werden. (Ein Wort, wie „Blut als Träger rassischer Merkmale“ [p. 185] hätte dem Verfasser nicht entschlüpfen sollen.) Es wird festgestellt (unter Mitarbeit R. ROUTILS) daß alle drei Stämme in sich uneinheitlich, gegenseitig verschieden, alle von den Bambuti verschieden sind. Leise Ähnlichkeiten mit Negriden und Melanesiern halte ich dagegen für ganz irrelevant.

Die anderen physiologischen und morphologischen Beobachtungen sind höchst wertvoll und bilden eine Bereicherung unserer Anthropobiologie überhaupt. Wachstum und Proportionen von Kindern (die bekanntlich äußerst selten bei Primitiven untersucht wurden !) werden ausführlich dargestellt, und Unterschiede gegenüber Großwuchsrassen, aber auch gegenüber Bambuti, deutlich gemacht und durch gute Tabellen erläutert. Haut, Haar, Auge, Sehschärfe, Körperhaltung, Bewegung und viele andere physiologische Merkmale schildert der Verfasser anschaulich. MARG. WENINGER beschreibt mit größter Sachkenntnis das Hautleistensystem nach Abdrücken von 152 Aeta und 56 Semang. An Fingerbeeren und Palmenpolstern zeigen sich primitive Merkmale bei beiden Gruppen, im Thenar und Hypothenar weichen beide etwas voneinander ab. Zu afrikanischen Pygmäen bestehen keine Beziehungen. — Sehr ausführlich und in reichen Tabellen werden Körpergröße und Proportionen behandelt, dann Kopf, Gesicht, Nase, Mund. Über das Skelettmaterial liefert ROUTIL eine ausführliche Beschreibung, die an Schädel- und sonstigen Knochenmerkmalen die Sonderung der N. von Mongoliden und Negriden zeigt.

Es ist ganz unmöglich, hier Einzelheiten der N.-Morphologie zu bringen. Die Gründlichkeit, Umsicht und Vielseitigkeit der Einzelbeobachtungen des Verfassers seien rühmlich hervorgehoben ; einige, die N. von anderen Gruppen differenzierende Eigenschaften werden noch zu nennen sein. 17 gute Bildtafeln geben eine anschauliche Vorstellung von den verschiedenen Typen.

Diesem sozusagen systematischen Teil schließt sich der interessante (IV.) Teil an über die „Stellung der Negrito innerhalb der Kleinwüchsigen“, dessen 3. Kapitel Ausführungen über das Verhältnis von N. und Bambuti (B.) bringt. Zunächst wird festgestellt, daß weder Semang noch Aeta rassisch homogene Gruppen sind, sondern verschiedene fremde Rasseneinschläge aufweisen. Bei den Semang wird ein „kleinwüchsiges, anscheinend kurzköpfiges, pygmiformes Element“ (p. 438) als Grundlage, dazu



melanide und australoide Einflüsse angenommen. Der Verfasser wird hier (leider) von den Angaben beeinflußt, die LEBZELTER auf Grund seiner diesbezüglichen Schädeluntersuchungen machte. Der Referent hält die Annahme je besonderer Rassenelemente auf Grund relativ kleiner Abweichungen irgendwelcher Indexwerte nicht für überzeugend. Wie man aus solchen etwa ein „melanesoides“, ein „australoides“, „weddoides“ und „prämongoloides“ („prämalayides“) Rassenelement am Schädel einzeln voneinander unterscheiden will, ist ihm unverständlich. Aber SCHEBESTA hat natürlich recht, wenn er unter den lebenden Semang gelegentlich zu beobachtende Typen als Beweise etwaiger australider (weddider) Einschlüge bucht. Dasselbe gilt für die Aeta. Hier wird besonders — und sicher mit Recht — ein beträchtlicher melanesider Einschlag angenommen.

Sehr deutlich arbeitet der Forscher heraus, daß die drei N.-Gruppen rassisch eine Einheit, eben „Negrito“, bilden, aber doch gegenseitig eine Reihe Unterschiede aufweisen, die wohl auf jene fremden Rasseneinschlüsse — übrigens alle diese in weit zurückliegender prähistorischen Zeit — zurückgehen. Auch sprachliche Beweise für diese Verhältnisse werden angeführt, z. B. die Mon-Khmer-Welle bei den Semang, doch bleibt die eigentliche linguistisch-ethnologische Würdigung einem späteren Band vorbehalten. (Auf Rassenmischung in unseren Tagen wird in besonderen kleinen Kapiteln kurz eingegangen.) Für seine Beurteilung all dieser Verhältnisse kommt es dem Verfasser sehr zugute, daß er persönliche reiche Erfahrungen aus Afrika mit denen aus Asien verbindet. So vergleicht er N. und B. und kommt zu dem Schluß: „Unter Negrito hat man sich eben eine Vitalrasse vorzustellen, die aus viel mehr heterogenen Elementen zusammengesetzt ist als die Bambuti. Die Bambutirassee ist einheitlicher, geschlossener, ihr Kern weniger von Fremdrassen durchsetzt; ferner leben die Bambutoiden (so nennt SCHEBESTA die rassengemischten [Ref.]) mehr an der Peripherie des Bambuti-Gebietes. Die Negrito hingegen sind der Länge und Breite ihres Gebietes nach von Fremdrassen durchsetzt worden, wobei nur wenige Gruppen das negritide Grundelement reiner erhalten konnten“ (p. 457). Hier dürfte wirklich eine Autorität gesprochen haben.

Damit ist man schon bei der letzten Frage: „Negrito und Bambuti“ — und damit beim „Pygmäenproblem“. Für diese, die Anthropologie schon seit so vielen Jahrzehnten brennend interessierende Frage ist es wirklich ein Glück, daß der Verfasser so viel Neues an Tatsachen aus beiden Gebieten bringen kann, und daß überdies noch ein zweiter Forscher, M. GUSINDE, an derselben Lösung arbeitet und uns ebenfalls mit reichen Ergebnissen beschenkt. Die eine Reise zu den B. haben die beiden Männer gemeinsam ausgeführt, ihre Ergebnisse legen sie getrennt vor. Es ist wahrlich günstig, daß GUSINDE nun zu der Pygmäenfrage auch noch seine Ergebnisse der eben erfolgreich zu Ende geführten Buschmannreise bringen wird. Wir bleiben aber bei SCHEBESTA.

Bei der Vergleichung der N. und B. findet er tiefgreifende Unterschiede: Hautfarbe bei N. dunkelbraun, bei B. heller, wenn auch bei Semang gelbliche Töne gelegentlich vorkommen; Körperhaar bei N. ohne Lanugo, ganz schwacher Bart und Körperhaarwuchs, bei B. umgekehrt; Körpergröße: B. unter einem Mittel von 145, N. aller Gruppen 150,2 (je Männer); Proportionen: B. mit relativ längerem Rumpf, längeren Armen, kürzeren Beinen, größerem Kopf gegenüber N.; eine Anzahl Unterschiede am Skelett; der Kopindex ist auch innerhalb der N. mindestens ebenso verschieden wie zwischen N. und B. Umwelteinwirkung dürfte da etwaige Rassenunterschiede verbergen [Ref.]. Verschieden sind viele physiognomische Einzelheiten, wie Nase, Lippen u. a. Deutlich verschieden ist das Papillarsystem, die Blutgruppen sprechen nicht dagegen. Auch die starken psychischen Unterschiede möchte ich hier anreihen, die der Verfasser in anderem Zusammenhang sehr eindrucksvoll schildert: daß etwa gleichartiger feuchter Urwald die B. wie die Semang „zu ähnlichem Lebensstil erzogen“ habe. „Unerkennbar bleibt aber die fundamentale Verschiedenheit der Gemüts- und Geisteshaltung der Semang von jener der Bambuti. Bei letzteren das übersprudelnde, laute, ausgelassene Temperament, bei den Semang hingegen das stille, besinnliche, verängstigte Wesen, mit einem Hang zum Fabulieren. Dort Rhythmus, hier Melodie, dort Geist,

hier Seele, dort animalische, hier vegetative Seelenhaltung, dort magisch-totemistische Tierfabel, hier animistische Naturverbundenheit. Ist diese verschiedene Gemütsart auf Kosten der Umwelt allein zu buchen? Gewiß nicht; hier liegen andersgeartete Erbanlagen vor, Erbanlagen, die ähnlich auch im Malayen einerseits und andererseits im Neger spürbar sind" (p. 140). (Ref. glaubte, diese Stelle so ausführlich bringen zu sollen, weil solche vom gleichen Forscher an zwei verschiedenen Primitivvölkern erhobene psychologische Feststellungen in der gesamten Literatur zu den allergrößten Seltenheiten gehören und weit über das vorliegende Problem hinaus allgemeine Bedeutung haben.)

Der Verfasser weiß mit seinen Schlußfolgerungen zu überzeugen: „Bambuti und Negrito sind zwei verschiedene Rassen negrider Herkunft, wodurch die ehemalige Auffassung von der Gleichrassigkeit beider *ad acta* gelegt wird" (p. 474), was Ref. unterschreibt, bis auf die beiden Worte „negrider Herkunft" (s. u.).

Die abschließende Urteilsbildung über die Entstehung der Pygmäen und anderer Kleinwüchsiger will SCHEBESTA erst nach Verarbeitung seiner linguistischen und sonstigen ethnologischen Ergebnisse vorlegen, er hat gewiß recht darin. Aber er bringt zur Frage doch schon einiges Bedeutsame, mindestens als vorläufig.

Da ist zunächst seine Begriffsfassung „Pygmäe". Auf die verschiedene Auffassung, ob als obere Grenze für Pygmäenwuchs ein Mittel von 150 (SCHMIDT, MARTIN) oder 154 (LEBZELTER) oder, wie nun SCHEBESTA vorschlägt, 145 angesetzt wird, kommt es wenig an. Ich folgte darin gerne SCHEBESTA. Aber völlig ablehnen muß ich eine andere Meinung von ihm. Er will, daß „nur jene Menschengruppen zu den Pygmäen gezählt werden sollten, die außer durch die Körpergröße auch noch durch andere morphologische Merkmale als zu ihnen gehörig sich erweisen" (p. 319), wie der Verfasser das schon früher verfochten hat. Es handelt sich dabei, kurz gesagt, um die morphologischen Merkmale der B., und nur diese faßt SCHEBESTA als Pygmäen auf. Ihm ist also dieser Name ein „Rassebegriff", kein „Sammelname für alle Kleinwüchsigen" (p. VII). Ich glaube, das führt zu heillosen Mißverständnissen. Bisher wurde der Name für eine bestimmte Größenkategorie eines anthropologischen Merkmales gebraucht, etwa wie — um ein Beispiel zu nennen — der Begriff Hyperdolichocephalie. Nach Verabredung einer Grenzzahl nennt man alle Schmalformen des menschlichen Schädels, deren Index unter 70,0 ist, Hyperdolichocephale, ganz einerlei, welcher Rasse die betreffenden Individuen oder Gruppen angehören. Genau so wurde bisher meistens der Begriff Pygmäe verwandt, und ich meine, es müsse so bleiben. Man muß den Pygmäenwuchs als ein anthropologisches Merkmal nicht mehr und nicht weniger werten als jedes andere Rassenmerkmal. (In diesem letzteren Wort ist die Erbllichkeit der Pygmäengröße ausdrücklich eingeschlossen.) Nach SCHEBESTAS Vorschlag wäre das Wort einzig und allein die Rassenbezeichnung der Kongozwerge, also identisch mit Bambutide. Es wäre der einzige Fall, wo eine Rasse ihren Namen nach einer einzelnen körperlichen Eigenschaft erhielte.

Nach der Seite der Entstehungsfrage der N. und B. scheint es mir ganz besonders wichtig festzustellen, daß SCHEBESTA doch einen ursprünglichen genetischen Zusammenhang beider annimmt, auch wenn er sie (mit Recht) als heute getrennte und verschiedene Rassen auffasst. Er widerspricht ausdrücklich der Ansicht von EICKSTEDTS von der Zusammengehörigkeit beider als „Pygmide" oder „pygmide Negrider". Demgegenüber nimmt SCHEBESTA eine undifferenzierte Grundrasse an, die er „Urpymäenrasse" nennt. Sie ist „keineswegs identisch mit der jetzigen Pygmäenrasse, sondern ist die Wurzel, aus der sowohl pygmide wie großwüchsige Negrider hervorgehen" (p. 460). Er lehnt also den Standpunkt GUSINDES ab, daß N. und B. je ihren Kleinwuchs selbständig erhalten hätten. — Ich selbst vertrete allerdings diesen Standpunkt ausgesprochen scharf. Ich glaube als Genetiker, daß in jeder Rasse durch Mutation Kleinwuchs, Pygmäenwuchs oder Großwuchs entstehen können. Ich halte, gerade auch auf Grund des reichen und so gut erarbeiteten Materials SCHEBESTAS, die N. und B. für nicht näher miteinander verwandt (d. h. genetisch einander näherstehend) als irgendwelche andere Rassen, etwa z. B. Negrider und Australide. SCHEBESTA schreibt der Urypyg-



mäenrasse eine gehäufte Zahl undifferenzierter Merkmale zu, von denen er viele in den heutigen wiederfindet. Deshalb müßten sie beide von jener abstammen. Ich frage, wieso dann eine Urrasse gerade pygmäisch sein müsse. Ebenso gut wie die N. und B. je ihre Verschiedenheiten durch verschiedene Mutationen erlangt haben müssen, werden sie gewiß auch ihre Kleinheit durch — in diesem Falle parallele — Mutationen erhalten haben. Und gerade einige Beobachtungen des so erfahrenen Forschers weisen auf Beziehungen der N. zur malayischen Welt und der B. zur negriden hin, in deren Schoß je die einen und die anderen entstanden sind.

Aber hier soll nicht die Ansicht des Referenten zur Diskussion stehen (es sei auf dessen Aufsatz in der Zeitschrift für Morphologie und Anthropologie 42. 1950 verwiesen), sondern die des Verfassers des vorliegenden glänzenden Werkes. Er wird in der uns versprochenen, auch die Ergebnisse der Linguistik und Ethnographie verwendenden, endgiltigen Darstellung der Genese der Pygmäen darauf eingehen und weitere Begründungen anführen. Dafür kann ihm meine Äußerung des Zweifels nur willkommen sein: Beides dient dem Finden der Wahrheit, und nur um auch den rein erbiologischen, die Mutabilität berücksichtigenden Standpunkt zu betonen, habe ich trotz der mir wirklich imponierenden Fachkenntnis des Verfassers auf dem Gebiet der Pygmäenforschung mir erlaubt, abweichende Meinung vorzubringen. Möge es gemeinsamer Arbeit aller Beteiligten vergönnt sein, eines der größten Rätsel der Völkerkunde zu lösen.

Daß das vorliegende Werk dazu in großem Maße beiträgt, daß es einen mächtigen Schritt zu jenem Ziel bedeutet, dankt dem Forscher die ganze anthropologische Wissenschaft.

EUGEN FISCHER.

**Przyluski Jean.** *La Grande Déesse.* Introduction à l'étude comparative des religions. Préface de CHARLES PICARD. (Bibliothèque Historique.) 220 pp. in 8°. Avec 21 fig. et 8 pl. Paris 1950. PAYOT. Prix: 675 fr.

Having made a name as Buddhist scholar — his "Bouddhisme", published in 1932, is one of the best little manuals on the subject — the author felt the limits of specialization and realized that "in order to understand, it is not enough to describe, analyze and reconstitute: one must situate, integrate a datum in a whole" (p. 198). He therefore since then ventured into the realms of World-History with a trilogy "Participation", "Evolution humaine" (1942) and "Créer" (1944), now followed up with the present, unfortunately posthumous, work.

Dismissing the theory, dear to Victorians but by this time having become a trifle shop-soiled, that human "Progress" has advanced in three stages from Magic through Religion to Irreligion (p. 198), PRZYLUSKI would substitute three different stages of human evolution, viz., the economic, social and spiritual stages. In the economic stage man, "voisin de l'animalité" (p. 199), is Homo faber, who by the creation of tools harnesses his economic environment (p. 22); he knows no gods, no spirits, no individual souls, only a diffuse *mana* (p. 200). In the second stage he becomes Homo sapiens by team-work, thus creating his own social environment; there is magic ritualism; "the myth becomes conscious, mythology and ritual become systematic" (p. 201). In the spiritual stage, self-consciousness and morality bring about the autonomous person and create a spiritual environment (p. 22); the myth, object of traditional belief, is replaced by a dogma, object of faith, and mythological ritualism by theological gnosticism (p. 202).

The evolution of the idea of "La Grande Déesse" is apparently meant to illustrate and substantiate this theory. This it fails completely to do, not only because the theory itself is demonstrably false, but because the history of the idea of the Great Goddess has been traced not on factual lines. In the first stage, he says, this Goddess was "Mistress of Animals"; in the second she becomes wife of two men; in the third, wife of one husband (p. 155); the religion of the Mother Goddess thereby becoming trans-



formed into that of a Father God. Zeus thus becomes the god of the heavens, *ouranos*, because he succeeds Ourania, who is none other but Varunâ, the Great Goddess (p. 141). Again, the author instances, Sûryâ, originally wife of the two Aṣvin, became wife of Soma : which proves the evolution of polyandry into monogamy (p. 149). He then asserts that the triad is always of one woman and two men and that this triad always denotes polyandry (p. 158) — forgetting for instance the famous Draupadî of the Mahâbhârata, married to the five Pandva brothers ; not to mention that the two Aṣvin (Indian version of the Dioscuri) most probably were originally the two sacred oxen pulling the cart on which sat the Sun Goddess (Sûryâ). There is no mention of such obvious triads as the Egyptian Osiris-Isis-Horus, or the Eleusinian Dêmêtêr-Korê-Triptolemos or the Etrusco-Roman Jupiter-Juno-Minerva.

The change-over from matriarchy to patriarchy is due, according to our author, either to the influence of an alien civilization or the transformation of a technique (p. 169), but the first eventuality is not pursued. He apparently believes that a new industry, demanding male labour, is the main cause of this transformation : but even if a novel demand for male labour arose in a matriarchal society, why could it not have been supplied by the mother's male kinsmen? The fact is, the author completely ignores not only the fundamental difference which the domestication of animals and plants has made in human thought, but also that the two are geographically and historically quite distinct. The invention of plant domestication, first consisting of a cultivation of marsh plants in the Afro-Indian tropics and later of the quite distinct dry cultivation of cereals in the Levant, led to the concept of a great Vegetation Goddess and the Fertility Cult of a Mother Goddess. Domestication of animals on the other hand was effected by the descendants of Paleolithic hunters in Southern Siberia, as Russian pre-historians have recently proved (summarized for instance by F. HANČAR in "Saeculum" 1. 1950. 124 ff.) — work which surprisingly seems to have remained unknown to PRZYLUSKI. The hunters' mentality also had a feminine cult-object, as the figurines of Paleolithic art from Spain to Siberia prove : but she was the ancestress of the clan, sexually coupled with the totem animal. She is the Potniahêrôn, the Artemis, of the Greeks, a fundamentally different concept from that of an agriculturist Dêmêtêr, mother-goddess. Only the fusion of those two originally quite alien concepts and of their carriers led eventually to such a syncretism as that of the "Diana of the Ephesians" — but as long as this fact is ignored, all speculation on the subject must necessarily remain rather vague.

There is one other point that one feels one must comment upon — that "the discovery of sexuality modified the cult of Fertility" (p. 166). PRZYLUSKI apparently bases himself on the exploded idea of GILLEN and SPENCER that the Arunta did not know "the physiological conditions of procreation" (p. 160). The fact is of course that they knew them perfectly well, but — better philosophers than their scientific observers — they knew also that they were mere conditions ; instrumental but not efficient causes. The Australian aborigines knew that there is more to it, than the mere physical act, that sometimes a woman conceived after it, but sometimes failed to do so. Primitives are not congenital imbeciles — when we from the pinnacle of our technical superiority make them look so, it only proves our own silliness. PRZYLUSKI would start mankind as incapable of any intelligent thought and as believing in an all-pervading impersonal *mana* — not realizing, what abstraction and generalization is needed, to conceive of such a universal "force". He waxes sarcastic about mankind being "the degenerate progeny of monogamous and monotheistic pygmies" (p. 18), but completely fails to see the psychological necessity for human thought to premise a universe, and not a pluriverse ; the one single first cause of it and not a multiplicity of gods. That "Urmonotheism" has necessarily remained part of human thought, though overlaid by subsequent overemphasis of secondary causes — spirits, gods, angels — a close and empathic study of any religion, past or present, amply proves. So far from man having "advanced from the concept of an undifferentiated *mana* to the Divine, which is immanent and transcends society and cosmos" (p. 204), the historical process has been just the

reverse. Tool-making implies abstract and logical thinking: Homo faber is therefore not a "primitive" ancestor of Homo sapiens, but on the contrary, 'sapere' must needs precede 'fabricare'. One would not bother to point to such obvious psychological facts in a review, if unfortunately the theorist of prehistory, who operates without the slightest reference to psychology as does our author, did not belong to a far from extinct genus.

H. C. E. ZACHARIAS.

**Onians Richard Broxton.** *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate.* New Interpretations of Greek, Roman and kindred evidence, also of some basic Jewish and Christian beliefs. XVII + 547 pp. in 8°. Cambridge 1951. University Press. Price: s. 45/—.

This is a most valuable book with a most cumbersome title. It really consists of two separate treatises: 1. on the localisation of the soul (pp. 1-299) and 2. on the tying of fate (pp. 303-466) in Greek and Roman thought. Twelve "addenda" occupy pp. 469 to 513. Now Professor of Latin at London University, the author began the present work in 1922. A first proof was printed and privately circulated in 1935, a second proof in 1944, and only in 1950 did he give the green light to the Cambridge University Press. The injunction "nonum prematur in annum" has thus been trebly obeyed.

As apt motto the author has chosen: "Look unto the rock whence ye were hewn and to the hole of the pit whence ye were digged", trying as he does to trace etymologically expressions back to the original mentality out of which they arose. This after all is the main task of historian and ethnologist alike, to re-think the thoughts of the people they are studying: for as long as anything in the life of these people strikes them as grotesque, they stand convicted of ignorance regarding the premises from which these people start out. Quoting LEVY-BRUHL's "Fonctions mentales dans les sociétés inférieures", ONIANS rightly doubts, whether there is such a thing as "un phénomène intellectuel ou cognitif pur" even for us, and not only for "les primitifs". "We have learned", continues ONIANS, "to differentiate conceptually, to analyse a complex state of mind into abstract elements with separate names which create the illusion of separate existence. We lack terms like *φρονεῖν* for the complex unity which is the reality" (p. 20).

No student of this book can but be grateful to its author for dispelling his ignorance on early modes of thought, mainly due to physiological and anatomical interpretations, which we now know not to be in accordance with the facts. His first point is that *phrenes* originally meant "the lungs" and that only since HIPPOCRATES has *phrên* been used for "diaphragm" (p. 23). His second point is that Consciousness is connected with the breath of life and therefore that it is located in the chest, lungs, heart and liver (p. 506). *Thymos* is this breath — Latin *fumus*, Sanskrit *dhumat*, the vapour that rises from liquids (p. 66). Grotesque? Not at all; if your premises are the words, i. e. the expressed thoughts, that come out of a man with his breath. In a pre-literary age of exclusively oral tradition, what more natural conclusion? The author refers in this connection to the Hindu idea of *prāṇa* but curiously does not mention *brahman*, "the word of power", which is at least as apropos as that of MALINOWSKI's "Argonauts of the Western Pacific", whom he does quote (p. 68). He also mentions divination by the shoulder-blades of sacrificed animals, because they had enclosed the organs of mind, the *phrenes* (p. 60), but is silent on the Chinese "oracle bones", whose *raison d'être* also now becomes crystal clear.

This conscious *thymos* (to which corresponds the Latin *animus*) is shattered by death (p. 95), whilst the part of man which survives death is the unconscious life-soul, the *psychê*, the Latin *genius* and *anima* (p. 168). Why? Because it is the procreative



power, passed on to one's progeny. It is closely bound up with the life-stuff — which is not only seen in the semen, but in all testicle-like tissues, like the spinal cord, the brain, the marrow, especially of the thigh bones, in fact all fat, but especially that of the omentum. Hence the *psychê* is mainly thought of as residing in the head : castration does not deprive the castrate of life, but of a reservoir for the issue of the life-stuff. Castration, like celibacy, is a self-collection of the life-stuff, a refusal to spend it (p. 111).

H. J. ROSE in his "Primitive Culturè in Italy" had seen in the *genius* the reproductive power of the family or *gens* ; in *genius* or *iuno* the clan-spirits residing in the pater familias and the mater familias. ONIANS denies this flatly (p. 131) and calls the *genius* exactly the counterpart of *psychê* and both individual. No doubt there has been a confounding of the individual carrier of the soul of the *gens* with the latter : but for the existence of this clan-soul the reviewer would adduce the analogy of the Avestic *fravarti*, the "manes" — the root of which word, *var*, means "to choose" (i. e. the critical faculty) whilst *vared* means "to increase" (i. e. the generative faculty). MOULTON ("Early Zoroastranism") therefore translated *fravarti* by "external soul".

ONIANS is particularly pleased, as he may well be, at his discovery that *aion* denotes "liquid" and is connected with Sanskrit *âyus* ("vital element", p. 209). The sense of "lifetime" is deemed to come very much later (p. 215), but originally *aion* stands for the fertilizing liquid, whether water for vegetation or semen for animals. This leads to the etymology of Greek *êar* ("sap", "spring"), *ersên* ("male"), *ersê* ("dew"), *eraein* ("to pour out"), *rhein*, *eros* ("passion"). Latin *ver*, *vir*, *vires*, *virga* ("green twig"), *verres* ("boar"), Sanskrit *vâr* ("water"), *vřšan* ("male"), *vřša* ("bull"), *vřš* ("to rain") ; Anglosaxon *wer* ("male"), Old Norse *ver* ("water"). He sees the same idea underlying the sequence of *mas*, *mare*, *Mars*, *maritus*, *manare*, *madere* ; *Mavors* being *mas* (Mars) plus *verres* (p. 470).

Into the same category falls *Liber*, the Roman version of Dionysos, which word he connects with *libare* ("to pour"), the Greek *lips* ("stream") and *loibê* ("libation"), the Latin *libido*, the German *lieben* and the English *lief* and *love* (p. 473). The curious point is of course, why a word denoting a sex idea, should also connote the idea of liberty : *Liber* = "free", but also "son". Latin does not stand alone in this respect : in German we have *frei*, but also *Freier*, *Frau* and the Germanic fertility goddess *Freyja* and her spouse *Freyr* ; Greek *eleutheros* ("free") is connected with Gothic *liudan* ("grow"), Anglosaxon *lêod* ("folk"), German *Leute* ("people"), (p. 475 f.). ONIANS merely says by way of explanation (p. 472) : "For the early Romans freedom was the affair of the procreative spirit in a man, his *genius*, and slavery in some sense denied or put out of action the latter" — which seems somewhat cryptic. A slave being a thing, no longer a person, naturally could have no children of his own race or of his own — this was only possible to the freeman. Hence the connection between the idea "free" and "son" — a connection which (pace Professor ONIANS) points again to *genius* as the soul of one's community.

The second part of the book under review deals with the ideas connected with tying and weaving. The warp of a tissue, i. e. the vertical threads, represent the life span allotted to man ; into this are knotted the (horizontal) woof-threads ; i. e. the various events of his life (p. 350). At birth the Fates spin the strands of weal and woe ; subsequently the gods bind them as *peirata* upon the predestined (p. 336). *Peirar* (usually translated "end"), is originally just the woof-thread that binds the warp (p. 340) : its relation to Sanskrit *parus*, ("knot") and *parvan* ("node"), Avestic *parvand* ("belt"), is clear. Since the Homeric Greeks sat, when spinning, with the spindle on their lap, the common saying is understandable that everything "lies on the knees of the gods", where indeed men's fates were being spun (p. 306).

Similarly obvious becomes the connection between the impersonal *dei* ("necessarily") and *deô* ("bind"), *anankê* ("necessity") and *anxein* ("strangle") in Greek (p. 334) ; *neccesse* with *nectere* in Latin ; even the English "bound to happen" (p. 333). Most illuminating is the derivation of the *diadem*, Greek *diadêma*, from *diadeô* ("to bandage"), whereby the kingship, the Avestic *Xšathram*, is "bound upon" him who ascends a



throne (p. 377). Then there are *seira* ("lasso") and *seirên* ("siren"), *sphingô* ("to tie up") and *Sphinx* (p. 368 f.); *pensum*, the amount (of wool) weighed out (to be spun) and therefore one's "daily portion" (p. 409); *nexum*, the debtor's "obligation", his debt, whereby he was tied. The Sanskrit analogies, especially in connection with *Varuṇā*, the Pastoralist god, whose chief weapon is the lasso, are of course very numerous and have been often worked out; ONIANS apparently does not know STEN RODHE'S "Deliver us from evil" (Lund 1946), which is an excellent monograph on the theme.

Thus one could go on indefinitely — but enough has been said to prove, how valuable, how indispensable, this work is for anybody who studies (and who does not ?) the workings of the human mind and who would by empathy project himself back into a mentality when a symbol is not a metaphor, but a physical form in which the abstract is believed to operate (p. 359).

By way of postscript a minor grouse on the antiquated spelling "Hindoo", but "hinduism": both occur in a single footnote on p. 349 f. And a little bigger one on the author's stepping off the deep end into Theology on pp. 500 ff. — an amateurish excursus, which does not add to the value of his great book. For all that one can but express one's gratitude for the fruits of a life-work, here offered, and whole-heartedly agree with him, Arian that he be, that "to trace the genesis of certain beliefs and to explain their form is not to discredit the truth most of them image, though imperfectly, the essential Christian vision of God and of men in relation to Him" (p. 504).

H. C. E. ZACHARIAS.

**Ohm Thomas.** *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen.* Die Tatsachen der Religionsgeschichte und die christliche Theologie. XVI + 544 pp. in 8°. Krailling vor München 1950. ERICH WEWEL Verlag. Preis: Brosch. DM 19.—.

Das Werk trägt — trotz des religionskundlichen Materials — in seiner Gesamtanlage, in Fragestellung und Durchführung (missions-)theologischen Charakter. Es geht dem Verfasser um den Nachweis, daß die Liebe zu Gott als Antwort auf den „Anruf Gottes“ in natürlicher und übernatürlicher Offenbarung (1. Buch) in Menschen aller Religionen lebendig ist (2. Buch).

Den größten Teil des Gesamtwerkes (pp. 55-422) beansprucht das zweite Buch. Hier breitet der gelehrte Verfasser die Lese Früchte langer Jahre aus, bezieht sich auch mehrfach auf eigene Erkundigungen, z. B. bei den Aëta auf Luzon (p. 71), bei den Dschagga (pp. 79-80) oder unter den Jüngern Caitanyas im Gaudiya-Math zu Kalkutta (p. 241). Die Religionen der Naturvölker sind auf etwa 20 Seiten (pp. 65-87) dargestellt, denen vier Seiten über „die Anfänge“ vorangehen. Man ist überrascht, daß sich kein Hinweis auf W. SCHMIDTS „Ursprung der Gottesidee“ findet, trotz der von OHM aufgestellten These: „Alle Völker, die ein höchstes Wesen kennen, auch die primitiven, ja gerade sie halten es für gut. Beweis sind schon die Gebete zu Gott und die Opfer“ (p. 63), und trotz der Feststellung, daß das „Standardwerk“ über sie (= die 'Urkulturvölker'), speziell ihre Religion, W. SCHMIDTS Werk sei (p. 69, Anm. 9). Die Ausführungen über die Hochreligionen bringen nicht nur einschlägige Texte zu der These des Verfassers, sondern auch einen knappen Aufriß der Geschichte dieser Religionen, soweit sie für das Argument des Werkes notwendig ist. — Ein 3. Buch (pp. 423-515) enthält „Würdigung und Auswertung“ des dargelegten Tatbestandes.

Es ist somit klar, daß das Werk nicht für Religionswissenschaftler geschrieben ist, am ehesten wird noch der Religionspsychologe neue Anregungen finden. TH. OHM wünscht als Missiologe den Missionaren zu dienen und allen denen, die ein religiöses Interesse am Heil ihrer Mitmenschen haben.

A. BURGMANN.

**Seumois André V.** *Introduction à la Missiologie.* (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft. Supplementa, III.) XII + 492 pp. in 8°. Schöneck-Beckenried 1952. Preis: sFr. 26.—.

Ethnologie und Religionsgeschichte sind für den Missiologen Hilfswissenschaften. Seinen Standpunkt ihnen gegenüber umschreibt A. SEUMOIS nach Aufzählung der verschiedenen religionsgeschichtlichen Theorien mit folgenden Worten: « Toutes ces théories ... font enfin place, de plus en plus, à la recherche proprement historique: seule méthode valable dans une vraie ethnologie. Et cette méthode historique semble bien conduire à la conviction que les données ethnologiques sont insuffisantes pour se prononcer de quelque façon que ce soit sur l'origine historique, et a fortiori sur toute interprétation métaphysique, du phénomène religieux; et que d'ailleurs parmi les formes religieuses préhistoriques dont l'ethnologie peut retracer avec plus ou moins de probabilité certains aspects, celles qui semblent ethnologiquement les plus anciennes tendraient à appuyer la théorie d'un monothéisme primitif » (p. 417). Dabei, so betont der Verfasser, besteht aber keine Notwendigkeit, daß sich der „Urmonotheismus“, welcher mit der nur theologisch nachweisbaren Uroffenbarung gegeben ist, in der langen und wechselvollen Menschheitsgeschichte intakt erhalten hätte, wobei er wohl auch die Völkerschaften der „Urkultur“ im Auge hat.

Zu den aufgezählten Hilfswissenschaften gibt der Verfasser jeweils eine Bibliographie. Im ethnologischen Teil vermißt man die neueren Werke, die in der Richtung der „social anthropology“ und des „culture contact“ liegen; in der Religionsgeschichte hätte bei dem Charakter des Buches der Standpunkt der Autoren angegeben werden sollen.

Als Beispiel für die Gründlichkeit des ganzen Werkes mag die Tatsache gelten, daß der Verfasser allein für die Entwicklung des Begriffes „Missiologie“ ganze 160 Seiten braucht. Die fünf anderen Teile behandeln Einteilung, Bedeutung, Hilfswissenschaften, Geschichte und Methode der Missiologie.

A. BURGMANN.

**Bachofen Johann Jakob.** *Gesammelte Werke.* Mit Benützung des Nachlasses unter Mitwirkung von MAX BURCKHARDT, HARALD FUCHS, MATTHIAS GELZER, ERNST HOWALD, EMANUEL KIENZLE, GUSTAV MEYER, KARL SCHEFOLD, AUGUST SIMONIUS, PETER VON DER MÜHLL, herausgegeben von KARL MEULI. Sechster Band: *Die Sage von Tanaquil* mit den zugehörigen Beilagen und verwandten Stücken. Herausgegeben von EMANUEL KIENZLE. 498 pp. in 8°. Mit 3 Tafeln. Basel 1951. Verlag BENNO SCHWABE & Co. Preis: in Leinen geb. sFr. 31.20.

An die Neuausgabe des „Mutterrechtes“ (als zweiter und dritter Band der BACHOFEN-Gesamtausgabe; vgl. *Anthropos* 46. 1951. 286-289) schließt sich in der zeitlichen Reihenfolge des Erscheinens unmittelbar der sechste Band an: „Die Sage von Tanaquil“, eine Arbeit, die mit BACHOFENS Hauptwerk historisch und inhaltlich in engem Zusammenhang steht. Wie aus dem „Nachwort“ des Herausgebers (pp. 447-485) zu ersehen ist, wurde BACHOFEN nach der Veröffentlichung des „Mutterrechtes“ (1861) durch verschiedene äußere Umstände zu einer intensiven Beschäftigung mit Rom angeregt, u. a. durch die dritte Auflage von MOMMSENS *Römischer Geschichte*, dessen Richtung und Methode er schärfstens ablehnte (vgl. pp. 380-405, 447-449, 453, 459-464). Aus dieser Reaktion erwuchs bei BACHOFEN der Plan, selbst eine römische Geschichte zu schreiben, wie er sie auffaßte. Dieses Werk kam nicht zustande, aber aus den umfangreichen Vorarbeiten ging u. a. die „Sage von Tanaquil“ hervor, die 1870 erschien. Der eigentliche Inhalt des Buches wird klarer durch den Untertitel bezeichnet: „Eine Untersuchung über den Orientalismus in Rom und Italien“, und gleich in den ersten Sätzen wird das Problem

eindeutig umschrieben: „Ist die Kultur Italiens autochthon oder von außen dem Lande zugeführt? Haben wir von fremden Einflüssen nur den des Hellenismus anzuerkennen, oder gibt es eine ältere orientalische Periode? Das ist die Frage, deren Lösung das vorliegende Werk verfolgt“ (p. 7). Wie zu erwarten, entscheidet sich BACHOFEN beidemal für den zweiten Teil der Alternative: Die Sage von Tanaquil ist ihm ein Beweis dafür, daß durch die Etrusker das Mutterrecht aus dem Orient auf italischen Boden verpflanzt und dort erst später durch das römische Vaterrecht überwunden wurde. „Für die Beurteilung des Buches scheint es uns außerordentlich wichtig zu sehen, wie BACHOFEN nicht etwa von der Gestalt der Tanaquil ausgehend auf alle die Erscheinungen, von denen das Buch handelt, gestoßen ist. Freilich geht es ihm von vorneherein um die Deutung des Römischen, aber in dem im Großen gesehenen Zusammenhang zwischen Rom und dem Orient ist Tanaquil zunächst nur eine Einzelercheinung. Das Buch freilich gibt sich als Monographie der Sage von Tanaquil, nicht ganz zu seinem Vorteil; denn die gewaltige Fülle des Stoffes, die es vor dem Leser ausbreitet, wächst immer wieder über den gewählten Rahmen hinaus. BACHOFEN will eben nicht nur eine Interpretation des Tanaquil-Mythus geben, sondern die vielen Spuren verfolgen, die von Rom nach dem Orient weisen. Dafür ist ihm Tanaquil ein Symbol. Die scheinbare Uferlosigkeit des Buches erklärt sich so aus der Fiktion der äußeren Form“ (p. 475).

Vom heutigen Standpunkt ist zu diesem Werk etwas Ähnliches zu sagen wie zum „Mutterrecht“ (vgl. *Anthropos* 46. 1951. 286-289): bei aller notwendigen Kritik an den Einzelheiten (vgl. z. B. pp. 454-458) sollen BACHOFENS geniale Grundgedanken nicht übersehen werden — eine Haltung, die bei seinen Zeitgenossen sehr selten war (vgl. p. 455).

Die sorgfältige philologische und technische Bearbeitung dieses Bandes entspricht ganz den vom Hauptherausgeber früher ausgesprochenen Grundsätzen und verdient wärmste Anerkennung. Wir wünschen der Publikation der Gesamtausgabe einen weiteren gedeihlichen Fortgang.

JOSEPH HENNINGER.

**Grahmann Rudolf.** *Urgeschichte der Menschheit.* Einführung in die Abstammungs- und Kulturgeschichte des Menschen. 309 pp. in 8°. Mit 7 Tabellen, 110 Abb., 5 Karten und 1 Beiblatt. Stuttgart 1952. W. KOHLHAMMER Verlag. Preis: DM 16.40.

Der Verfasser hat sich das Ziel gesetzt, eine Lücke im deutschen Schrifttum zu schließen. Um ein Mißverstehen der folgenden Bemerkungen zu vermeiden, sei hier schon ausgesprochen, daß ihm dies auf dem Gebiet der Fossil- und Artefaktenkunde zweifellos geglückt ist. Erfreulich ist vor allem die reiche Ausstattung mit instruktiven Zeittafeln und Abbildungen, bei denen alle wesentlichen „Kulturen“, Werkzeugtypen und Menschenformen berücksichtigt sind, letztere zum Teil auch in Rekonstruktionen. Bei solchen Wiederherstellungen bleibt natürlich der Phantasie des Zeichners derzeit noch weiter Spielraum; man muß sich aber doch fragen, ob so üppiger Haar- und Bartwuchs notwendig und so eindeutig mongolide Züge bei *Pithecanthropus pekinensis* gerechtfertigt sind und nicht bestimmte phylogenetische Vorstellungen präjudizieren.

Die Einleitung des Buches bildet ein — wie nicht anders zu erwarten — knapper, klarer und zuverlässiger Abriß der Geologie des Eiszeitalters (pp. 19-52). Daß der Verfasser an seine Aufgabe als Naturwissenschaftler, speziell als Geologe herantritt, muß bei der Beurteilung des ganzen Buches berücksichtigt werden. Das zeigt sich schon in der Terminologie, wenn statt der üblichen französischen Ausdrücke (geologischem Gebrauch folgend) einfach Fundortnamen als Bezeichnung für die „Kulturen“ gewählt werden (z. B. Moustier, Aurignac, aber inkonsequenterweise auch Magdalen statt Madeleine). Da diesen Begriffen jedoch ein ganz anderer logisch-systematischer Wert zukommt als den erdgeschichtlichen Formationen und Stufen, wird ein solches Verfahren dem Kulturhistoriker nicht unbedenklich erscheinen.



Das Kapitel über die „Abstammungsgeschichte des Menschen“ (pp. 53-145) zeigt, daß der Verfasser als guter Kenner der Fossilien und ihrer Zeitstellung (— mittelplozänes Alter für Rabat ist sicher nur ein Lapsus calami —) von einem unilinearen Evolutionsschema weit entfernt ist, viel weiter jedenfalls, als es die Folge Halbmensch-Urmensch-Alt mensch auf dem etwas reißerisch aufgemachten Schutzumschlag befürchten lassen könnte. Im übrigen zeigt der Abschnitt „Schöpfung oder Entwicklung?“ (pp. 19 f.) wie auch der Schlußabschnitt „Die Stellung des Menschen im Weltgeschehen“ (pp. 293-295), daß der Verfasser eindeutig auf dem Boden der Entwicklungstheorie steht, die auch auf die menschliche Psyche angewandt wird: „Die Entwicklung des Menschen zum geistigen Wesen ist eine einmalige Leistung der Natur“, „... in der Folge von aufrechtem Gang, freiem Gebrauch der Hände, Erwerb von Erfahrungen ... und allmählicher Vergrößerung des Gehirnschädels“ ist „die geistige Entwicklung des Menschen begründet“ (p. 146). Trotz WEIDENREICH sollen uns die Fossilfunde „Aufschluß über die Entwicklung des Gehirnschädels und damit der geistigen Kräfte“ geben (p. 63). Dennoch sieht der Verfasser die „Beweise für folgerichtiges Denken“ (Werkzeugherstellung und Feuergebrauch) als die einzigen eindeutigen Kriterien für „das erste Auftreten des Menschen“ an. Es wird vorausgesetzt, daß der Weg vom naturgegebenen Schlagstein zum Werkzeug zweifellos sehr lang war, was auf die Annahme einer endtertiären Eolithenstufe hinausläuft. Man möchte wünschen, daß diese sehr wesentlichen Fragen etwas eingehender behandelt worden wären, und daß der Verfasser die philosophisch-weltanschauliche Grundeinstellung noch deutlicher von unserem Wissen um die konkreten Tatsachen getrennt oder doch auch die Auffassungen anderer genannt hätte. So vermißt man auch in dem sonst sehr sorgfältig ausgewählten Literaturverzeichnis den Namen G. KRAFTS nur ungern.

Als die wichtigsten neueren Forschungsergebnisse der letzten fünfzehn Jahre werden bezeichnet: „die Entthronung des Neandertalers als kennzeichnenden Urmenschen und als Vorfahren des heutigen Europäers, die Erkenntnis, daß bereits vor dem Neandertaler eine Entwicklung in Richtung auf den *Homo sapiens* stattfand (Prä-sapiensgruppe), die endgültige Anerkennung des Pithecanthropus als urtümlichster Menschenart, die Entdeckung der Urriesen, die Entdeckung der Australopithecinen als aufrecht gehender Wesen, die dem Menschen sehr nahe standen und Halbmenschen genannt werden dürfen, damit die Rückverlegung der menschlichen Entwicklung in das Tertiär, dem sich in Zukunft die größte Aufmerksamkeit zuzuwenden hat“ (p. 145).

Den Hauptteil des Buches, „Kulturen und Geschichte des Menschen der Vorzeit“ (pp. 146-293), bildet die Artefaktenkunde, die alle wesentlichen Erscheinungen berücksichtigt und übersichtlich und präzise darstellt. Sie entspricht, besonders was die technologischen Fragen und die erdgeschichtliche Datierung angeht, im allgemeinen so sehr dem heutigen Stand der Forschung, daß sie — wenn man natürlich auch in einigen Punkten anderer Meinung sein kann —, hier kürzer abgetan werden darf, als es ihre Bedeutung eigentlich fordert. Vielleicht wird man in diesem Abschnitt einmal einen der Schlußsteine einer bestimmten Forschungsperiode sehen, insofern als hier der heute schon nicht mehr unbestrittene Gedanke einer Mehrstämmigkeit der Entwicklung in Gestalt schon frühzeitig getrennter faustkeilführender und faustkeilfreier Formengruppen konsequent durchgeführt wird. Das zeigt sich z. B. darin, daß aus den Funden von Markkleeberg ein rißeiszeitliches „Clacton“ ausgesondert wird, obwohl solche Abschläge (wie DURVILLE und neuerdings SCHWABEDISSEN zeigen konnten) auch später — selbst im Neolithikum — noch reichlich vorkommen. Ebenso soll auch das „Tayac“ „zweifellos aus einem Clacton hervorgegangen“ sein (p. 207). Der Rezensent möchte ferner meinen, daß bei manchen für interglazial gehaltenen Funden (z. B. Petershöhle) eine Datierung in das Würm I/II in Betracht gezogen werden könnte. Die Moustérien-Chronologie ist ohnedies komplizierter, als hier dargestellt wird (p. 220). Auch für das sog. „Prä-Aurignac“ wären VAUFREYS Bedenken gegen interglaziales Alter ernsthaft zu prüfen, was das Miteinandervorkommen primitiv wirkender (degenerierter?) Chatelperron- und Aurignac-Elemente vielleicht zwanglos erklären könnte. Auch die hohe Datierung verschiedener amerikanischer Funde ist vielleicht etwas zu optimistisch.

Wer als Historiker an das Buch GRAHMANNs herantritt, wird vielleicht bemängeln, daß Formengruppen und Kulturkreise sowie technologische Entwicklung und Kulturgeschichte allzu einfach gleichgesetzt werden, die Fragen der Gesellschaft und des Geisteslebens (einschl. der altsteinzeitlichen Kunst) zu kurz kommen und von den eigentlich geschichtlichen Vorgängen nur wenig die Rede ist. Die obigen Bemerkungen können aber an dem schon eingangs Gesagten nichts ändern: Wer nach einer auch für weite Kreise verständlichen, zuverlässigen Einführung in die Wissenschaft vom altsteinzeitlichen Menschen und seiner materiellen Kulturhinterlassenschaft sucht, wird von dem Werk des verdienten Eiszeitforschers nicht enttäuscht werden.

KARL J. NARR.

**Maringer J.** *De Godsdienst der Praehistorie.* (De Godsdiensten der Mensheid.) 267 pp. in 8°. Met 18 ill. en 66 afb. Roermond en Maaseik 1952. J. J. ROMEN & ZONEN, Uitgevers. Prijs: Geb. fl. 12.75; Ing. fl. 11.—.

Den einzelnen Abschnitten wird eine Schilderung der allgemeinen Kulturverhältnisse in der jeweils zu behandelnden Periode und dem gesamten Buch eine forschungsgeschichtliche und methodologische Einführung vorangestellt. Der Verfasser legt darin das eingeschlagene Verfahren klar: Ausgehen von den archäologischen Funden und Befunden bei weitestgehender Heranziehung ethnographischer Parallelen zu ihrer Interpretation unter Voraussetzung der geistigen Vollwertigkeit des urgeschichtlichen Menschen. Grundforderung ist dabei, daß nur wirklich phaseologisch gleichwertige Erscheinungen aus beiden Quellengattungen herangezogen werden.

Mit Hilfe dieses Prinzips wird die Frage von Kannibalismus und Kopfjagd im Altpaläolithikum diskutiert. Für den alten Evolutionismus bestand kein Zweifel, daß beide zur ältesten Kulturstufe der Menschheit gehörten, und von seinem Standpunkt aus war es daher völlig berechtigt, wenn er sie auch für die ältere Steinzeit voraussetzte und in einigen derart deutbaren Befunden wiedererkannte. Nach der Klarstellung des ethnologisch jüngeren Alters dieser Kulturelemente müssen aber auch die entsprechenden Funde anders erklärt werden. Nachdem einige (z. B. Krapina) als vermutliche Reste zerstörter Bestattungen ausgeschieden werden, bleiben nur Stationen, die einzelne oder wenige Schädel und Unterkiefer und nur gelegentlich Langknochen geliefert haben (z. B. Choukoutien). Sie werden nach phaseologisch gleich alten Phänomenen als Zeichen von Anhänglichkeit an den Toten gewertet, der (anscheinend besonders im Schädel) weiterlebend und bei den Lebenden verbleibend gedacht wurde, den man bei sich behalten wollte, und vor dem man offenbar keine Furcht empfand. Erst für eine relativ späte Periode (Moustérien) sind Zeugnisse für einen Kult, in dessen Mittelpunkt der Schädel stand, belegt, wie auch die Vorstellung vom „lebenden Leichnam“ und Anzeichen für Totenfurcht.

Ganz entsprechend geht der Verfasser auch bei der Interpretation der Bärenschädel- und Langknochendepots vor. Völkerkundlich sind drei Komplexe von Vorstellungen und Bräuchen bekannt, die damit in Verbindung gebracht werden könnten: Opfer an das höchste Wesen, „Tierbestattung“ und Bärenkult. Die beiden letzteren scheidet der Verfasser als kulturgeschichtlich jünger (höher-jägerisch) aus, während der erstere auf Grund verschiedener Indizien trotz der heute häufig anzutreffenden Verknüpfung mit viehzüchterisch beeinflussten oder viehzüchterischen Kulturen als ursprünglich älter (wildbeuterisch) angesehen wird. Der Rezensent möchte bei Anerkennung dieser relativen Altersstaffelung aber in Erwägung ziehen, ob es sich beim Schädel- und Langknochenopfer nicht doch um eine Schicht handelt, die nicht mehr rein wildbeuterisch ist, sondern bereits im Übergang zum höheren Jägertum steht. Auch in der Zeit, der wir die archäologischen Belege zuweisen müssen, machen sich ja in Europa schon manche Erscheinungen bemerkbar, die überlegen lassen, ob in ihrem (östlich von Ural und Kaspisee zu vermutenden) Herkunftsgebiet nicht bereits Schritte einer solchen



Entwicklung getan waren. An der Deutung als Opfer an das höchste Wesen ändert das natürlich nichts und erst recht nicht am hohen Alter des Glaubens an das höchste Wesen überhaupt.

Diese alte religiöse Vorstellungswelt lebt im Jungpaläolithikum anscheinend besonders im Osten weiter, wo auch der Bärenkult sich entfaltete. Zeugnisse für Opfer sind aber auch in Westeuropa zu finden, während für die Annahme eines Bärenkultes nur der umstrittene Schädel aus der Hellmichhöhle und einige nicht ganz eindeutige künstlerische Zeugnisse, die auch durch Jagdmagie erklärt werden könnten, vorliegen. Der Rezensent möchte jedoch der Ansicht, daß ein Zurückreichen des Bärenkultes bis in die Eiszeit ziemlich sicher sein dürfte, um so eher zustimmen, als er glaubt, daß mit der Aurignacienwelle (i. e. S.) ein starker östlicher Zustrom bis nach Westeuropa gelangte. Dieser mag auch den Bärenkult mitgebracht haben, der aber erst in Verbindung mit der aus anderer Quelle stammenden Felskunst faßbar wird.

Als Hauptphänomen der jungpaläolithischen Geisteswelt betrachtet der Verfasser das üppige Wuchern magischer Vorstellungen und Praktiken, in deren Dienst auch die Kunst tritt. Das Jagdwild wird einmal gebannt durch Beschießen eines Abbildes oder durch Einzeichnen von Geschossen, zum anderen aber auch durch das Abbilden selbst. Der Verfasser vermutet, daß künstlerisch weniger begabte Männer einfach alte Bilder nachzogen oder übermalten und daß auch die Kleinplastiken als dauerhafte magische Mittel solchen Jägern dienten. Die Beherrschung durch magische Ideen galt außer für die Jagd auch für alle anderen Lebensgebiete und führte im Bereich des Werdens und Vergehens der Tiere und Menschen zu Fruchtbarkeits- und Vermehrungszauber. Dem Rezensenten will scheinen, daß in diesen Erklärungen die Rolle der Magie vielleicht doch etwas übertrieben wird, zumal der Verfasser selbst sagt, daß die Magie ihren Höhepunkt erst in der Vermischung jägerischer und pflanzerischer Kultur erreicht. Für das Jungpaläolithikum wird man eine weniger ausschließliche Dominanz magischen Denkens erwägen dürfen.

Die weitverbreiteten Frauenplastiken werden als Wiedergabe häuslicher Schutzgeister und einer Stammutter aufgefaßt. Auch sie stehen aber in Beziehung zur Magie, weshalb man nach Ansicht des Verfassers in diesem weiblichen Wesen vielleicht gleichzeitig „die große Zauberin“ sehen darf. Ihr enger Zusammenhang mit seißhaftem Jägerum erklärt wohl auch das Verschwinden solcher Kunstwerke in der unsteten Renjägerkultur des Magdalénien. Es wird betont, daß man bei heutigen Jägervölkern nirgends eine Verehrung der Frau antreffe, doch wäre in diesem Zusammenhang vielleicht an die *Sedna* der Eskimo zu erinnern.

Gegen Ende des Paläolithikums wird das Erstlingsopfer in der Form von Rentieren, die in einen Teich versenkt wurden, in der östlich orientierten Hamburger Gruppe noch einmal besonders gut greifbar. Das gleiche findet sich auch in der bereits frühmesolithischen Rentierjägerkultur von Ahrensburg (nicht Ahrensberg!), und zwar neben Opferpfählen, die am Rand von Gewässern errichtet waren. Im übrigen ist es schwierig, mesolithische Besonderheiten herauszuarbeiten. Im wesentlichen bleiben nur noch die schematischen Zeichnungen und bemalten Kiesel im Südwesten, die der Verfasser als Abbildungen von Ahnen und Schutzgeistern erklären möchte. Die als Zeugnisse für Kopfjagd und Kannibalismus zu wertenden Schädelnester Süddeutschlands gehören wahrscheinlich erst in das Neolithikum oder doch in dessen unmittelbare Nähe, was der Verfasser um so lieber annehmen möchte, als es besser zum ethnologisch festgestellten Alter dieser Erscheinungen paßt.

In eigentlich neolithischer Zeit lebt im Norden noch die alte jägerische Glaubenswelt mit der Verehrung des höchsten Wesens und des Wildgeistes oder Herrn der Tiere, zu dessen Kult, der offenbar in Beziehung zu Gewässern stand, auch das Opfer gehörte. Mit diesem Kult waren nach Ausweis der Felsbilder und Kleinplastiken auch vielerlei magische Praktiken verknüpft.

Unter den Bauernkulturen zeigt der „donauländische Kreis“ vor allem zahlreiche kleine Frauenplastiken. Das Zentrum derartiger Idole liegt in den Hochkulturen des Ostens, und sie werden nach dem Befund von Assur als Nachbildungen großer Kult-



bilder der Erd- und Muttergottheit angesehen. Als ein solches dürfen vielleicht die großen Idolbruchstücke von Hluboké Masufky gewertet werden. Getreu seinem methodologischen Grundprinzip erwägt der Verfasser durchaus die Bedenken gegen eine Interpretation in bäuerlichem Kulturmilieu auftretender Phänomene durch Parallelen aus dem hochkulturellen Bereich, hält sie aber doch für berechtigt, da es sich um unmittelbare hochkulturelle Einflüsse zu handeln scheint. Hierin wird man ihm um so eher zustimmen dürfen, wenn man z. B. bedenkt, daß in Mitteleuropa sich insofern eine Schichtung zeigt, als die weiblichen Idole wahrscheinlich der eigentlich handkeramischen Kultur fremd sind und vielmehr der (zwar schwach, aber doch spürbar) mit hochkulturellen Zügen angereicherten Lengyel-Theiß-Schicht angehören. Ähnlich steht es mit den Zeugnissen des Tier-, besonders des Stierkultes.

Unter dieser Schicht hochkultureller Einflüsse muß die alt-bäuerliche Religion liegen, über die nicht eben viel Positives auszusagen ist. Sie kann jedoch in einem ausgedehnten Ahnen- und Totenkult (teilweise wohl auch noch mit Kannibalismus und Kopfjagd) und in dem Glauben an Naturgewalten und Geister vermutet werden, von dem vielleicht einiges in den Ornamenten der Keramik greifbar wird.

Ahnenverehrung und Totenkult sind auch die Grundelemente der megalithischen Glaubenswelt, die in der älteren Schicht der Anlagen von Malta (mit Pfeilern als Seelensitz) beteiligt ist und dort vom Kult der Erdmutter überlagert wird. Am kräftigsten ist der Megalithgedanke in Westeuropa entfaltet, wo daneben noch die Felsmalerei weiterlebt und teilweise auf die Megalithen übertragen wird. In ihren Darstellungen möchte der Verfasser Seelen- und Ahnenbilder sehen, während die Idole als Belege der von Osten kommenden Idee der Erdmutter angesehen werden, die im Westen vielleicht zur Totengöttin umgeprägt wurde. Es wird schwierig und noch kaum möglich sein zu entscheiden, wo es sich bei solchen Darstellungen tatsächlich um Gottheiten handelt, und wo um die vor-hochkulturellen Ahnenbilder, als die D. WÖLFEL (1951), dessen Arbeit vom Verfasser nicht mehr berücksichtigt werden konnte, solche „Idole“ im megalithischen Bereich ansehen möchte. Der Verfasser findet aber auch seinerseits in zahlreichen Darstellungen (z. B. Pala de Carlão) Hinweise auf den von WÖLFEL besonders hervorgehobenen Himmelsgottglauben, von dessen Symbolen das Beil besonders zu erwähnen ist. Er wurde vielleicht teilweise mit der Sonne identifiziert, deren Kult die Steinreihen und die Monumente vom Henge-Typus gedient haben, die wohl als zu großen Fest- und Versammlungsplätzen gehörig angesehen werden dürfen. Den magischen Aspekt des Übernatürlichen spiegeln Schädelbecher, Trepanation, Kannibalismus und Menschenopfer im Bestattungsbrauch wider. In weniger prunkvoller und großartiger Form hat der Megalithkreis nach Norden übergegriffen, wo seine Denkmäler oft in auffälliger Beziehung zu Gewässern stehen, was vielleicht auf Zusammenhänge mit dem alten Versenkungsoffer deutet. Auch hier gibt es (u. a. in dem Komplex der Schalensteine, Beilbohrungen und Weiheopfer von Beilen) Hinweise auf den Kult der Sonne und des Blitz und Donner aussendenden Himmelsgottes.

Andere Elemente, die vor allem in der mitteleuropäischen Zone starker Kulturmischung auftreten, sind dem megalithischen Vorstellungskreis offenbar fremd. Auf Beziehungen zu den Herren-Hochkulturen des Orients (speziell Ur) weist die Mitgabe von Frauen, Dienern und Tieren ins Grab. Der Verfasser möchte ihr Eindringen auf indogermanischen Einfluß zurückführen, ohne daß der Weg, auf dem dies geschehen sein soll, näher dargelegt wird. Man könnte sich jedoch vorstellen, daß die indogermanischen Hirtenkrieger im nordpontisch-kaspischen Raum nicht nur einer Akkulturation durch bäuerliche Gruppen unterlagen, sondern auch zahlreiche Elemente (einschließlich der Streitaxt ?) von den nordkaukasischen Ausläufern klein- und vorderasiatischer Hochkulturen übernahmen. In Zusammenhang mit dem östlich-indogermanischen Pferdehirtentum muß wohl auch ein geopferter Pferdeschädel von Ullstorpsö gesehen werden, in dem — kennzeichnend für die zeitlich-kulturelle Schichtung — ein Dolch stak.

An dem „Vorgelände der Geschichte“ bricht die Darstellung ab, die also im wesentlichen einen Abriß der Religionsgeschichte der europäischen Steinzeit bietet. Für

dieses Gebiet aber macht der Verfasser so allseitig Ernst mit der Verwertung der neueren kulturhistorischen Forschungen, daß man manche abweichende eigene Ansicht gerne zurücktreten lassen wird. Betrachtet man das Bild urgeschichtlicher Religion, wie es heute noch vielfach in prähistorischen und religionsgeschichtlichen Hand- und Lehrbüchern geboten wird, so möchte man dem verdienstvollen und äußerst begrüßenswerten Werk J. MARINGERS eine recht weite Verbreitung wünschen.

KARL J. NARR.

**Gómez-Moreno Manuel.** *Misceláneas.* Historia-Arte-Arqueología (dispersa, emendata, addita, inédita). Primera Serie: La Antigüedad. (Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto DIEGO VELAZQUEZ.) 423 pp. in 4°. Con 30 fig. y 57 láminas. Madrid 1949. Precio: en tela ptas 3.50; en rustica ptas 2.65.

Da es unmöglich ist, den Inhalt dieses umfangreichen Sammelbandes eingehend zu besprechen, sei hier — unter bewußtem Verzicht auf eine eigene Stellungnahme — nur auf den Inhalt einiger bisher unveröffentlichter Aufsätze hingewiesen.

In zwei Beiträgen („Síntesis de Prehistoria Española“ und „Ensayo de Prehistoria Española“) versucht der Verfasser durch Kombination des archäologischen Materials mit historischen Nachrichten, linguistischen Daten und dem Sagenstoff ein Gesamtbild der Ur- und Frühgeschichte Spaniens zu entwerfen. Auf das Paläolithikum und Mesolithikum soll nicht eingegangen werden. Die wirtschaftliche und gesellschaftliche Revolution, die zum Neolithikum führt, wird der Aktivität des weiblichen Elementes zugeschrieben. Als Träger der altneolithischen Kultur Spaniens sieht der Verfasser die Iberer an, und als eine noch lebende Restsprache aus dieser Epoche das Baskische. Die reiche äneolithische Kultur mit ihren ostmediterranen Beziehungen soll das „Reino de Tarteso“ spiegeln, dessen aristokratische Träger ihre Toten in Kuppel- und Megalithgräbern bestatteten und deren Befestigungsanlagen den Kontakt mit „barbarischen“ Völkern belegen. In den gleichen Komplex werden als Ausstrahlung auch die Glockenbecher einbezogen. Die folgende „Periode von Mastia“ umfaßt die Kulturen von El Argar und der Talayots und Navetas. Am Übergang von der Bronze- zur Eisenzeit (Frühhallstatt) erfolgt ein Einbruch ligurischer Barbaren, etwas später von Süden her die phönizische Kolonisation. Das alt-neolithische Hauptelement der Iberer lebt aber weiter und verschmilzt schließlich als Substrat mit den in der jüngeren Eisenzeit eindringenden Kelten.

Der Grundgedanke eines Essais „Proceso Histórico del Dibujo“ unterscheidet zwei Ziele künstlerischer Gestaltung: Reproduktion und Interpretation. Die erstere äußert sich vor allem in der Malerei und Plastik, die letztere in der Zeichnung. Da diese einen höheren Grad von Abstraktion erfordert, wird sie auf Grund psychologischer Überlegungen für jünger erklärt. Den Kern des jägerischen Wesens sieht der Verfasser in der Kühnheit, die sich wie im täglichen Leben auch in der Kunst äußert. Sie ist für ihn das Kind einer hemmungslosen Phantasie, die für die jugendliche Unerfahrenheit sowohl eines Individuums als auch eines Volkes charakteristisch sein soll. Beobachtung und Streben nach künstlerischer Übertragung der Empfindungen führen zu einem Kampf mit den Mängeln der technischen Mittel, die es zu überwinden gilt. Zügelung führt zur Zeichnung, was auch in Verbindung mit Farbe sich durch die strenge Konturierung zeigt. Die Bestätigung für diese Hypothesen sucht der Verfasser im historischen Ablauf der Kunstentwicklung: In prähistorischer Zeit führt die Malerei des Altamira-Stils zu der abstrahierenden ostspanischen Kunst, ein anderer Weg der Abstraktion zum Basrelief und von hier durch Betonung der Umrißlinien zur reinen Zeichnung.

Ein weiterer Beitrag „Suplemento de Epigrafía Ibérica: El Plomo de Alcoy“ beschäftigt sich mit linguistischen Daten, iberischem Alphabet, jonischer Schrift und lexikalischen Studien.

KARL J. NARR.



**Zotz Lothar F.** *Altsteinzeitkunde Mitteleuropas*. VI + 290 pp. in 8°. Mit 29 Abb. Stuttgart 1951. F. ENKE Verlag.

Einleitend gibt der Verfasser einen selektiven Überblick über Geschichte und Stand der Altsteinzeitforschung, der zeigen soll, daß sie „weder Erd- noch Kulturgeschichte allein“ ist, sondern „den Traum von der Einheit der Natur- und Geisteswissenschaft . . . wenigstens auf einem Teilgebiet wieder verwirklichen könnte“ (p. 21). In einem abschließenden Kapitel über ihre Methoden werden jedoch nur geologische Verfahrensweisen behandelt und eine Abwendung von den „herrlich klingenden Exemplifikationen der Geistesgeschichte“ und Besinnung auf die „naturwissenschaftliche Vergangenheit“ empfohlen (p. 281). Bei restloser Anerkennung der hohen Bedeutung der erdgeschichtlichen Stratigraphie für die Erforschung des Paläolithikums wird man nicht übersehen dürfen, daß sie für die Urgeschichte, also für eine historische und damit eminent geisteswissenschaftliche Disziplin, nur die Bedeutung einer Hilfswissenschaft hat. Der Rezensent hält daher auch die Forderung, daß der Altsteinzeitforscher sich nach Möglichkeit „die jüngeren Perioden vom Hals . . . schaffen“ solle (p. 24), für sehr gefährlich und ist vielmehr der Überzeugung, daß nur ständiger enger Kontakt mit dem Gesamtgebiet der Urgeschichte (einschließlich der kulturhistorischen Ethnologie) die richtige Einstellung zu den Problemen vermitteln kann. Die „methodische Norm“, die „die künftige Altsteinzeitforschung von jener ihr anhaftenden Unsicherheit . . . zu befreien“ (p. 22) vermag, wird — bei nochmaliger Betonung der Notwendigkeit exakter geochronologischer Grundlegung — vorwiegend in einer Anwendung der altbewährten Prinzipien historischer Kritik und Kombination auf den besonderen Quellenstoff bestehen müssen.

Den Hauptteil des Buches bildet eine Übersicht über Schichtenfolgen und Typenvorrat der wichtigsten mitteleuropäischen Fundstellen, die nach der französischen Gliederung in Clactonien, Acheuléen usw. eingeteilt werden. Die manchmal etwas erstaunlichen Zuweisungen zu diesen Komplexen erklären sich zu einem guten Teil aus deren meist recht ungenauer Definition. So wird z. B. das Aurignacien einerseits so weit gefaßt, daß auch die Funde aus der Pototschka-Höhle darin untergebracht werden können, die diesmal als „älteres Aurignacien“ bezeichnet werden (gegenüber „Mittelaurignacien“ bei ZOTZ 1944), obwohl ihnen die Chatelperronspitzen ebenso fehlen wie die Aurignacspitzen mit gespaltenen Basis oder die Keilkratzer; andererseits werden Stationen wie Breitenbach und Mainz nicht zum Spätaurignacien (Gravettien) gerechnet, sondern zum Magdalénien. Als Begründung wird im letzteren Fall u. a. die Ähnlichkeit der Frauenfigürchen mit denen von Brassempouy angeführt, die der Verfasser also ebenfalls ins Magdalénien zu stellen scheint!

Begrüßenswert ist, daß die Datierung der angeblich riß-würm-interglazialen Moustérien-Fundstellen der längst fälligen kritischen Revision unterzogen wird. In der Einordnung zahlreicher Stationen in das Interstadial Würm I/II wird man dem Verfasser gern zustimmen; es dürfte aber zu weit gehen, ein interglaziales Moustérien so gut wie vollständig zu leugnen. Den Befund von Weimar-Ehringsdorf wird man kaum hinwegdiskutieren können, denn wenn über diese Fundstelle auch noch viele Unklarheiten bestehen, so ist doch wenigstens eine Moustérien-Komponente im unteren Trauertin ausreichend bezeugt.

Auf sonstige Fragen und besonders auf die Behandlung einzelner Fundplätze kann hier nicht eingegangen werden. Neuartig sind die Gesichtspunkte zum sog. Praesolutréen und Solutréen, die wohl in der Hauptsache auf den Arbeiten von G. FREUND beruhen und erst nach deren Erscheinen beurteilt werden können. Nur mit Verwunderung liest man allerdings, daß „die einzige ganz sichere jungpaläolithische Blattspitze Mitteleuropas . . . das bekannte Exemplar von Andernach“ sein soll (p. 162). Da keine näheren Angaben gemacht werden, bleibt nur zu vermuten, daß es sich um das häufig abgebildete große Stück handelt (z. B. ANDREE 1939, p. 547, Abb. 278, 1), was jeden, der dieses sehr dickrückige Artefakt einmal in Händen gehalten hat, verblüffen muß.

Insgesamt bietet das Werk trotz solcher Bedenken und mancher sachlichen



Unrichtigkeiten, die hier nicht einzeln aufgezählt werden können, einen Überblick über die wichtigsten mitteleuropäischen Fundstellen, der dem Außenstehenden und dem Anfänger genügen mag. Wer tiefer in den Stoff eindringen oder auf dem dargebotenen Material aufbauen will, muß ohnedies auf die Funde selbst und die Originalberichte zurückgreifen. Bedauerlich ist der unnötig polemische Ton mancher Auseinandersetzungen (besonders pp. 140 ff.: „Böhmers“!).

KARL J. NARR.

**Schmittlein Raymond.** *Toponymie lituanienne.* (Etudes sur la nationalité des Aestii I.) 319 pp. in 4°. Avec 4 ill., 25 cartes et 1 facs. Bade 1948. Editions Art et Science. Prix: Broch. DM 28.—.

In der Nachkriegszeit erscheinen mehr und mehr solche Studien, welche, wie das Buch SCHMITTLEINS, in der Einführung mit Bedauern feststellen müssen, daß ein wesentlicher Stoff der Grundlagen infolge von Kriegsereignissen verlorengegangen ist. SCHMITTLEINS Buch ist eigentlich der erste Band einer umfassenden Studie, welche die Nationalität der Urbevölkerung der baltischen Länder in vorgeschichtlichen Zeiten bestimmen wollte. SCHMITTLEIN verfügt über die notwendigen Sprach- und methodischen Kenntnisse, die Voraussetzung einer solchen Arbeit sind. Trotzdem muß man feststellen, daß das gesteckte Ziel eine außerordentlich schwere Aufgabe bedeutet. Er verteilt seinen Stoff auf folgende Kapitel: Einführung (umfassend die historischen Zeugnisse über die Aestii und den Stand der Forschung); Orts- und Flußnamen europäischer oder indogermanischer Herkunft; Orts- und Flußnamen finnischen und finnisch-ugrischen Ursprungs; germanisch-deutsche Namen (inbegriffen Namen mit gotischem Charakter). Den Schluß des Bandes, der mit topographischen Karten und Illustrationen wohlversehen ist, bilden Hinweise auf die Wandlungen der Ortsnamen infolge politischer Verschiebungen.

SCHMITTLEINS Buch gibt uns ein feines Beispiel der historisch-linguistischen Studien, welche mit sprachwissenschaftlichen Methoden die Fragen der ältesten Siedlungsgeschichte zu lösen versuchen. Sein Verdienst ist es, daß er neben einem großen unbefangenen Überblick über die notwendige Objektivität bei der Fragestellung verfügt, — und dies ist hier von besonderer Bedeutung. Die Orts- und Flußnamenforschung wurde mehr als einmal aus politischen Gründen mißbraucht und diskreditiert. Das Bild der baltischen Länder ist ohnehin kompliziert und verwirrend, nicht nur in Fragen der Namenforschung, sondern auch der Volkstradition und der Rassenkunde. Es genügt, wenn man auf die schwer zugänglichen Bände der litauischen Schriftenreihe „Tautosakos Darbai“ oder auf die Hefte der Baltischen Universität, die Arbeiten von Prof. BALYS, Dr. LOORITS u. a., sowie auf die Publikationen des ehemaligen estnischen volkskundlichen Archivs, „Eesti Rahva Muuseumi Aastaraamat“ und „Commentationes Archivi Traditionum Popularium Estoniae“ hinweist, in denen man ein buntes Material, ähnlich wie im Buch SCHMITTLEINS, vorfindet: Vor- und frühgeschichtliche Reste mischen sich hier mit Elementen späterer Entwicklung, wobei man gemein-europäische, frühe keltische, skandinavische, baltische, slavische, finnische, sibirische, deutsche usw. Bestandteile feststellen kann. Die spätere baltische und russische, sowie auch die deutsche Übersichtung decken den früheren Stoff indogermanischer oder vorindogermanischer Herkunft zwar zu, aber nur oberflächlich; mit linguistischen Mitteln jedoch kann man die Urschicht mit einiger Sicherheit aus dem Dunkel herausheben. Die Ermittlung der Urformen gelingt natürlich nicht immer einwandfrei, und die endgültige Stellungnahme hängt jedenfalls von der Entdeckung weiterer Belege ab. SCHMITTLEIN hat sein Bestes getan, um die Verwirrung von Formen und Namen zu beheben und ein übersichtliches Bild zu liefern. Ich glaube, sein Beitrag wird zur Abklärung von nicht nur baltischen, sondern gesamteuropäischen kulturellen und urgeschichtlichen Fragen eine wesentliche Hilfe leisten, vorausgesetzt, daß die geistige Zusammenarbeit der Namen-

forscher, Historiker und Sprachwissenschaftler in jenem mustergültigen Geiste weiter fortgesetzt wird, den man im Laufe des toponymischen und anthroponymischen Kongresses im Jahre 1949 (Third International Congress for Toponymy and Anthroponymy) erkennen konnte. SCHMITTELEINS Buch unterstreicht noch mehr die Erfahrungen dieses Kongresses, daß nämlich die Ermittlung der Herkunft von Ortsnamen usw. nur mit Berücksichtigung des europäischen — und manchmal asiatisch-afrikanischen — Stoffes annähernd möglich ist, da man in den Wortelementen einstiger und heutiger Namen viele versteckte Hinweise auf verschollene kulturelle und sprachliche Verhältnisse entdecken kann, welche ohne Vergleichung des Gesamtstoffes unberücksichtigt bleiben werden.

Dr. JOSEF SZÖVÉRFY, Dublin.

**Ryckmans Jacques.** *L'institution monarchique en Arabie méridionale avant l'Islam (Ma'in et Saba).* (Bibliothèque du Muséon, Vol. 28.) XXIV + 368 pp. in 8°. Louvain 1951. Publications Universitaires. — Institut Orientaliste. Prix : Fr. 400.—.

Le matériel épigraphique provenant des hautes civilisations de l'Arabie méridionale est déjà considérable, mais les travaux à tendance systématique sont encore peu nombreux dans ce domaine ; l'étude des institutions, en particulier, n'a fait l'objet que de quelques travaux isolés (p. 3). Il semblait donc opportun de tenter une synthèse des matériaux relativement riches qui se rapportent à l'institution monarchique, institution dont l'importance pour toute la civilisation de l'ancienne Arabie méridionale est bien connue. Les royaumes de Qatabân et d'Ḥaḍramawt n'y sont mentionnés qu'en passant, la documentation encore assez réduite ne permettant pas d'études systématiques bien fondées. L'exposé se borne donc aux rois de Ma'in (pp. 11-49), aux *mukarrib* de Saba (pp. 51-100) et à la royauté sabéenne dont la période suit celle des *mukarrib* (pp. 101-256). Le livre se termine par des notes de chronologie et d'histoire (pp. 257-325), des conclusions générales, appendices et tables (pp. 327-368).

L'étude analytique et minutieuse de toutes les inscriptions ayant quelque rapport avec l'institution monarchique est forcément aride, mais elle constitue la base solide et indispensable si l'on veut tirer des conclusions sur la chronologie, par exemple, ou les changements de la nature du régime politique aux différentes époques. L'auteur n'a pas eu l'intention de faire une comparaison entre les institutions de l'Arabie du Sud et celles des autres peuples sémitiques, mais de fournir les données les plus précises à ceux qui se proposeraient d'entreprendre une telle étude comparative. Il a atteint son but et il faut lui être reconnaissant de son travail patient et pénétrant, basé sur un matériel extrêmement riche. Je ne trouve rien à ajouter à la bibliographie, sinon l'article de ROBERT FAZY sur l'expédition d'Aelius Gallus (événement important pour les calculs chronologiques, voir pp. 186-187, 285-286) : Autour d'une expédition romaine en Arabie Heureuse sous Auguste. Bulletin de la Société suisse des Amis de l'Extrême-Orient 5. 1943. pp. 3-13 (voir Anthropos 37-40. 1942-45. p. 345).

Il serait trop long de mentionner ici tous les résultats importants concernant des problèmes de chronologie et d'histoire ; disons seulement que l'auteur fixe le commencement de la royauté minéenne aux environs de la moitié du 6<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ. Les théories de GLASER et de HOMMEL qui faisaient remonter les inscriptions minéennes jusqu'au 13<sup>e</sup> siècle paraissent avoir été définitivement écartées, et les discussions concernant la chronologie ne portent plus que sur des différences relativement minimes (voir surtout pp. 257-268). En revanche, les inscriptions des *mukarrib* de Saba remontent au 8<sup>e</sup> siècle et sont donc en partie plus anciennes que celles de Ma'in (voir pp. 268-275).

Ce qui est plus important pour l'histoire culturelle, c'est l'interprétation de la fonction du *mukarrib* que donne M. RYCKMANS : « Contrairement à l'opinion généralement admise, il ne nous paraît nullement établi que le *mukarrib* de Saba ait été grand-prêtre en même temps que chef politique. Le *mukarrib* de Saba ne porte aucun des nombreux

titres sacerdotaux des *mukarrib* de Qatabân; ... s'il faisait figure de chef religieux, ce ne pouvait être qu'en vertu du caractère théocratique du régime politique en vigueur à cette époque. On pourrait rapprocher les attributions du *mukarrib* de Saba de celles de divers souverains musulmans qui sont des chefs religieux en vertu de la constitution de l'Etat islamique, bien qu'en fait ils n'exercent aucune fonction présentant un caractère spécifiquement religieux » (pp. 98-99). Avec tout cela, il reste vrai que la transition à la royauté marquait l'adoption d'une conception plutôt sécularisée du régime, mais « l'instauration de la royauté, loin de correspondre au passage brusque du régime théocratique à un régime laïque, ne faisait en somme que consacrer officiellement une évolution depuis longtemps entamée », évolution facilitée par la différence existant entre le régime théocratique sabéen et celui qui était en vigueur à Ma'in et Qatabân (p. 100).

Si cette explication qu'il faut maintenant laisser à la discussion des spécialistes s'avère exacte, nous aurons une fois de plus la preuve que le progrès des recherches permet généralement des classifications bien plus exactes des phénomènes, qui démentent les interprétations trop générales données auparavant.

Par ce travail, M. JACQUES RYCKMANS, homonyme et élève du grand maître des études sud-arabes qu'est M. G. RYCKMANS, s'est brillamment introduit dans ce domaine de l'épigraphie sémitique. On peut espérer qu'il nous donnera d'autres preuves de ses connaissances étendues et de ses interprétations perspicaces.

JOSEPH HENNINGER.

*Al-Bīrūnī Commemoration Volume.* A. H. 362 — A. H. 1362. XXVIII + 303 pp. in 8°. With 1 pl. Calcutta (1951). Iran Society. Price : Rs. 40/—.

AL-BĪRŪNĪ, ein Gelehrter von außerordentlicher Vielseitigkeit — seine Schriften befassen sich mit Mathematik, Physik, Mineralogie, Medizin, Astronomie, Geographie, Geschichte und Philosophie — ist im Jahre der Hedschra 362 (= 973 n. Chr.) geboren. Nach der rein lunaren Hedschra-Chronologie fiel die tausendste Wiederkehr seines Geburtstages in das Jahr 1943 n. Chr. Sein Todesjahr war 440 H. (= 1048 n. Chr.) Infolgedessen konnte 1948 auch das 900-Jahresgedächtnis seines Todes (nach dem solaren Kalender) begangen werden. Aus diesem doppelten Anlaß hat die Iran Society in Calcutta diesen stattlichen Band herausgebracht, an dessen 21 Beiträgen neben indischen und iranischen Gelehrten auch europäische und amerikanische Orientalisten beteiligt sind. Daß diese Jubiläumsschrift gerade in Indien erscheint, ist durchaus angebracht; eine der glänzendsten Leistungen AL-BĪRŪNĪS ist ja seine „Beschreibung Indiens“, die auf einem mehrjährigen Aufenthalt im Lande beruht. Daher behandelt ein großer Teil der Artikel seine Verdienste um die Erforschung Indiens, so seine Kenntnis des Sanskrit (S. K. CHATTERJI, J. GONDA, siehe auch M. M. MORENO), der indischen Religionen (C. BULCKE, H. HERAS, A. JEFFERY), der indischen Alchimie (J. FILLIOZAT), usw. Wie weit sein geistiger Horizont war, zeigt die Studie von A. JEFFERY: AL-BĪRŪNĪ's Contribution to Comparative Religion, die mit dem Urteil schließt: „It is rare until modern times to find so fair and unprejudiced a statement of the views of other religions, so earnest an attempt to study them in the best sources, and such care to find a method which for this branch of study would be both rigorous and just“ (p. 160). Ein anderes Zeichen seiner geistigen Weite ist AL-BĪRŪNĪS Hochschätzung der arabischen Sprache gegenüber seinem nordiranischen Heimatdialekt, die ihn veranlaßte, alle seine Werke in Arabisch zu verfassen, und ihn so zu einem der glänzendsten Vertreter der arabischen Wissenschaft machte (vgl. darüber die feinsinnigen Bemerkungen von L. MASSIGNON, pp. 217-219). Eine Persönlichkeit von solchem Format verdient die Anerkennung der internationalen Gelehrtenwelt, wie sie in der bunten Fülle dieser Gedächtnisschrift einen sprechenden Ausdruck gefunden hat.

JOSEPH HENNINGER.



**Ibn Sinā (Avicenne).** *Livre des directives et remarques.* (*Kitāb al- 'Išārāt wa l-tanbihāt.*) Traduction et notes par A.-M. GOICHON. (Collection d'œuvres arabes de l'Unesco.) 552 pp. in 8°. Beyrouth 1951. Commission internationale pour la traduction des chefs-d'œuvre. Paris: Librairie philosophique J. VRIN.

Anläßlich der Jahrtausendfeier des großen islamischen Denkers AVICENNA wurde die Übersetzung dieses seines wichtigen Werkes von der so sachkundigen Hand von M. GOICHON unternommen. In ihren früheren lexikalischen Veröffentlichungen hat die Verfasserin ja den Beweis für ihre völlige Beherrschung der Terminologie AVICENNAS erbracht. Wie ihr großes Werk über das Thema „Existenz und Essenz“ beim gleichen Philosophen bezeugt, erstreckt sich ihre philosophische Kenntnis jedoch auch auf jene schwierigen logisch-metaphysischen Probleme, deren Lösungsversuche sie mit größter Gründlichkeit vorlegt. So kann also die Übersetzung des 1892 in Leiden herausgegebenen *Kitāb al- 'Išārāt wa l-tanbihāt* eine philologisch wirklich zuverlässige Quelle vor allem für den Philosophiehistoriker genannt werden. Die zahlreichen Anmerkungen geben zudem einen umfassenden Kommentar des Textes sowie Korrekturen anderer AVICENNA-Übersetzungen usw. Die „Introduction“ (pp. 1-74) erbringt den genauen Nachweis für die Richtigkeit der Übersetzung „Orientalische“ (*mašriqiya*) für „Erleuchtungsphilosophie“ (*mušriqiya*) (pp. 11-18). Es folgt die Gegenüberstellung PLOTINS und AVICENNAS, wobei die Lehre AVICENNAS von der persönlichen Unsterblichkeit — wenn auch gegenüber dem wörtlichen Korantext in vergeistigter Weise — hervorgehoben wird (pp. 27-31). Nur der „naive Mensch“ hält am wörtlichen Text fest, worin wohl schon ein Weg zu AVERROES sich eröffnet, der für den gewöhnlichen Gläubigen wie für den Gebildeten eine verschiedene Auffassung annimmt, jedoch ebenso wie AVICENNA die Philosophie der Offenbarung anpaßt. Es wird dann weiterhin das Verhältnis AVICENNAS zum Süfitum erörtert, wobei es sich zeigt, daß er im Gegensatz zum Märtyrer AL-HALLĀĢ den Weg zur Ekstase in den Willen verlegt (p. 495, Anm. 1). Wenn er auch eine affektive Mystik kennt, so fehlt bei ihm jedoch die Liebe ganz (p. 39). Es ist wohl klar, daß die spätere Mystik im Islam etwa von IBN 'ARABĪ an stark von AVICENNA beeinflußt ist. Da der vollendete Sūfī nach AVICENNA vor allem die Naturgesetze völlig beherrscht, so erklärt sich auch seine Stellung in der Magie dementprechend (pp. 43-46). Durch die ganze Metaphysik AVICENNAS zieht sich die Tendenz, alles Sein möglichst rational, aber auch streng gesetzmäßig zu deuten, so daß sich hier wohl am stärksten sein Gegensatz zu PLOTINS Erklärung des Weltwerdens kundtut (p. 67). Die Verfasserin bezeichnet den Philosophen als einen der europäischen Renaissancewelt nahestehenden Denker.

Für das Verständnis späterer Entwicklung islamischen Denkens, vor allem der Mystik bis in die Gebiete der Zaubertexte hinein, hat die Übersetzerin auch für den Arabisten und Ethnologen durch Interpretation dieses so schwierigen und oft dunklen Textes ein ganz hervorragendes Hilfsmittel geschaffen.

ERNST BANNERTH.

**Basham A. L.** *History and Doctrines of the Ajīvikas.* A vanished Indian religion. With a foreword by L. D. BARNETT. XXXII + 304 pp. in 8°. With 8 pl. and 2 maps. London 1951. LUZAC & Co. Ltd.

This is the first full-scale monograph on the subject of the obscure sect of Ajīvikas that has ever been published. B. M. BARUA had a study running to 80 pages in the *Journal of Calcutta University* of 1920, and HASTINGS' *Encyclopaedia of Religion and Ethics* carried a ten page article by A. F. R. HOERNLE. Dr BASHAM of course has gone very much further and everybody interested in the subject must be greatly indebted

to him, for having so painstakingly collated every remaining trace and vestige of this sect and made them generally available in this volume. Some of the epigraphic material has been reproduced, and all the texts (Pāli, Prākṛit, Sanskrit and Tamil) utilized are quoted in transliteration and translation. No hint or allusion, however slight, seems to have escaped the author.

After XXXII + 26 pages of introduction, 186 pages are devoted to a reconstruction of Ajivika history and 63 pages to Ajivika doctrine. The last 11 pages form a conclusion. The literary presentation includes a good number of anticipations which do not make for clarity of narrative or ease of reading. The index is not free of typographical error. But these are venial blemishes indeed.

The author accepts Makkhali Gosāla as founder of the sect and fixes his death at 485/4 B. C. — sixteen years before that of Vardhamāna Mahāvīra, founder of Jainism, and two years before that of Ćākyamuni Buddha. Gosāla apparently had predecessors, such as Pūraṇa Kasappa, but he seems to have been the first to organize his faithful as a religious community, a *saṅgha* (p. 100), as did Vardhamāna and Ćākyamuni after him. Chronologically senior as he is to his two more famous contemporaries, everything about him strikes one as more archaic: his aniconicism, crude materialism, antinomianism, extreme mortifications, nudity and, above all, his concept of Karma as an automatically functioning principle (*niyati*) — all this fits the ancient popular, pre-Aryan, religion of India, as borne out by the archaeological remains of the Indus Valley civilization on the one hand, and by the oldest philosophical system, the Sāṅkhya, on the other, as the religion of an agricultural people whose mastery of nature by the domestication of plants had given them a self-assurance and reliance upon “laws” which issued in atheism on the one hand, and in a cult of souls on the other, souls in trance (*yoga*) and souls of the departed (*preta*).

Upon this indigenous mentality of India, with its fertility-magic of the masses and its proto-philosophy of the élite, impinged the theism of the Aryan invaders: a conflict of ideas, which on the Aryan side produced the Upaniṣads, and on the pre-Aryan Jainism and Buddhism. This, I think, is “the general scheme of Indian history” (p. 283), into which the Ajivikas fit quite naturally — valuable vestiges of conditions, such as prevailed, before Vardhamāna’s reform and Ćākyamuni’s innovation. Our author however quite fails to see things in this light and habitually speaks of Jainism and Buddhism as “heterodox sects” — heterodox, that is, measured by Brahmanic orthodoxy. Which is much as if one were to call the Egyptian religion of Ptolemaic times heterodox, because different from Homeric orthodoxy.

In addition to this naïveté of Aryocentricity Dr. BASHAM shows that he is still with TYLOR of 1871 who offered Animism as a “characteristic of tribes very low in the scale of [Victorian!] humanity”. For him the Ajivikas who “show an even closer relationship to animism” are therefore little removed from “the soul-stuff theories of the savage” (p. 284). That ascent in the scale of material civilization usually goes with descent on the spiritual plane, is quite ignored by him and he therefore fails to see that it was due to contact with the Aryan “savages” that the materially higher, but spiritually suffocating, civilization of India got a transfusion of theistic and ethical values into its ideology.

Though differing on such historical fundamentals from Dr. BASHAM, one should in fairness state, how little these misconceptions (as we see it) affect the value of the details of his work, which will have to be taken into account by all students of Indian history. One of them at least will certainly not wish to conclude this review without paying his meed of praise and gratitude to the author for the work done by him.

H. C. E. ZACHARIAS.



**Fuchs Stephen.** *The Children of Hari.* A Study of the Nimar Balahis in the Central Provinces of India. (Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, Vol. VIII.) XVIII + 464 pp. in 8°. With 15 fig., 22 pl. and 2 maps. Wien 1950. Verlag HEROLD.

Unter den Kindern Haris, den *Harijan*, ist hier eine Weberkaste in den Zentral-Provinzen zu verstehen, die zu den „Unberührbaren“ gehört. Es ist nun erst das dritte Mal, daß eine umfassendere Materialsammlung über die „depressed classes“ der wissenschaftlichen Welt vorgelegt wird. Nach einer „Introduction“ (pp. 1-17), in der die geographische Lage und die Geschichte des „Nimar District“ und die rassischen und völkischen Eigenschaften der Nimar Balahi kurz umrissen werden, zeichnet STEPHEN FUCHS in „Part II“ (pp. 17-93) ein Bild der Soziologie dieser Kaste. „Part III“ (pp. 94-222) geht auf die Gebräuche im Lebenslauf des Einzelnen ein, während „Part IV“ (pp. 223-329) Religion und Magie darstellt. In „Part V“ (pp. 329-428) wird die materielle Kultur beschrieben. Den Abschluß bilden eine Übersicht über die Balahi-Weber in Bara-Awar, Khandwa, ein „Glossary“ (pp. 442-446) sowie ein „Index“ (pp. 447-463).

Solche Monographien sind ein dringendes Bedürfnis, zumal die aus den „Castes and Tribes“-Werken entnehmbaren Daten spärlich, vage und nicht immer richtig sind. Ohne aber mehr sagen zu wollen als im Augenblick vertretbar ist, kann doch heute schon vermutet werden, daß von der Erforschung dieser untersten Kasten wesentliche und entscheidende Aufhellungen zu erwarten sind, die vieles von dem Dunkel beseitigen, das immer noch — trotz der Forschungen bei den Eingeborenen-Kulturen — über dem Ursprung der indischen Hochkulturen lastet.

Die erste Frage, die sich vornehmlich aus der sozialen Position dieser zahlenmäßig doch beträchtlichen Gruppe stellt, ist die: Wer sind überhaupt diese Unberührbaren? Mit dieser Frage beschäftigt sich VON FÜRER-HAIMENDORF in seinem substantiellen Vorwort. Er lehnt die landläufige Theorie ab, nach der diese Klassen die Nachkommen von Eingeborenen sein sollen, die von den eindringenden Eroberern in den heutigen Zustand von Knechten und Hörigen versetzt worden seien. Zwei Tatsachen führt VON FÜRER-HAIMENDORF gegen diese Theorie an: erstens, daß die Angehörigen dieser unterdrückten Klassen denen der lokalen Hindukasten in rassischer Hinsicht näher stehen als den sie umgebenden Primitivstämmen, und zweitens die wirtschaftliche und berufliche Stellung der Unberührbaren. Denn diese sind keine Ackerbauer, wie es nach dieser Theorie erwartet werden müßte, sondern dürfen nur die niedersten Arbeiten verrichten. Zudem sehen sogar die Eingeborenen, z. B. die Gond und die Munda, mit Verachtung auf diese Kasten herab.

Vieles läßt darauf schließen, daß diese Gruppe einen urbanen Ursprung haben muß. Doch lehnt VON FÜRER-HAIMENDORF die These, daß eine Beziehung bestehe zwischen dem „Industrie“-Proletariat der alten Indus-Städte und den Unberührbaren des heutigen dravidischen Indien, als zu spekulativ ab.

In engstem Zusammenhang mit dieser ersten, ungelösten Frage steht die zweite, die nach der kulturhistorischen Position der Unberührbaren, sowohl zu den höheren Kasten als auch zu den Eingeborenen. Ist man berechtigt, von den Unberührbaren als einer kulturellen Einheit zu sprechen? Auf Grund einer ersten rohen Übersicht kann man diese Frage wohl schon heute bejahen. Im übrigen wird man aber wohl die Veröffentlichung weiteren Materials abwarten müssen, um an eine historisch-kritische Bearbeitung herantreten zu können.

STEPHEN FUCHS enthält sich geflissentlich aller Schlußfolgerungen; er will nur Material darbieten. Wie verwickelt das Problem der kulturhistorischen Zuordnung ist, möge an zwei Beispielen aufgezeigt werden: an der Vorstellung über die Gottheiten und an der über die „Seele“. Das Höchste Wesen ist für die Balahi *Bhagwan*. Daneben werden auch die üblichen Hindu-Gottheiten verehrt. Diese Gottheiten sind aber von *Bhagwan* erschaffen, und man wendet sich an sie mit Gebeten, weil *Bhagwan* nicht mit den Alltagsorgen der Menschen belästigt werden will. Erst wenn die Macht der



anderen Götter nicht mehr ausreicht, fleht man zu *Bhagwan*, so z. B., wenn eine Seuche um sich greift (p. 228). Man erinnere sich an die Berichte über die Bhil, Baiga, Gond, aber auch über die Chenchu, und man wird feststellen können, daß sich die Balahi in der Nähe der Eingeborenen-Religion befinden.

Einen andern Eindruck hinwiederum erhält man bei einem Vergleich der Seelenvorstellungen. Die Balahi unterscheiden: 1. das „inner self“ oder den „spirit of man“ (*âtma*, *hamsa*), 2. das „vital principle“ (*jan*, *pran*), 3. „mind“ oder „reason“ (*aql*, *buddhi*). Die *buddhi* ist untrennbar vom Menschen, *pran* (*jan*) kann ihn im Schlaf verlassen, *atma* ist unsterblich. Es ist von *Bhagwan* geschaffen, kehrt wieder zu ihm zurück und wird wieder von ihm zur Welt gesandt zur weiteren Inkarnation. *Bhagwan* hat nur eine bestimmte Anzahl von Balahi-*âtma* geschaffen, und diese werden immer wieder als Balahi geboren. Die Vorstellung vom *karma* ist nur manchen Balahi, die in den Hindu-Traditionen besser bewandert sind, eigen (pp. 220 ff.).

Demgegenüber kennen die Primitivstämme in der Umgebung des Balahi eine andere Konzeption: 1. Den „life-spirit“ (*jiw*, *pran*, auch *hansa*). Der *jiw* ähnelt dem Menschen, in dem er wohnt, und hat die Größe eines kleinen Kindes. Er kann den Menschen im Schlaf verlassen (Traum); nach dem Tode wird er zu *Bhagwan* gebracht. 2. Den Schatten (*châên*), der stets beim Menschen ist. Nach dem Tode verwandelt sich der Schatten in einen *bhut* (*Mari*). Die Gond bannen den Schatten des Verstorbenen in ein Haus „by exorcising a frog or fish“. Die Baiga treffen Sicherungen dagegen, daß ihnen der Schatten in das Dorf folge, wenn sie vom Begräbnis- oder Verbrennungsplatz nach Hause gehen. Die Vorstellung einer Vergeltung nach dem Tode ist wenig entwickelt, höchstens dort, wo sich der Einfluß der Hindu auch sonst geltend macht. Vielmehr besteht die Auffassung von einer Vergeltung schon auf dieser Welt. So konnte es STEPHEN FUCHS bei den Gond und Baiga feststellen (The Gond and Baiga, Ms.). Ähnliche Auffassungen sind nach KOPPERS auch bei den Bhil vorhanden.

In bezug auf die „Seelen“-Lehre besteht somit eine weitgehende Diskrepanz, wenn man zunächst einmal vom Eschatologischen absieht. Die Konzeption der Primitivstämme hält an der archaischen Zweiteilung von Hauch und Schatten fest. Die Psychologie der Balahi dagegen kennt die Differenzierung des Hauches in *prana* und *âtman*, und vom Schatten ist nicht mehr die Rede, wohl aber von der *buddhi*. *Buddhi* und *châên* stehen nun keineswegs ohne Beziehung zueinander. Es ist nämlich eine in altjägerische Schichten zurückreichende Vorstellung (z. B. bei Australiern, afrikanischen Pygmäen), daß der Schatten des Menschen der Träger dessen ist, was man als *buddhi* oder *manas* wiedergeben kann. Wenn auch die Vorstellung von der Schatten-„Seele“ in den heiligen Schriften kaum in Erscheinung tritt, so beweist zumindest Brh.-ar.-Up. II, 1, 12, daß sie vorhanden war. In dieser Hinsicht nun steht die Balahi-Lehre wieder auf dem „orthodoxen“ Boden und entspricht in etwa der Psychologie der Brahmanas.

Eine weitere Eigentümlichkeit, die sich aus der Gegenüberstellung ergibt, bietet die Vorstellung von der Wiedergeburt, die wiederum den Balahi und den Primitivstämmen gemeinsam ist. Gemeinsam ist beiden auch die Verbindung dieser Lehre mit *Bhagwan* und das Fehlen des *karma*-Glaubens. Man mag versucht sein, die Lehre von der Wiederverkörperung auf Beeinflussung durch den Hinduismus zurückzuführen. Dann ergeben sich aber zwei Schwierigkeiten: Es bleibt zu erklären, wieso ausgerechnet die Unberührbaren die orthodoxe Psychologie übernommen haben und nicht die Primitivstämme; ferner ist das Fehlen der *karma*-Lehre ein Problem. Vielleicht eröffnen sich gerade von solchen Fragestellungen aus neue Perspektiven.

So gibt das von STEPHEN FUCHS in zehnjähriger, mühevoller Arbeit gesammelte und mustergültig vorgelegte Material reichlichen Anlaß zur Besinnung über das bisher Erreichte und Anregung zu weiterem Forschen über diese rätselhafte Gruppe der Unberührbaren.

HANS PEMSL.

**Schmidt P. Wilhelm.** *Der Ursprung der Gottesidee.* Eine historisch-kritische und positive Studie, Band X, 3. Abteilung. Die Religionen der Hirtenvölker IV : Die asiatischen Hirtenvölker : Die sekundären Hirtenvölker der Mongolen, der Burjaten, der Yuguren, sowie der Tungusen und der Yukagiren. XXXI + 864 pp. in 8°. Münster i. W. 1952. ASCHENDORFFSche Verlagsbuchhandlung. Preis : broschiert DM 45.—, gebunden DM 50.—.

This voluminous work of the well-known explorer of religions and languages, Professor SCHMIDT, S. V. D., is part of a series of books by the same author. It is devoted to the religions of the Mongols, Buriats, Shira-Yogurs, Tungus, and Yukaghirs, and contains in an appendix data on the religion of the Shawnee Indians. Therefore, the task of writing a review of this work requires knowledge which hardly can be expected from one reviewer. Consequently, knowing little of the Shira-Yogurs and Yukaghirs, I can discuss only those chapters of the work which deal with the Mongols, Buriats, and Manchu-Tungus, i. e., peoples known to me from my own experience. By so doing I hope to achieve the task of reviewing Professor SCHMIDT's work, because out of 796 pages of text (pp. 796-864 contain indexes) 674 deal with the latter three peoples.

As a general remark I should point out that the appearance of this volume dealing with the primitive religious ideas of the Mongols and Tungus is of itself a great event. There are in general only a few works on the religions of the Mongols. Even the Buddhism of the Mongols is explored insufficiently, not to speak of the Buriats at all.

The investigation of the primitive shamanist beliefs of the Buriats has been more extensive. Besides the well-known works of AGAPITOV and XANGALOV (x here stands for Russian x = kh), KLEMENTS, and SANŽEEV, there are also articles by Ts. Ž. ŽAMTSARANO (e. g., Ob ongonax u aginskix burat. Zapiski Imperatorskago Russkago Geografičeskago Obščestva po Otdeleniiu Etnografii. Vol. 34. 1909, etc.) and other authors. The fact is, however, that during the last thirty years very little has been published on the religions of the Mongols and the peoples of Siberia. This can be explained to a certain extent by the fact that the Russian science dealing with these subjects has withdrawn from the research in consequence of antireligious policies. Therefore, the appearance of Professor SCHMIDT's work must be welcomed, because it contains an excellent collection of rare and little accessible materials and gives new theories concerning the religions of the above-mentioned peoples.

Let us begin with a discussion of the Mongols. The author spent much effort to demonstrate that the Mongols at the time of Chingis Khan and his successors acknowledged the existence of a supreme power which we call God. According to the author the Mongols had monotheism and recognized the Heaven as the supreme power. Heaven was, in their opinion, the lord over life and death, was eternal, immortal, and omniscient (pp. 46-47). This statement about the recognition of that supreme power by the ancient Mongols is corroborated by quotations of sayings mentioning Heaven, and attributed by ancient authors to Chingis Khan, his son Ügedei, the Emperor Güyük, and Mönke, and other historical persons. Their sayings were, however, preserved in writings of various authors who wrote their works much later. Therefore, the question arises whether those sayings are authentic. It is possible that in a number of cases the mention of God, "the Creator of the sky and earth" attributed by later writers to the Great Yasa and other lost documents reflects ideas inspired in the authors by mediaeval European theologians as Dr. PALLISEN, quoted by the author (on p. 133), believes<sup>1</sup>. Really, it is not difficult to demonstrate that even such a reliable observer as MARCO POLO is sometimes inaccurate in his statements. There is no doubt that they seldom

<sup>1</sup> NIKOLAUS PALLISEN, Die alte Religion des mongolischen Volkes und die Geschichte des Verhältnisses der Mongolen zu anderen Religionen während der Herrschaft der Tschingisiden. Dissertation, Marburg 1949. To be published in "Micro-Bibliotheca Anthropolos".



cited verbatim the sayings of the Mongols or passages contained in documents. Thus, for instance, when speaking of the so called *paitse*, MARCO POLO quotes the words engraved on them: "By the strength of the Great God, and of the great grace He hath accorded to our Emperor" (Sir HENRY YULE, *The Book of Ser Marco Polo*, Vol. I. London 1903. p. 351). In reality all the known *paitse* preserved in museums read "By the strength of the eternal Heaven, the Emperor's name should be sacred" (N. N. POPPE, *Kvadratnaia pis'mennost'*. Moskva-Leningrad 1941. pp. 78-80). None of the *paitse* says "and of the great grace He hath accorded to our Emperor". Therefore, I think one should rely only on authentic documents. Such a document is the Secret History where Chingis Khan mentions the Heaven protecting him (SCHMIDT, p. 12). The initial formulas of the imperial edicts and other documents are particularly important. They are usually translated as "par la force du Ciel éternel" (EDOUARD CHAVANNES, *T'oung Pao*. Sér. II, Vol. 9. 1908. p. 376) or "par la puissance du Dieu éternel" (ALEXANDER WYLIE, *Journ. Asiatique*. Sér. V, t. 19. 1862. p. 465). These are authentic documents and therefore their wording does not raise doubts. Only one question of how to understand the terminus *déuri* or *teuri* arises: should this be understood as "Heaven" or "God"? I think this question can be answered in favour of the word "God". As I have pointed out in my book quoted above (on p. 94) the imperial edicts were not only issued to Buddhist and Taoist clergymen, but also to the Muhammadan and Christian priests. Therefore, it can hardly be expected that such edicts contained an appellation referring to the shamanist Sky or the ghost of the sky. It is also noteworthy that the terminus *teuri* translates the Latin word *Deus* in the Christian texts in the Coman language, i. e. a Turkic language spoken in the XIII-XIV century in Southern Russia, in areas invaded by the Mongols: cf. *Ave Maria ičrihiñ Teñri tintäsä ham boyiñ...* "Ave, cujus cor et renes scrutans Deus supra senes..." (W. BANG, *Der komanische Marienpsalter nebst seiner Quelle* herausgegeben. Osttürkische Dialektstudien. Berlin 1914. p. 247). Still more important is the ancient Russian translation of the edicts and *yarliqs* given to the Russian Metropolitans. The initial formula there reads: "By the strength of the immortal God and the majesty from grandfather and great-grandfather" or "By the strength of the supreme God, by the will of the supreme Trinity..." (M. D. PRISELKOV, *Xanskie iarlyki russkim mitropolitam*. S. Petersburg 1913. pp. 71, 96). No matter what the exact meaning of the word *teuri* was in the usage of the pagan Mongols of the XIII-XIV century, it is beyond doubt that its equivalent in the official translations into the languages spoken by Christian peoples was *Deus* or *God* (Russian *Bog*). Thus, the authentic documents corroborate the statements of the ancient authors quoted by Professor SCHMIDT.

As for the sources on the religious ideas of the Mongols in the past I should add to those quoted by the author the following publications: ERICH HAENISCH, *Steuer-gerechtsame der chinesischen Klöster unter der Mongolenherrschaft*. 1940; B. IA. VLADIMIRTSOV, *Obščestvennyi stroi mongolov* (The Social Structure of the Mongols), 1934 which exists in an acceptable French translation (*Le régime social des Mongols*. 1948); the biography of Chingis Khan by VLADIMIRTSOV (1948; an English translation is available), and one of the most important works, that by the Reverend ANTOINE MOSTAERT, *Les Erküt, descendants des chrétiens médiévaux, chez les Mongols Ordos* (Bulletin of the Catholic University of Peking 9. 1934. pp. 1-20). Very important material is also contained in the epic poems of the Mongols. Some Buddhist and shamanist elements of epic poetry are discussed in SANŽEEV's book "Mongol'skaia povest' o xane Xarangui" (The Mongolian Story of Khan Kharangui. Moscow-Leningrad 1937) and also in my book "Xalxa-mongol'skii geroičeskii épos" (The Khalkha-Mongolian Heroic Epics. Moscow-Leningrad 1937). A precious collection of folklore of the Ordos Mongols has been published by the Reverend A. MOSTAERT (*Folklore Ordos, Traduction des Textes oraux ordos*. VIII + 605 pp. Peip'ing 1947), which adds much to the generally meagre material on Mongolian superstitions available to science.

On p. 18 the author mentions that Chingis Khan appealed to Tengri Khurmusta. It is interesting, however, to note that the Secret History (1240 A. D.) never mentions



that deity. The author took this from ISAAC JACOB SCHMIDT's edition of the "History of the Eastern Mongols" by SAGANG SEČEN (1829; the passage concerned is contained on p. 95 of that publication). It is not difficult to discover that SAGANG SEČEN often gives an absolutely new interpretation to facts known from the ancient history of the Mongols. He reshapes Chingis Khan according to the dominating ideas of the society contemporary with himself (1662). Thus, for instance at the very beginning of the Secret History it is said: "L'origine de Činggis-Qahan est Börtä-Čino ("le Loup..."), [venu] naître, du Ciel qui est en haut, par mandat [céleste]; l'épouse de celui-ci est Qo'ai-Maral ("la Biche fauve"); cf. P. PELLIOU, Histoire Secrète des Mongols. Paris 1949. p. 121. And this is how SAGANG SEČEN represents this passage: "Sieben Glieder nach dem ersten Könige Tübet, dem Sseger Ssandalitu Chaghan Tül Esen, da der Minister Longnam den König Dalai Ssubin Aru Altan Schireghetu umbrachte und sich des Thrones bemächtigte, flüchteten dessen drei Söhne, Boratschi, Schiwaghotschi und Bürte-Tschino, in andere Länder. Der jüngste von ihnen, Bürte-Tschino, ging in das Land Gongbo. Er traute aber dem Volke von Gongbo nicht, nahm die Jungfrau, Goa-Maral genannt, zur Gemahlin..., etc." (ISAAC JACOB SCHMIDT, op. cit., p. 57). SAGANG SEČEN has thus made the wolf Börtä-Čino (perhaps, the ancient totem animal of the Mongols) a Tibetan prince. Therefore, I think it is rather dangerous to quote SAGANG SEČEN in cases where the question of ancient Mongolian religion arises.

The author is right when complaining about the insufficient material on Mongolian shamanism available to science (p. 114). Shamanism has indeed almost disappeared in Mongolia, or to express it better, was replaced long ago by a peculiar mixture of Buddhist ideas and primitive superstitions brought by the lamas from Tibet. However, there is more in literature about Mongolian shamanism than the author supposes. First of all, some data are found in VLADIMIRTSOV's report on his travel in Mongolia in 1925 (B. IA. VLADIMIRTSOV, *Etnologo-lingvističeskie issledovaniiia v Urge, Urginskoi i Kenteiskoi raionax. Severnaia Mongoliiia II*. Leningrad 1927). A considerable number of Mongolian manuscripts containing shamanist prayers and hymns and also accounts of shamanist rites was described by me (*Opisanie mongol'skix šamanskix rukopisei Instituta Vostokovedeniia. Zapiski Instituta Vostokovedeniia I*. 1932). I should also add that my book on the Dagur language contains a brief description of the Dagur shamanism, shamanist songs, and a description of the Dagur shamanist funerals (*Dagurskoe narečie*. Leningrad 1930. pp. 8-14, 26-31, and 56-64). Some data on the shamanism of the Darkhats living near Lake Kossogol are also found in SANŽEEV's book (G. D. SANŽEEV, *Darxaty, Etnografičeskii otčet o poezdke v Mongoliiu v 1927 godu*. Leningrad 1930). In this connection I should point out that the shamanist manuscripts described by me contain many elements strikingly resembling Buriat shamanism. Even the names of the shamanist gods are in a number of cases the same, e. g. *Ataya* = Buriat *Xāu Atā Tengri*, *Kisuya Tengri* = Buriat *Xāu Xihān Tengri*, etc. Thus, I think there is a connection between Mongolian and Buriat shamanism. Some of the manuscripts described by me are devoted to the Lamaist ritual of calling the soul. The latter is a mixture of Lamaist and shamanist elements and occurs in Mongolia and Tibet. Thus the origin of that ritual is not clear at all. (Cf. F. D. LESSING, *Calling the Soul: A Lamaist Ritual*. Semitic and Oriental Studies. Univ. of California Publications in Semitic Philology, Vol. XI, 1951. pp. 263 ss.).

Buriat shamanism is, however, better described in literature than that of the Mongols of Inner or Outer Mongolia. The Buriats have preserved shamanism better than any other Mongolian people except the Dagurs. This is true not only in reference to the Western Buriats but also to the Eastern Buriats. The missionary activities of the Russian Orthodox clergy in the western parts of the Buriat country achieved little, and large groups of the Alar, Bokhan, and Ekhirit-Bulgat Buriats were shamanists as recently as the 1930's when I had an opportunity to work there. In the East the Buddhist lamas achieved only a little more, though even in such a Buddhist area as Khara Shibir, not far from the famous Tsugol and Aga monasteries, I witnessed the initiation of a young woman into the ranks of the shamans in 1930.

There is an ample literature on Buriat shamanism. A large portion of the book reviewed here, namely more than 300 pages, is devoted to shamanist beliefs (pp. 141-470). Here the author gives a huge amount of carefully collected material and presents a coherent picture of Buriat shamanism. There has been nothing like this in literature before and science should be thankful to Professor SCHMIDT for this wonderful job.

To me Buriat shamanism appears to be very complicated. It is by far less primitive than the shamanism of the Altai Turks or the Soyots. Therefore, it is rather difficult to disentangle this intricate web. One of the most striking features of Buriat shamanism is the highly developed hierarchy of deities and spirits, one much more highly developed than that within the Buriat society. Is this due to foreign influence? I must admit fairly that I do not know the answer. The shamanist gods are roughly classified into khans (more or less the same as kings or great princes), e. g. *Xān Atā Tengri*. The others are only *noyod*, i. e. princes, e. g. *Dal'žar Xara Noyon*, the god of the sea (i. e. Lake Baikal). Others are only *taiži*'s, i. e. sons of princes or aristocrats who do not have an apanage, e. g. *Xān Šubū Taiži* ("King Bird Taiži"), son of *Xaša Tengri*, one of the Lords of the island of Ol'khon (in Lake Baikal). (All these names are taken from my collection of shamanist songs published in: Buriat-Mongol'skii fol'klornyĭ i dialektologičeskii sbornik. Moskva-Leningrad 1936. pp. 21-33. Unfortunately there is no translation.)

One cannot deny the presence of foreign elements or loans from other religious systems in Buriat shamanism. A few gods of the shamanist pantheon of the Buriats are deified historical personalities, e. g. the god of fire, *Sagādai* (SCHMIDT, p. 173) who is the same as Chingis Khan's son *Čayadai* or *Čayatai*. In Mongolian manuscripts pertaining to fire worship he and his wife *Čangqulan* (Buriat *Sanḡalan*) are often mentioned. A foreign element is also the spirit of the sea, *Lusat* of "unknown origin" (SCHMIDT, p. 191). This *Lusat* is Mongolian *Luusud*, i. e. the Mongolian name of the Sanskrit *Nāga*, the kings of the dragons. Sometimes *Lusat* is called by his Tibetanized name *Uhan Lubsan Xād*, i. e. "the Water Khans Lubsan" in which *Lubsan* = Tibetan *bLo-bzan* "Noble Minded", the name of Tsonk'apa and many Dalai Lamas, a name common among the Buriats.

The bird *Herdik* (more correctly *Xerdik*) *Shubūn* (p. 199) is Sanskrit *Garuḍa*. Geser who plays an important role in the epic literature of the Buriats (where he is called *Abai Geser Xüübūn*) is a loan from Tibetan through the Mongolian literature. The god *Tengri Tyurmas* (pp. 156-157) or better *T'urmas* = *X'urmas* = Mongolian *Xurmusta*. In some West Buriat dialects the palatalized *š* is pronounced like *t* or *ś*. Therefore, the form *Šurmas* is also possible.

The Buriat shamans often mention in their hymns such words as *hudar*, their real meaning being obscure to them. In epic poetry the expression *zayānā šara hudar*, i. e. "the yellow Hudar of fate" is mentioned. The word *hudar* is the Buriat form of the Mongolian word *sudur* < Sanskrit *sūtra* "book". The epic heroes often look in their "yellow book of fate" and find there instructions concerning how to act. Professor SCHMIDT also mentions this "Lebensbuch" (p. 155). The "World Sea" mentioned on p. 151 is nothing but Tibetan 'u-ma-mc'o, Sanskrit *kṣīroda*. These foreign elements, borrowed at different times from Mongolian literature, and through it also from Tibetan and ultimately from Sanskrit, make Buriat shamanism extremely complicated.

One would expect that such a widely ramified pantheon with such a highly developed hierarchy of deities should have a supreme god at its head. Such a god is *Esege Malān Tengri*, i. e. Father Malan. The name *Malān* means "bald" and originally referred probably to the cloudless sky, i. e. the bare sky not covered by anything. The author correctly states that at the present time *Esege Malan* is characterized in many myths by his lack of knowledge and sometimes even by a scandalous ignorance and incompetency (p. 209). I think this is a recent development somewhat resembling the evolution of certain saints in other societies. One of such examples is Santa Claus who has become sort of a Christmas clown, being by origin Saint Nicholas. Professor SCHMIDT's conclusion is, however, that the Buriat beliefs, too, have a monotheistic nucleus.



Buriat literature has preserved a unique specimen of native description of Buriat shamanism. The well-known work by the Buriat writer VANDAN YUMSUNOV (in Buriat *Vandan Yumcungun*), the head of the Tsagān clan of the Khori-Buriats, entitled *Qori-yin arban nigen ečige-yin jon-u uy iřayur-un tuyuři*, "The Story of the Origin of the People of the Eleven Fathers of the Khori", contains in the third chapter a complete description of shamanist beliefs and rites (N. N. POPPE, *Letopisi Xorinskix buřat*, vyp. 1, *Xroniki Tuguldur Toboeva i Vandana Iumsunova*. Moskva-Leningrad 1935. pp. 91-115. A Russian translation was published by me in 1940 in the same series). I think this description would add appreciably to the material scattered in Russian literature. Another work by a Buriat author, of which the author could not possibly know, is a handwritten work by the West Buriat shaman V. A. MIKHAILOV who on behalf of my late university teacher, Professor LEO STERNBERG, compiled a unique work on Buriat shamanism. As his manuscript (property of the Anthropology Museum of the Academy of Sciences of the USSR) was never published I mention it only to show that important material was collected by natives.

The following chapters (pp. 473-499) contain material on Yogur shamanism. Not knowing much about the Yogurs I cannot dwell on this subject. As a Turcologist, however, I might remark that the shamanist texts published by the author but collected by the Reverend P. M. HERMANN, S. V. D., could be of great linguistic value if transcribed properly. I do not know the Yogur language, but I have found that the collector of the texts had an insufficient knowledge of the language. Sometimes he even disconnects the words, e. g. *yamen ga* "to the palace" instead of *yamınga* "to the office" (Chinese *ya-mên* "office"). The translation needs correction in several places, e. g. *Altam Xan yamen ga yeleyo* is not "vor der neun Khane Palast opfere!" (p. 488) but "sacrifice before the office of six khans!" because *altam* evidently stands for Turkic *altın* "six" (in MANNERHEIM's transcription *ařllö*, cf. C. E. G. MANNERHEIM, *A Visit to the Sarö and Shera Yögurs*. *Journal de la Soc. Finno-Ougrienne* 27. 1911. p. 61). Professor SCHMIDT himself sometimes doubts that the translation is correct (cf. note 2 on p. 488).

The following section (pp. 503-674) is devoted to the Tungus and Manchu beliefs. The Tungus have the most obscure history. Several hypotheses about their origin and ancient homeland have been proposed, but these are just hypotheses which one may take or leave. It is, however, doubtful that the Tung-hu were Proto-Tungus as Professor SCHMIDT (quoting PARKER) assumes. There are numerous indications that the Tung-hu were Turks. I am afraid we know too little about the ancestors of the Tungus and, therefore, it is a fruitless task to try to trace their beliefs back in history.

The correct transcription of the name of the Tungus supreme deity is *Buřa* or *Buga* (and not *Buya*, cf. p. 518). This means, according to SHIROKOGOROFF's Tungus Dictionary (The Minzokugaku Kyōkai. Tokyo 1944. p. 38) "place, country, earth, universe, sky, heaven; God". The "upper world" is *uyidunde* and not *uyidunda* (SCHMIDT, p. 518). This word consists of *uyi* or *ugi* "top" and *dunde* ~ *dunne* "earth" (G. M. VASILEVIČ, *Russko-Evenkiiskii slovar'*. OGIZ, Moskva, 1948. pp. 34 and 103). I shall not dwell on these minor inaccuracies, but remark that the section dealing with the Tungus beliefs is one of the few more or less complete surveys of the Tungus religion in scientific literature.

Professor SCHMIDT describes thoroughly the world view of the Tungus, their ideas of the Supreme Being, the myths referring to the origin of the world and man, the worship of the Supreme Being, the spirits of nature, sun and moon worship, beliefs referring to the soul and worship of ancestors, ideas connected with the other world, the clan deities, etc. Special sections deal with the shaman and his personality. Professor SCHMIDT's source is mostly SHIROKOGOROFF. There are, however, some important articles by TAN-BOGORAZ and other explorers unnoticed by the author.

This work raises so many problems that a mere enumeration of its contents would exceed by far the permissible limits of a review. Confining myself to a very brief review of what is said on the first 674 pages about the Mongols, Buriats, and Tungus,



I should remark that the author has completed an enormous task. Historians and students of religions, not to mention the Mongolists and the explorers of the Tungus in particular, will be very thankful for this outstanding work.

To conclude this review I should say something about what is lacking in this book. Unfortunately the book contains too many misspelled names and native words. Some distorted words may be misprints, other distortions were certainly made while taking notes from literature, because they appear more or less systematically. I will not dwell on all misprints but shall confine myself only to a few of them.

The name of the Armenian historian is not Guirayos (p. 5) but Guiragos in French spelling (BROSSET, Deux historiens arméniens, etc.) or, more correctly, Kirakos of Gandzak. The correct name of the Turkestanian kingdom destroyed by Chingis Khan is not Kharezin (p. 15) but Khorezm or Khwārezm. The word *bancug* (?) quoted on p. 45 and meaning "a banner" is Turkic *bunčug* > Russian *bunčuk* and means a banner made of horse tails attached to a long pole. On the same page the name of Chingis Khan's rival, *Bjut Tengri* is mentioned. This is *Teb Tengri*, the shaman killed by Chingis Khan. Sometimes this name is given in Moslem sources erroneously as *But* or *Bit Tengri* instead of *Teb Tengri* (i. e. the diacritic marks are confused). On p. 91 the name of a month, *Urus-Sava* is mentioned. This is *Urus sara* (*sara* means "month") and is a loan from Persian, cf. Persian *rūz*. "Atome mit goldenem Herzen" is not *altan d'isūketü* (p. 51) but *altan ħirūketü* (or *džirūketü*). The name of the deity *Iroga* should be corrected and identified with *Itoga* mentioned on the same page (p. 63). As for the traveller who mentions this name he is commonly known as JEAN DE MANDEVILLE, a mediaeval adventurer who may never have made the journey described by him. In Russian literature a Russianized form of his name IOANN MANDEVIL'SKIĭ occurs.

The correct transcription of the name of the god of hunting is *Manāxan* and not *Mani Khan* (p. 70). The Mongolian word for the protecting spirit is *Sulde* (better *Sülde*) and not *Sulbe* as it is transcribed systematically (on p. 78 and passim). The word for shaman is *büge* and not *tüge* (p. 392), and a summer camp is called in Russian (in Siberia) *Letniki* (in German transcription it would be *Ljetniki*) and not *Ejetoziiki* (p. 217), etc.

It is a pity that these and many more misprints have escaped the attention of the author and the proofreaders. They will not mislead the Mongolists and connoisseurs of Buriat shamanism and scholars knowing Tungus, but I am afraid they may not be noticed by historians of religion, anthropologists, and all those who are not expected to be experts on Mongolian, Tungus, and other languages, not to mention general readers. The erroneous transcription of many names and native words and numerous obvious misprints unfortunately lower the high value of this outstanding work. Therefore, I should suggest that a list of errata be issued as an addition to this volume.

NICHOLAS POPPE.

**Gulik R. H. van.** *Erotic Colour Prints of the Ming Period*, with An Essay on Chinese Sex Life from the Han to the Ch'ing Dynasty, B. C. 206 - A. D. 1644. 3 vols. in 4°. Vol. I: English Text. 242 pp.; Vol. II: Chinese Text. 210 pp.; Vol. III: Hua-ying-chin-chen. 24 prints with texts. Tokyo 1951. Privately published in 50 copies.

It was well-known that an extensive literature on sex existed in Japan and that many Japanese novels deal with sex. There is also some modern research in this field done by Japanese and foreigners. It was to be expected that a similar literature existed in China, but up to now practically nothing had been found. The only sex novel was the famous "Chin-p'ing-mei", which was regarded as a unique work. Some of our museums had so-called "Spring pictures", crude paintings on scrolls representing different forms of the sexual act. Most of these were of quite recent origin and of little

value. With the exception of a short note by A. WALEY (in : *Bull. Mus. Far East. Ant.* No. 3. 1931. pp. 61-62) these pictures have never been systematically analyzed. On the other hand, Chinese sources of the early 19th c. and earlier (e. g., the "Yüeh-wei ts'ao-t'ang pi-chi", ch. 14, p. 8 and ch. 24, p. 1) mention "Pictures of secret plays", and research on Taoism, done by the late H. MASPERO, indicated that an extensive literature on sex must have existed in China.

R. VAN GULIK, well-known for his work on Chinese ink-stones and the poet CHI K'ANG, has now published a comprehensive study on this subject, presenting texts and illustrations which are entirely new (it should be mentioned, though, that R. D. JAMESON, in : *The Journal of American Folklore* 64. 1951. pp. 279-280, has also seen some of the texts used by VAN GULIK) and has given us a history of Chinese sex life that will henceforth be the authoritative source book. The book consists of 3 parts. Part 1, in English, gives a history of the literature on sex from the Han period on, an analysis of the texts as far as they still exist, Chinese theories on sex and their connection with Chinese philosophy. He then studies illustrated books on sex and pornographic literature down to the beginning of the Manchu period. He provides translations of parts of the books and of the inscriptions on the colour prints. Part 2, in Chinese, gives the full texts in the original, while Part 3 is a reproduction of a set of 24 colour prints from the late Ming period.

The book contains a wealth of new information, but I must limit my remarks to a few points which are of special interest. As VAN GULIK points out, books on sex already existed in the Han period, and we may safely assume that similar books existed even in earlier times. These books, — most of which are lost — were handbooks on sex to be used by married couples for their instruction. A custom, which seems to exist even today in parts of China, was apparently observed even 2000 years ago : a small book on sex was given to the bride as part of her trousseau to serve as an introduction to the life she was going to lead from then on. All these books, as far as they are preserved, are serious books. Starting with a discussion of nature and its two main forces, Yang, the male, and Yin, the female force, they point out that the sexual act is natural and a duty of human beings, leading, if practiced the right way, to happiness and health. Even the earliest text reproduced by VAN GULIK, the "Su-nü-ching" (Book of the Plain Girl), surprises us when compared with similar literature from India, the Near East and early Europe, not only by its seriousness, but mainly by its understanding of the psychology of the woman. Although written by men and probably mainly intended for the use of men, these books always point out that a man must pay attention to the psychology of the woman, that he should be tender and understanding, avoid all brutality, and try to have his female partner reach orgasm before he himself reaches it. The importance of love play is pointed out, and kissing (supposedly nonexistent in China !) is clearly described. Another remarkable fact about these books is that they lack entirely in descriptions of unnatural sexual activities. Although homosexuality and sexual aberrations did and do exist in China, these are never even mentioned in these books. That these books recommend sexual intercourse with more than one woman is quite understandable in view of the Chinese polygamous family system. Astonishing, mainly for modern psychologists, will be the fact that these books always recommend the coitus interruptus, now regarded as so harmful. This may be in part the consequence of philosophical and medical theories of the Chinese which regarded the semen as the life fluid of men ; this essence of life should not be wasted, otherwise it might do harm to the body. VAN GULIK states that apparently 2000 years of practicing it have had no bad effects on the Chinese. The books clearly differentiate between sexual activities for reasons of health and pleasure and those performed with the intention to beget children. In the latter case, sexual play is reduced to almost nothing ; husband and wife are supposed to be conscious of the importance of the act, they should concentrate their thoughts on it and avoid all feelings of lust.

Parallel to this went a Taoist school of sexualism, described by the author as "sexual vampirism". The texts show the female partner degraded to a mere instrument ;



the Taoist exercised the sexual act in order to "steal" the vital essence of his partner so as to get stronger and have a longer life. These practices and often perversions went so far as to harm the female, in some cases even lead to her death. As great numbers of female partners and often even virgins were necessary for these practices, these texts imply that such extramarital relations were regarded as immoral by Chinese. From the T'ang period on, Indian Tantric literature reached China and introduced similar techniques which later were assimilated into the Taoist teachings.

From the middle of the T'ang period on, erotic literature in the form of short stories and novels provides another indication that with the 9th and 10th centuries a new period of Chinese society began, as is evident from many other observations. In the Ming period an extensive literature existed which can safely be called pornographic: written in a vulgar style with a poor plot, and mainly given to descriptions of the sexual act in all detail. The Manchu invasion put an end to this as well as to all other erotic literature. It seems, as VAN GULIK points out, that the Chinese advisers of the conquering Manchus while outwardly accepting some of the demands of the Manchus, such as change of dress and hairdo, stressed the idea that women should be separated from men, that they should be strictly limited to a life in their parents' or husbands' houses. These ideas do exist in classical Confucianist literature, but actually, as far as we can judge from novels and short stories, Chinese medieval and early modern society prior to the Manchus was as free as European society in this respect. It should, of course, not be forgotten that the literature on sex as well as erotic literature and descriptions of life in novels and stories, always refer only to the upper class, the gentry. We know practically nothing about the life of the great majority of the Chinese people. The reason for this insistence of Chinese scholars at the beginning of the Manchu period may have been to avoid attacks on Chinese women by the Manchus. In any case, the Manchus seem to have come to the belief that the strict separation of sexes, advocated by these Chinese, represented "good" Chinese culture and accepted these ideas. They became even more strict than the Chinese. All books on sex and related subjects were put on the index and most of them disappeared. The texts and illustrations published by VAN GULIK were for the main part found in Japan, where they were preserved by Japanese collectors and where they deeply influenced similar Japanese literature.

Apart from the problems mentioned above, the book also gives good insight into the furniture of houses in the Ming period and earlier, the undergarments of men and women and many other details. A dictionary of technical terms, a discussion on the development of block printing and especially of colour printing (it is remarkable that practically all the erotic colour prints were made within a very short period just before the end of the Ming dynasty and in Middle China), and a good index will be appreciated by every reader.

W. EBERHARD.

**Keene Donald.** *The Battles of Coxinga.* Chikamatsu's Puppet Play, Its Background and Importance. With a Preface by MARK VAN DOREN. (Cambridge Oriental Series, No. 4.) X + 206 pp. in 8°. With 3 pl. London 1951. TAYLOR's Foreign Press.

Ursprünglich sollte das Buch nur eine Übersetzung dieses so beliebten japanischen Puppenspiels beinhalten. Da aber der literarisch gebildete Durchschnittsleser mit der japanisch-chinesischen Geschichte nicht vertraut ist, hat es der Verfasser beträchtlich erweitert. Zunächst bringt er eine gute Einführung in das japanische Puppentheater (*Joruri*), zeichnet dann das Lebensbild Chikamatsus und die geschichtlichen Hintergründe des Helden Coxinga und erörtert die Quellen und Einflüsse auf das vorliegende Spiel. Nach einer ausführlichen literarischen Analyse auf 60 Seiten folgt die Übersetzung der fünf Akte des Spieles selbst.



Der Japanologe findet am Schlusse des Bandes die notwendigen Erklärungen und Anmerkungen, eine gute Bibliographie und einen übersichtlichen Wort- und Namenindex. Dankenswerterweise sind auch die chinesisch-japanischen Zeichen hinzugesetzt worden.

Sowohl der „gewöhnliche Leser“ als auch der Fachmann kommen auf ihre Rechnung.

DOM. SCHRÖDER.

**Roeder Günther.** *Volksglaube im Pharaonenreich.* (Sammlung Völkerglaube.) 273 pp. in 8°. Mit einer Farbtafel und 16 einfarbigen Kunstdrucktafeln, 68 Textbildern und über 500 Hieroglyphen. Stuttgart 1952. W. SPEMANN Verlag. Preis: DM 17.80.

Nach mehr als 45 Jahren ägyptologischer Forschungsarbeit legt der Verfasser hier eine für weitere Kreise bestimmte Darstellung altägyptischer Religion vor. Während sich das Interesse der Ägyptologen im allgemeinen stärker der Dogmatik der Priesterschaft und dem königlichen Kultus in den Tempeln zugewendet hat (p. 10), will ROEDER vor allem die Volksreligion und den Kult der Lokalgottheiten schildern. Am klarsten gehen Ziel und Methode des Buches aus einigen Sätzen der Einleitung hervor: „... Dieses Ergebnis [d. h. das ganze Buch] beruht nicht auf besonderen Studien, es ist nicht wissenschaftlich, und es ist nicht für Ägyptologen bestimmt. Ich habe sogar absichtlich den Weg vermieden, der für die kritische Forschung unbedingt erforderlich ist: den geschichtlichen. Ich habe vielmehr meinen Lesern die Belege für die maßgebenden Grundanschauungen der ägyptischen Gläubigen herausgegriffen, wo sie mir gerade zur Hand waren und bezeichnend erschienen, besonders aus erst kürzlich veröffentlichtem Material, das in den vorhandenen Darstellungen noch nicht verwendet ist ... ihre Leidenschaftlichkeit, ihre Mystik und Magie, und ihre bewußte Bindung an den Ritus haben die Ägypter aus ihrer Urzeit bis heute bewahrt. Da habe ich es als erlaubt angesehen, einmal nicht nur wissenschaftlich zu zergliedern, sondern aus der Einheit des Ägyptertums zu schöpfen, und ich habe Analyse durch Rekonstruktion ersetzt“ (pp. 8 f. Sperrung von mir. J. H.). Statt in chronologischer Folge darzustellen, möchte der Verfasser nach psychologisch-geographischen Gesichtspunkten vorgehen (p. 11). Nach diesen grundsätzlichen Erklärungen weiß der Leser, wie er das Buch zu gebrauchen hat. Die beschreibenden Teile, wie etwa die Aufzählung der 42 Gaue mit ihren religiösen Besonderheiten (pp. 52-124), bieten eine anschauliche und angenehm lesbare Einführung in die Tatsachen der altägyptischen Religion. Wenn aber schon bei der Darstellung der Frömmigkeit im täglichen Leben (pp. 171-234) die Rekonstruktion nicht ohne Phantasie möglich war (wie p. 171 ausdrücklich gesagt wird), dann wird das erst recht für die Entstehung der religiösen Vorstellungen (pp. 21-50) gelten, und es ist gut, sich des hypothetischen Charakters mancher psychologischen Erklärungen bewußt zu bleiben.

Neben diesen Bemerkungen zum Ganzen sei noch kurz auf einige Einzelheiten hingewiesen: Die häufige Verwendung von Ausdrücken wie „Fetisch“ und „Totem“ entspricht nicht überall dem heutigen Standpunkt der Ethnologie. In der Darstellung des Verhältnisses zwischen altägyptischer Religion und Christentum wird der Tatbestand durch die Formulierungen zuweilen zu sehr vereinfacht (pp. 262-269; vgl. auch 150, 197). Statt Is. 1, 11-13 ist p. 83 zu lesen Is. 19, 11-13. Zu der p. 270 angegebenen Literatur wäre jetzt noch das Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte von HANS BONNET (Berlin 1952) hinzuzufügen.

Bei all dem bleibt aber bestehen, daß das Buch als erste Einführung für Nicht-Ägyptologen, wie es ja auch gedacht ist, durchaus seinen Zweck erfüllen kann. Durch die zahlreichen (großen und kleinen) Illustrationen wird seine Anschaulichkeit noch bedeutend erhöht.

JOSEPH HENNINGER.

**Broom Robert, Robinson J. T. and Schepers G. W. H.** *Sterkfontein Ape-Man Plesianthropus*. (Transvaal Museum, Memoir No. 4.) 117 pp. in 4°. With 27 + 7 fig. and 8 pl. Pretoria [1950]. Published by the Transvaal Museum.

The skeletal parts of the various Australopithecids discovered in South Africa during the years from 1936 to 1942 as well as the skull of the original *Australopithecus africanus* with its associated fauna, were described by BROOM and SCHEPERS in "The South African Ape-Men. The Australopithecinae" (1946).

The present volume gives descriptions of, among other finds, the skull of an adult *Plesianthropus transvaalensis*. The skull is more complete than the 1936 type skull. The authors state that it is "the perfect skull of a middle-aged or elderly female *Plesianthropus*, but without the mandible" (p. 12). All the teeth are missing in this skull. Other described remains include a nearly complete jaw of a large male though the condyle of the left ramus is damaged and the right ramus badly crushed. Of great interest is the description of the important pelvis find with part of a femur and a few vertebrae. In addition to the permanent dentition, the upper deciduous teeth of a child about 5 years are described and the more complete lower deciduous teeth of another child.

A rather extensive literature has already appeared on the Australopithecinae which the Anthropologists of South Africa have stimulated. Sometimes, however, one gets the impression that speculation is running a little too far in advance of the evidence at hand. The opinions of experts who have examined the original specimens or have expressed an opinion on the basis of published descriptions, vary greatly, but all seem to agree that the South African discoveries are of immense importance in the problem of evolution. It is almost generally agreed that the pelvis and the teeth approach closer to those of man than do any other anthropoids living or fossil. As to the teeth being more human-like than ape-like not all would agree. ZUCKERMAN, who has made extensive studies on the teeth of anthropoids, states that the teeth of the Australopithecinae do not differ significantly from those of anthropoids.

Other morphological features such as the position of the occipital torus, the occipital fossa and the structure of the temporal bone are regarded as closer to man than to the living anthropoids. It may be noted that in text-figure 24 showing median sections of the skulls of higher Primates, the plane of the foramen magnum is directed more backward in the better preserved skull of *Plesianthropus* (C) than in that represented in D.

The authors conclude from the dentition that man could not have been derived from any specialized anthropoid but that both man and the Australopithecinae are derived from pre-anthropoid types. Some authors, however, are of the opinion that the Australopithecinae are themselves too specialized to be in line of human descent. It is possible that the Australopithecinae are an offshoot from a common stock — true anthropoids, but having more characters in common with man than living or fossil anthropoids so far discovered. Of considerable importance in this matter would be the definite determination of the geological age of the specimens. BROOM refers the *Australopithecus* skull to the Upper Pliocene, and the Sterkfontein also to this period, but later, and the Kromdrai specimen to the Lower Pleistocene. This latter Australopithecid could not have been in the line of descent as man had already arrived during this period.

The cranial capacity of *Plesianthropus* is estimated at 482 cc. This is somewhat higher than that of the Chimpanzee but lower than that of the Gorilla. It approximates, but is slightly lower than that of a 3 year old Gorilla preserved in the U. S. National Museum in Washington.

The authors quote WEIDENREICH as stating that "One of the most characteristic peculiarities wherein the anthropoids differ from hominids is the way in which the lateral contour of the frontal lobe . . . meets that of the temporal lobe at the place where the sylvian fissure runs upwards and backwards. In Gorilla and Chimpanzee the contour

of the frontal lobe continues the upward and forward direction of the temporal lobe while in early hominids, even if the brain is as small as that of *Pithecanthropus*, there is a distinct indentation and change in the direction of the outline. This marks a difference in the character of the sylvian fissure" (pp. 80 f.). The authors state that in *Australopithecus* "the sylvian fissure is still partly filled with bone, and it is quite manifest that there is a ridge of bone dividing the temporal and frontal lobes exactly as in man... (*Plesianthropus*) shows the whole of this (sylvian) region in perfect condition and... there is about as deep an indentation in the brain as there is in man" (p. 81 f.). The Sylvian indentation is reproduced in SCHEPERS' drawing of the endocranial cast and the correctness of his observation is evident from the photograph of the internal aspect of the skull (Plate 4, fig. 16).

This reviewer has shown<sup>1</sup>, however, that this character which "WEIDENREICH regards as important in distinguishing man from ape" is not diagnostic. The Sylvian indentation between the temporal and frontal lobes and even the Sylvian depression may appear in the endocranial casts of all living anthropoids. Age and the condition of the skull sutures are important factors in their appearance. Hence the conclusion of the authors that the Sylvian indentation is a hominid character present in the *Australopithecinae* is not a valid one.

Considering the evidence at hand it would seem more appropriate to regard the *Australopithecinae* as anthropoids or Man-Apes rather than Ape-Men.

CORNELIUS J. CONNOLLY.

**Kubler George and Gibson Charles (Ed.).** *The Tovar Calendar*. An Illustrated Mexican Manuscript ca. 1585. (Memoirs of the Connecticut Academy of Arts & Sciences. Vol. XI, January 1951.) 82 pp. in 2°. With 20 plates. New Haven 1951. Yale University Press. Price : \$ 6.00.

Vor uns liegt eine Publikation von sehr großem Wert. Der mexikanische Jesuit JUAN DE TOVAR (1543-1626) schrieb mit Hilfe erfahrener mexikanischer Indianer unter Auswertung alter Dokumente (Bilderschriften usw.) eine „Historia“ von Alt-Mexiko und sandte das Manuskript 1578 mit Dr. Portillo nach Spanien zum König, aber das Manuskript dieser „Historia“ ging schon damals verloren und ist bis heute nicht wiedergefunden worden. Auf Veranlassung seines spanischen Mitbruders JOSÉ DE ACOSTA S. J., der selber von Juni 1586 bis Mai 1587, von Peru kommend, in Mexiko war, aber anscheinend P. TOVAR nicht persönlich traf, verfaßte P. TOVAR (in anderen Dokumenten auch JUAN DE TOBAR genannt) zum zweitenmal eine „Historia“, die wirklich — wahrscheinlich zwischen Juni 1586 und Mai 1587 — in die Hände P. ACOSTAS gekommen und, wie es scheint, überhaupt die einzige schriftliche Quelle über Mexiko für dessen eigenes großes Werk „Historia natural y moral de las indias“ gewesen ist. Diese zweite „Historia“ TOVARs ist aber nicht mehr seine eigene aus den Originalquellen geschöpfte Studie, sondern nur eine Art „Digest“ aus der 1579-1581 entstandenen „Historia“ des Dominikaners DIEGO DURÁN. Von der zweiten „Historia“ existieren noch zwei, in den Einzelheiten etwas unterschiedliche Manuskripte. Das eine davon befindet sich jetzt im Museo Nacional de Arqueología in Mexico City und wurde 1878 unter dem Titel „Código Ramírez“ publiziert. Das zweite Manuskript, von P. TOVAR „mit eigener Hand“ geschrieben, ist zur Zeit in der John Carter Brown Library in Providence. Es wurde früher nur stückweise und fehlerhaft von Lord KINGSBOROUGH 1848 und Sir THOMAS PHILLIPPS 1860 veröffentlicht. Dem TOVAR-Manuskript in Providence ist (am Schluß mit eigener Paginierung) ein mexikanischer „Kalender“ beigelegt, d. h. die bild-

<sup>1</sup> CORNELIUS J. CONNOLLY, *External Morphology of the Primate Brain*. Springfield, Illinois, 1950. CHARLES C. THOMAS Publisher.



liche und beschreibende Darstellung der 18 mexikanischen „Monate“ (18 Jahresfeste) à 20 Tagen samt den sog. „fünf unnützen Tagen“. Dieser Kalender („Tovar Calendar“), der vorher nie veröffentlicht wurde, bildet den Gegenstand der vorliegenden Publikation.

Wir haben hier im „Tovar Calendar“ vor uns das Werk eines indianischen Bilderschriftenmalers, eines mit Latein und europäischer Kalenderschrift in etwa vertrauten Kolonial-Indianers (vielleicht mit dem Bilderschriftenmaler identisch?) und des P. TOVAR, der mit eigener Hand einige Erklärungen auf die Blätter schrieb.

Die vorliegende Edition enthält im ersten Teil die genaue bibliographisch-historische Beschreibung und kritische Untersuchung des Manuskripts und seiner Beziehung zu anderen Handschriften, im zweiten Teil den Text des Kalenders mit englischer Übersetzung, im dritten Teil kritisch-vergleichende Studien über Form und Stil der Handschrift und eine längere, sehr wertvolle Untersuchung über die „Korrelation“ der mexikanischen Kalender mit denen der Alten Welt. Daran schließt sich eine kritisch-wertende Bibliographie alter Handschriften (und Editionen) des 16./17. Jahrhunderts, speziell zur mexikanischen Kalenderkunde. Der „Appendix“ bringt alsdann den Briefwechsel TOVAR-ACOSTA in englischer Übersetzung, die „Bibliography“ eine umfangreiche Zusammenstellung einschlägiger Literatur. Den Abschluß bilden die Bildtafeln: 6 Tafeln mit Abbildungen aus anderen Codices, 3 Tafeln mit der TOVAR-ACOSTA-Korrespondenz in Faksimile und 11 Tafeln mit dem „Tovar Calendar“, ebenfalls in Faksimiledruck.

Die beiden Verfasser haben uns damit die vorbildliche Edition einer wertvollen alten Handschrift geschenkt. Aus gut fundiertem Fachwissen und mit der Akribie historischer Forschungsmethoden werden sorgfältig die Interpretationsmöglichkeiten gegeneinander abgewogen, die geschichtlichen Zusammenhänge aufgedeckt und die Urteile aus dem Für und Wider vorsichtig formuliert. Die Bildtafeln sind vorzüglich gedruckt.

P. TOVAR hat in seinen handschriftlichen Erläuterungen zu den Kalenderbildern einige Einzelheiten erwähnt, die uns bisher in anderen Kalenderhandschriften noch nicht begegnet sind. Die beiden Autoren haben darauf besonders den Finger gelegt, um deren Bedeutung zu unterstreichen. Das ist recht und schön. Aber es drängt sich doch die naheliegende Frage nach dem Umfang der Glaubwürdigkeit des P. TOVAR auf. Es ist doch immerhin auffällig, daß sich seine Erläuterungen sonst fast nur auf Gemeinplätzen bewegen und die mit den Jahresfesten verbundenen Gottheiten meistens überhaupt nicht erwähnt werden. Er bringt auch mehrmals ausdrückliche Hinweise, die sich nicht verifizieren lassen. Man kann gewiß auch solche Lücken in einer alten Handschrift verständlich machen, wie die Autoren es tun, aber ein Unbehagen bleibt uns irgendwie doch. Die Frage nach dem Umfang der Glaubwürdigkeit (die Authentizität und Glaubwürdigkeit der ganzen Handschrift als solcher steht außer Diskussion) könnte nur durch eine minutiöse Sonderstudie beantwortet werden. Dafür ist hier nicht der Ort. Es mag genügen darauf hinzuweisen, daß diese uns dringend erscheinende Frage offengeblieben und uns darum nicht jedweder Zweifel an TOVARs restloser Glaubwürdigkeit genommen worden ist.

GEORG HÖLTKE.

Oakes Maud. *The Two Crosses of Todos Santos*. Survivals of Mayan Religious Ritual. (The Bollingen Series XXVII.) XIV + 274 pp. in 4°. With 5 fig. and 22 pl. New York 1951. Pantheon Books, Inc. Price: \$ 5.00.

It is not at all difficult to find examples showing how ancient, deeply-rooted beliefs of a religious, mythological, and magical nature can persist among a people even though the original social organization may have disappeared in favor of some imported innovation. The weaker the impact of outside cultures is on a primitive people, living in an isolated area difficult to reach, the better is the chance for the original rites and ceremonies to survive. This consideration led MAUD OAKES to spend some seventeen months (November, 1945 to April, 1947) in the village of Todos Santos in the Cuchuma-

tanés Mountains of northwest Guatemala. The purpose of her stay in this village "was to gather what material [she] could on the practices of the shaman-priests or, in Mam, *chimanes*" (p. 15). In order properly to evaluate her project, it is worth noting that, as she clearly states in the beginning of her work, she "was not concerned with historical problems that the data might raise" (p. 15). In other words: she was not concerned about anything that might have been investigated, studied, discussed or published in the last 300 years about the Central American peoples: she wanted to see only the actuality as it is, and believed that preliminary study of Mayan literature would only endanger correct judgment or even make her see facts in the wrong light. She writes: "My original idea had been to incorporate all I obtained in one book, consisting of a day-by-day account and of the ethnological data" (p. 15). She must have soon learned that the many and various facts which she daily came across just could not be arranged according to their actual occurrence in a single publication; it would have resulted in a thoroughly confused and unintelligible presentation. Consequently she chose rather to arrange the facts according to a certain systematic grouping of her experiences and observations. Her work "contains all the ethnological material and is intended more for the specialized student; and a second [volume<sup>1</sup> will contain] the day-by-day record of [her] life at Todos Santos" (p. 15 f.). An authoritative statement regarding the method employed by the authoress can be found in PAUL RADIN's "Introduction", which, by the way, is worth reading also regarding other matters. I fully agree with him: no anthropologist will completely understand a primitive people by using the techniques and approaches as MAUD OAKES employed them.

The first part of the book contains general descriptions: how the authoress associated with the Todosanteros, a description of the country and its inhabitants, the inclination of the Indians to communicate with their gods in the mountains, and, finally, the four groups of individuals who are appointed for the administration of religion in Todos Santos. The second part contains a description of the social organization, a description of the educational system of the Chimanes, the important Year Bearer Ceremony (above all, the functions of these men), and a description of the calendar of all ceremonies in question. The reader will find here an abundance of detail and we can but accept these data with respectful gratitude, for the task to penetrate and understand the strange mind of a medicine man is indeed a difficult one. Usually the authoress presents the individual facts and beliefs in the words of the Indians themselves, just as they answered the questions presented to them. This direct discourse adds life to the book, although, at times, it makes it difficult to follow. As is only to be expected, the Indians of the Todos Santos have adopted many European customs and Christian beliefs. The authoress leaves it up to the reader to determine for himself whether the particular custom belongs to the ancient culture possession of the Todos Santos people or not. On principle she refrains from comparing her own observations with what is known to the Mexicanist regarding the Curanderos or medicine-men. Nevertheless, the many facts and beliefs unveiled by Miss OAKES will attain their full value only after their relationship with previously observed facts has been studied and all the data — old and new — have been methodologically sifted and arranged. It is still possible today — as also GIRARD<sup>2</sup> has so clearly shown in his large work — to learn important facts about ancient Mayan culture and to preserve this knowledge for the future generations.

As already mentioned, PAUL RADIN wrote an "Introduction" to this book, in which he gives us the impression that in his opinion the authoress has proceeded without any genuine method and that nevertheless she has managed to produce a work that is "entirely historical" and that "she goes about her task as scholars who are deeply concerned with cultural-historical problems..." (p. 5). He takes this fact as

<sup>1</sup> Beyond the Windy Place. London 1951. Cf. *Anthropos* 48. 1953. p. 348.

<sup>2</sup> RAFAEL GIRARD, *Los Chortis ante el problema Maya*. 5 tomos, Mexico 1949. Cf. W. SCHMIDT, *Die Weltzeitalter des Popol Vuh als Schichtung der Maya-Kultur*. *Anthropos* 47. 1952. pp. 561-586.



an occasion to write "a brief survey of the history of anthropology during the last fifty years", and to call the reader's attention to the confusion in which anthropogogy finds itself today. He then adds a warning: "These confusions will disappear only when anthropological practitioners take to heart what the great English legal historian Maitland cautioned them more than two generations ago. 'By and by', he said, anthropology will have to become either history or nothing'" (p. 4).

MARTIN GUSINDE.

**Genet-Varcin E.** *Les Négritos de l'Ile de Luçon (Philippines)*. 259 pp. in 8°. Avec 33 fig. Paris 1951. MASSON et Cie., Editeurs.

GENET-VARCIN hat die im Musée de l'Homme, Paris, liegenden Negritoskelette — insgesamt 38 Stück, die zwischen 1839 und 1896 gesammelt wurden — einer eingehenden Bearbeitung unterzogen und seine Ergebnisse im vorliegenden Werk zur Gänze veröffentlicht. Es handelt sich dabei — mit wenigen Ausnahmen — wohl um größtenteils reinrassige Negrito. Das bisher bekannte und veröffentlichte Material ist nur sehr gering. Vor allem sind zwei im Wiener Naturhistorischen Museum befindliche Skelette, die von EICKSTEDT bearbeitet hat, genauer studiert worden; — leider handelt es sich bei einem derselben jedenfalls um einen Mischling. Zwei weitere Skelette reinrassiger Negrito, die Prof. SCHEBESTA auf seiner Philippinenexpedition gehoben hatte und die nach Prag gelangten, konnten bisher leider keiner Bearbeitung unterzogen werden. So ist gerade das Pariser Material als wertvollste Grundlage für das Studium südostasiatischer Zwergvölker zu bezeichnen. Außerdem sei betont, daß das vorliegende Buch eine wertvolle Ergänzung zu dem soeben erschienenen Werk SCHEBESTAS, „Die Negrito Asiens“ darstellt<sup>1</sup>.

Einleitend bringt der Verfasser einen historischen Überblick über das Pygmäenproblem. Ich möchte dazu nur bemerken, daß gerade in diesem Punkt eine Berücksichtigung der Bücher Prof. SCHEBESTAS und GUSINDES über die zentralafrikanischen Pygmäen notwendig gewesen wäre. Alsdann wird das bearbeitete Material nach Alter und Geschlecht aufgegliedert. GENET-VARCIN weist darauf hin, daß sich die beiden Geschlechter an Hand von Schädeln allein äußerst schwierig unterscheiden lassen und oft erst das Studium des Beckens eine Gliederung ermöglicht. Ebenso interessant ist die Bemerkung des Verfassers, daß die Ausbildung der Nahtsynostosen sich von der der Europiden unterscheidet und jener der Negriden ähnelt. Am Schädel sind keinerlei rachitische Merkmale feststellbar. Der Größe nach entsprechen die Negritoschädel solchen von 10jährigen Europäern. Die Schädelwanddicken sind bei den Negrito wie bei den Europäern und Philippino gering — im Unterschied zu Pygmäenschädeln, die eine größere Dicke aufweisen. Sehr eingehend wird das Cranium behandelt, wobei für jedes Maß von GENET-VARCIN auch reichlich Vergleichsdaten gebracht werden. Bemerkenswerterweise zeigen Aeta- und Semangschädel ein progressives Verhalten in den drei Abschnitten der Sagittalkurve. Des öfteren bestehen zwischen beiden Geschlechtern in einzelnen metrischen Merkmalen deutlichere Unterschiede. Sehr auffällig ist eine verhältnismäßig große Interorbitalbreite. Die Nasalia der Aeta sind zu vier Fünfteln sanduhrförmig und gleichen daher denen der Negriden; es besteht also im Skelettaufbau der Nase wie auch in der Nasenform der Lebenden zwischen den Aeta und den Negeren eine große Ähnlichkeit. Der Unterkiefer ist trotz seiner absoluten Kleinheit sehr robust gebaut und zeigt eine auffallend starke Profilierung, so daß auch der Robustizitäts-Index ein hoher ist und sogar zwischen den Indexwerten von Krapina und Mauer liegt. An Hand einzelner jugendlicher Skelettreste konnte der Verfasser nachweisen, daß schon Jugendliche durch einen robusten Unterkiefer ausgezeichnet sind. Ebenso sind dem Dental-Index nach die Negrito primitiv. Die Wirbelsäule ähnelt einer kindlichen, allerdings ist ein deutlicher Geschlechtsunterschied festzustellen, und zwar

<sup>1</sup> Cf. *Anthropos* 48. 1953. pp. 303-307.



ist der weibliche Rumpf verhältnismäßig kürzer als der männliche. Das Sacrum ist seiner Länge nach kleiner, als bei normaler Körpergröße zu erwarten wäre; in den Breitenmaßen sind weibliche Skelette diesbezüglich größer als männliche, und in der Form des Sacrums bestehen weitgehende Verschiedenheiten. Auch das Sternum muß dem Längen-Breiten-Index nach als primitiv bezeichnet werden. Die Scapula ist sehr stark gebaut, und meistens ist die linke größer als die rechte. Das Schulterblatt der Aeta weist wie bei den Melanodermen sehr geringe Werte auf und unterscheidet sich darin deutlich von dem Schulterblatt der Europiden. Im Scapular-Index gleichen sich Melanesier, Neger und Aeta vollkommen. Das Schulterblatt der letzteren ist als das schwächste unter menschlichen Schulterblättern und als dem der Melanesier nahestehend zu bezeichnen. Obwohl das Becken absolut sehr klein ist, wirkt es sehr derb, da es kräftig und robust im Knochenbau und beim Manne primitiver als bei der Frau ist. Der Humerus ist sowohl klein als auch sehr zart, ein Gleiches gilt vom Radius. Der Cubitus zeigt trotz seiner Zartheit bemerkenswert starke Muskelmarken und ist als primitiv zu bezeichnen. Wie die obere Extremität zeigt auch der Femur eine allgemeine Verminderung in den absoluten Maßen. Im Femurhals ist eine an Kinderbeine erinnernde Neotenie erkennbar. Wohl ist die Kniescheibe in den Proportionen allgemein primitiv, nach den Artikulationsflächen jedoch erscheint dieselbe modern-progressiv. Die Tibia ist derb und bei den Männern deutlich platycnem, dagegen ist bei den Frauen die Platycnemie abgeschwächt. Der Peroneus ist sehr stark profiliert, der Fuß kurz, sehr breit und niedrig, und er muß trotz seiner absoluten größten Kleinheit als primitiv bezeichnet werden.

Die berechnete Körpergröße schwankt zwischen 1402 und 1547 mm und beträgt im Mittelwert bei den Aeta 1507, bei den Andamanen 1429 und bei den Semang 1529.

Dem Extremitäten-Index nach nehmen die Aeta folgende Stellung ein:

Humero-Radial-Index	Semang 77,2; Aeta 78,0; Andamanen 80,6
Femoro-Tibial-Index	Semang 85,2; Andamanen 84,4; Aeta 84,4
Tibio-Radial-Index	Aeta 65,3; Semang 66,1; Andamanen 66,6
Femoro-Humeral-Index	Andamanen 69,7; Aeta 70,8; Semang 73,1
Intermembral-Index	Andamanen 68,3; Aeta 68,4; Semang 69,9

Besonders wertvoll sind die letzten Kapitel, da diese die Aeta mit den verschiedensten Skelettresten anderer Völker vergleichen, und zwar:

1. Aeta-Andamanen-Semang: Diesen drei südostasiatischen Zwergvölkern sind viele Merkmale gemeinsam, trotzdem stehen sich Aeta und Andamanen im Vergleich zu den Semang näher. 2. Aeta und zentralafrikanische Pygmäen: Es wird deutlich, daß Bambuti und Aeta sich sehr nahe stehen, nur im Körperbau und in der Vorschnauzigkeit bestehen Unterschiede, die vor allem die asiatischen Pygmäen von den zentralafrikanischen trennen. 3. Negrito und ozeanische Zwerge: Es gibt kleinwüchsige Ozeanier, doch wäre es falsch, dieselben Negrito zu nennen — sie sind vielmehr nur kleingewachsene Papua. Sollte es eine Zwergrasse der „Negrito“ geben, so unterschiede sich diese hinreichend von den übrigen Zwerggrassen, und man könnte sie nur als eine Variante des großen Formenkreises der Melanodermen auffassen. 4. Negrito-Tasmanier: Die Annahme TURNERS und WUNDERLYS, daß diese mit jenen in enger Beziehung stünden, ist abzulehnen. Beide weisen wohl die den Melanodermen gemeinsamen Züge auf, doch sind sie keineswegs näher miteinander verwandt. 5. Negrito und Melanesier: Die Aeta sind eine kleinwüchsige und brachycephale Variante der Melanesier. 6. Negrito und Wedda: Weder die Aeta noch die Andamanen können mit den Wedda auf eine gemeinsame Linie gebracht werden. 7. Negrito und Neandertaler: Tasmanier und Australier zeigen bedeutend mehr primitive Merkmale als die Negrito, so daß letztere viel weniger Formähnlichkeiten mit den Neandertalern als die ersteren aufweisen. 8. Negrito und Negroide von Grimaldi: sofern die letzteren vielleicht den Negern näher stehen könnten. Die Negrito zeigen zu diesen Funden keinerlei Beziehungen. 9. Negrito und Cro-Magnonkreis: Keinerlei Beziehungen. 10. Negrito und Chancelade: Keine Beziehungen. 11. Negrito und Rasse von Mehta: Keine Beziehungen. 12. Negrito und südostasiatische Skelettfunde: Während die ersteren sich von den Wadjakfunden unterscheiden, lassen

die neolithischen Skelettfunde von Minh Cam (Annam) die Möglichkeit einer Annahme negritoähnlicher Ahnen offen. 13. Über den Ursprung der Pygmäen äußert sich der Verfasser dahingehend, daß diese wahrscheinlich auf Mutationen zurückzuführen seien, die schon vor dem Neolithikum in Erscheinung getreten sein dürften. Über die Ursachen und Gründe der mit dem Kleinwuchs verbundenen körperlichen Eigentümlichkeiten der Pygmäen sollen jedoch keine neuen Theorien aufgestellt werden.

Abschließend sei gesagt, daß dieses Werk einen sehr wertvollen monographischen Beitrag zum Problem der Kleinwüchsigen darstellt und eine willkommene Ergänzung zu dem Buche Prof. SCHEBESTAS bildet, der — auf umfassenderer Basis aufbauend — zu den gleichen Ergebnissen kommt.

R. ROUTIL.

**Schmidt Wilhelm.** *Die Tasmanischen Sprachen.* Quellen, Gruppierungen, Grammatik, Wörterbücher. (Comité International de Linguistes. Publications de la Commission d'Enquête Linguistique, V.) Mit Unterstützung der Organisation der Vereinigten Nationen für Erziehung, Wissenschaft und Kultur (UNESCO) unter Vermittlung des Internationalen Rates der Philosophie und der humanistischen Wissenschaften und mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft. 522 pp. in 8°. Utrecht-Anvers 1952. Spectrum.

Äußere und innere Umstände brachten es mit sich, daß dieses Buch erst 25 Jahre nach seiner Vollendung im Druck erschien. Den Verfasser erfüllt es begreiflicherweise mit Genugtuung, daß er dieses „Jugendwerk“ im hohen Alter noch herausbringen und so den Kreis seiner linguistischen Arbeiten schließen konnte.

Der Inhalt des Werkes ist im Untertitel kurz angedeutet. Die ausdrückliche Nennung der Quellenfrage deutet sogleich das Kernproblem an, handelt es sich doch um eine ausgestorbene Sprache, über die nur ein sehr lückenhaftes und vielfach fragwürdiges Quellenmaterial vorliegt.

Das Ergebnis seiner Bemühungen stellt W. SCHMIDT selbst so dar: „1. Wir haben drei Sprachen an der Ost-Küste, von Norden angefangen: Nordost-Sprache, Mittelost-Sprache, Südost-Sprache; diese drei Sprachen stehen auch innerlich näher zusammen nicht nur durch ihren Wortschatz, sondern auch durch die Gemeinsamkeit der Verwendung des Substantivsuffixes *na*. Wir bezeichnen diese Sprachen mit der Gesamtbenennung Ost-Sprachen; unter ihnen steht die Nordost-Sprache weiter von der Mittelost-Sprache ab, als diese von der Südostsprache. 2. An der ganzen Westküste haben wir nur eine Sprache, die auch auf die Westhälfte der Nordküste übergreift; der mittlere Teil des Nordens wird von einer Sprache eingenommen, die mit der erstgenannten das gemeinsam hat, daß sie nicht das Substantivsuffix *na*, sondern die mit dem Suffix *leā* der ersteren verwandten Suffixe *ligā rigā*, verwendet. Wir bezeichnen diese Sprachen mit der Gesamtbenennung 'Westsprachen'" (p. 60).

Den mühsamen Wegen der Untersuchungen kann hier nicht nachgegangen werden. Es genüge der Hinweis, daß praktisch um jedes Wort gerungen werden muß, bis seine lautliche Form einwandfrei feststeht. Bei dem fast gänzlichen Fehlen von Texten und grammatikalischen Übersichten beruht die ganze Arbeit auf Wörterverzeichnissen. Aus diesen ergibt sich die obengenannte Gruppierung, bei der jedoch nicht übersehen werden darf, daß die unterschiedenen fünf Sprachen sehr weitgehende Gemeinsamkeiten besitzen.

Sie zeigt sich deutlich in dem grammatikalischen Aufbau (soweit er überhaupt geboten werden kann). Für das Personalpronomen sind folgende Formen nachweisbar (p. 155):

	Nordost-Spr.	Mittelost-Spr.	Südost-Spr.	West-Spr.	Nord-Spr.
1. Person	<i>mī(na)</i>	<i>mī(na)</i>	<i>mī(na), ma(na)</i>	<i>ma(na)</i>	<i>mana</i>
2. Person	<i>nī(na)</i>	<i>nī(na)</i>	* <i>nī(na)</i>	<i>nī(na)</i>	<i>nena, nina</i>
3. Person	<i>nāra</i>	<i>nāra</i>	<i>nāra</i>	<i>nāra</i>	<i>nāra</i>

Die gleichen Formen dienen auch, dem Substantiv nachgestellt, als Possessivbezeichnung. Das Nomen substantivum unterscheidet weder Numerus noch Genus. Auch eigene Kasusformen sind nicht vorhanden. Das substantivische Attribut wird vorangestellt. Es treten jedoch verschiedene Suffixe an das Substantivum, von denen W. SCHMIDT *-ta* als „Dativ der Richtung“, *-re* als Lokativ deutet. Das Suffix *-na* (in den Ostsprachen kommt nur dieses vor) kann möglicherweise als bestimmter Artikel angesehen werden. Auch das Adjektiv, das hinter das Substantiv tritt, erhält Modalsuffixe. An Zahlwörtern sind in den Ostsprachen (für die Westsprachen fehlen die Belege) nur zwei vorhanden:

	NO	MO	SO
1	<i>mere</i>	<i>mava</i>	<i>mara</i>
2	<i>pŭe</i>	<i>pie</i>	<i>pŭe</i>

Für eine auch nur skizzenhafte Darstellung der Verbalverhältnisse fehlen die Unterlagen.

Die Personalbezeichnung steht hinter dem Verbum: *noia meātean-mīna nīto tuggene* „nicht gebe ich dir zu essen“.

Es lassen sich einige Formantien ablösen, die zu einem Teil allen fünf Sprachen gemeinsam, zum andern Teil den Gruppen eigentümlich sind. Sie bilden Verbalsubstantive oder sind Adverbialsuffixe.

Als einzige Tempusbezeichnung ist für das Perfekt ein nachgestelltes *burak* „vollendet“ nachzuweisen.

Diese grammatikalische Skizze läßt, wie gesagt, die Scheidung in fünf Sprachen vielleicht nicht hinreichend deutlich werden. Sie zeigt jedoch, „daß wir in den tasmanischen Sprachen eine Familie sämtlich innerlich verwandter Sprachen vor uns haben“ (p. 46). Eine Beziehung zu den australischen Sprachen oder den anderen Sprachgruppen der Südsee läßt sich aus dem Gesamtmaterial nicht erkennen.

Solange nicht neue Quellen für die Erforschung der tasmanischen Sprachen veröffentlicht werden (die Möglichkeit besteht durchaus) ist mit der vorliegenden Arbeit wohl das letzte Wort über die Sprachen Tasmaniens gesagt.

A. BURGMANN.

**Tangelder Th. M. S. C.** *Sacramenten en Volksgebruiken*. Een Proeve van practische Missie-Aanpassing. (Bijdragen van het Missiologisch Instituut der R. K. Universiteit te Nijmegen, II.) 206 pp. in 8°. Bussum 1950. Uitgeverij PAUL BRAND N. V.

Die Aufgabe des christlichen Missionars, nicht nur an den Einzelmenschen die christliche Botschaft heranzutragen, sondern das Volkstum als solches zu verchristlichen, zwingt ihn dazu, sich mit der Sprache und Kultur des Volkes, unter dem er wirkt, so zu beschäftigen, daß beide zu geeigneten Ausdrucksmitteln christlicher Verkündigung und Betätigung werden können. So entsteht das vielberedete Problem der „Missionsanpassung“ (Akkommodation), zu dem in dem vorliegenden Buche theoretisch und praktisch Stellung genommen wird. TH. TANGELDER war 11 Jahre lang Missionar auf Java. Aus seinem Erfahrungsbereich legt er nun an zwei Einzelbeispielen dar, wieweit einheimische Volksgebräuche in das christliche Zeremoniell einbezogen werden konnten. Es handelt sich um die Feier der Taufe und Eucharistie (Abendmahl). Bei der Taufe wären zu berücksichtigen die Gebräuche um Schwangerschaft und Geburt, die Praxis der Adoption, religiöse Waschungen und Initiationsriten. Für die Feier der Eucharistie bietet sich zum Vergleich der *slametan*. Darunter versteht man „alle offermaaltijden, die geluk moeten afsmeken van goede of van boze geesten“ (p. 130). Außerdem kommen die volkseigenen Höflichkeits- und Umgangsformen sowie verschiedene Gebetsriten in Frage.



Das Problem, das sich stellt, ist stets das gleiche: Anpassung ohne Gefährdung des christlichen Wahrheitsinhaltes. Entscheidend ist z. B. beim *slametan* die Frage, inwieweit das Zeremoniell bereits säkularisiert ist (p. 138), oder ob es möglich ist, den mohammedanischen oder heidnisch-religiösen Teil des *slametan* von dem profanen zu trennen, um diesen in den christlichen Gottesdienst einzubeziehen. Die grundsätzlichen Erörterungen geben dem Buch auch über den japanischen Bereich hinaus Bedeutung.

W. WORTELBOER.

**Benedict Ruth.** *Kulturen primitiver Völker.* XIV + 262 pp. Stuttgart 1949. AUGUST SCHRÖDER Verlag. Preis: DM 8.50. — Fünfzehn Jahre nach Erscheinen der „Patterns of Culture“ erhalten wir die deutsche Übersetzung. Die Besprechung, die damals diese Zeitschrift brachte (Anthropos 31. 1936. pp. 276-280) wurde wohl der Bedeutung des Werkes nicht ganz gerecht. Inzwischen haben die „Patterns“ Schule und Schulen in der Ethnologie gemacht; das Buch selbst gehört heute schon in die Geschichte der Ethnologie. Der philosophische Standpunkt der Verfasserin, ein grundsätzlicher Relativismus in Ethik und Religion, ist leicht greifbar. (F. B.)

**Hocart A. M.** *The Life-giving Myth* and other essays. Edited, with an Introduction, by LORD RAGLAN. 252 pp. London 1952. METHUEN & Co. Ltd. — This is another posthumous edition of some of his friend's writings by LORD RAGLAN. The collection consists of thirty essays, containing much that is wise and much that is otherwise. Only two had not yet seen publication elsewhere: one on „Initiation and Healing“ (five pages) and the other on „Why study savages?“ (six pages). No. 22 on „Kinship Systems“ first appeared in Anthropos 32. 1937. 545-551. (H. Z.)

**Bavink Bernhard.** *Weltschöpfung in Mythos und Religion, Philosophie und Naturwissenschaft.* (Glauben und Wissen, Nr. 4.) 126 pp. Basel 1950. ERNST REINHARDT Verlag AG. Preis: Kart. Fr. 4.80; Leinen Fr. 6.60. — Die Darstellung des astronomischen Weltbildes und der neuzeitlichen naturwissenschaftlichen Kosmogonien, die den Kern des Büchleins bildet, dürfte das Beste sein. Weniger wertvoll sind die einleitenden Gedanken über „Die Schöpfung im Mythos und in der Religion“ (pp. 11-28) und über „Die Weltentstehung in der Philosophie“ (pp. 29-42). Wie das Lebenswerk des Verfassers, so dient auch diese nachgelassene Schrift, die von ALOYS WENZL herausgegeben worden ist, dem Nachweis der Verträglichkeit von Naturwissenschaft und Religion. (F. B.)

**Koppers Wilhelm.** *Primitive Man and his World Picture.* VIII + 265 pp. London and New York 1952. SHEED and WARD. Price: s. 16/—. — Das deutsche Original wurde in Anthropos 46. 1951. pp. 630-633 besprochen. Im Vorwort zur englischen Übersetzung (durch Dr. EDITH RAYBOULD) schreibt der Verfasser: „The author has been at pains to bring the English edition quite up to date. The present volume is not merely a translation; it is a revised edition.“ (F. B.)

**Feiks-Waldhäusl Emmy.** *Der Urahne.* Roman aus der Steinzeit. 278 pp., ill. Mödling bei Wien (1951). St. Gabriel-Verlag. — Bücher mit ähnlichem Untertitel wird es wohl viele geben. Aber kaum eines davon dürfte den Menschen der Steinzeit so sympatisch zeichnen wie dieses. Die Romanschreiberin hat sichtlich unter dem Einfluß jenes Bildes vom ältesten Menschen gestanden, das die Wiener Ethnologie so häufig entworfen hat. Tatsächlich sind sogar Lieder, Gebete und Verse in die Darstellung aufgenommen, die sich in P. W. SCHMIDTS „Ursprung der Gottesidee“ unter den Originaltexten in den Bänden über die Urvölker finden. Ein Buch, das Jugendliche und Erwachsene lesen. (F. B.)

*Volksmedizin und außerschulgemäße diagnostische und therapeutische Methoden.* Bd. I. Hrsg. von KARL SALLER. 214 pp., ill. Saulgau 1950. KARL F. HAUG Verlag. Preis: DM 11.60. — Hier sind die Vorträge einer Arbeitstagung von Volks- und Schulmedizinern in München (1949) zusammengefaßt. Die starke Betonung der bisherigen medizinischen Grenzgebiete, besonders der Psychologie und Anthropologie, beweist, wie sehr die Fachmedizin ihre engen Schranken überwinden will, um in die mensch-

liche Ganzheit vorzustoßen. Psychotherapie, Naturheilkunde, Konstitutionstherapie, ja sogar Handdiagnose usw. werden kritisch gewürdigt. Die anthropologisch-volksmedizinische Ausrichtung dürfte aber nicht nur den Mediziner, sondern auch den Völkerkundler ansprechen. (D. S.)

**Siegmund Georg.** *Der kranke Mensch.* Medizinische Anthropologie. 304 pp. Fulda 1951. Fuldaer Verlagsanstalt GmbH. Preis: Halbl. geb. DM 8.80; kart. DM 8.—. — Das kleine Buch ist herausgewachsen aus Vorträgen vor Ärzten und Artikeln im „Philosophischen Jahrbuch“ und in den „Stimmen der Zeit“. Der Verfasser, ein Philosoph und Theologe, beantwortet in überfachlicher Sicht unter Berücksichtigung der heutigen medizinischen Erkenntnisse die Frage nach dem Wesen des kranken Menschen, nach dem Sinn der Krankheit und der Stellung des Arztes im menschlichen Ordnungsgefüge. (D. S.)

**Bertholet Alfred.** *Wörterbuch der Religionen.* (KRÖNERS Taschenausgabe, Bd. 125.) VIII + 532 pp. Stuttgart (1952). ALFRED KRÖNER. Preis: DM 15.—. **Pike E. Royston.** *Encyclopaedia of Religion and Religions.* VI + 406 pp. London (1951). GEORGE ALLEN & UNWIN Ltd. Price: s. 30/—. — Es ist ein deutliches Zeichen der regen Nachfrage nach Handwörterbüchern der Religionswissenschaft, daß die beiden hier anzuzeigenden Bücher so kurz nacheinander erschienen. Beiden gemeinsam ist eine starke Berücksichtigung der christlichen Theologie. Bei PIKE ist dem Kirchengeschichtlichen und Organisatorischen viel Raum gewidmet; auch kleine und kleinste christliche Gemeinschaften, besonders solche aus dem englischen Sprachgebiet, sind in eigenen, oft umfangreichen Artikeln behandelt. Demgegenüber nehmen z. B. die Bibelwissenschaften weniger Raum ein als bei BERTHOLET. Die außerchristlichen Religionen sind bei PIKE, soweit es sich um Hochkulturreligionen handelt, eingehend berücksichtigt; von primitiven Religionen läßt sich das aber nicht sagen. In dieser Hinsicht bietet BERTHOLET bedeutend mehr, schon wegen der viel größeren Anzahl der Stichwörter. Sein Buch ist bei aller Gedrängtheit äußerst reich an Realien, u. a. auch aus dem Bereich der Volkskunde; dazu sind die wichtigen Artikel mit kurzen Literaturangaben versehen. Freilich ist die Auswahl der erwähnten Tatsachen zuweilen eigenartig subjektiv, wie man etwa an den Artikeln Feuerland-Indianer, Gott, Monotheismus, Nomaden, Sibirier, Sünde, Weddas sehen kann. Auch BERTHOLETs Auffassung von der Priorität des Unpersönlich-Dynamistischen in der Religion macht sich vielfach bemerkbar (über die Anwendung auf den Opferbegriff vgl. *Anthropos* 37-40. 1942-45. pp. 375-379). Trotz der zahlreichen Stichwörter über Christliches hat man bei BERTHOLET nicht den Eindruck eines Zuviel, weil auch die Behandlung der nichtchristlichen und besonders der primitiven Religionen sehr ins Detail geht. Der weltanschauliche Standpunkt beider Bücher ist derjenige einer liberalen Theologie, rückläufige Bewegungen gegenüber radikaler Bibelkritik sind berücksichtigt, aber wohl noch nicht überall in genügendem Maße. Ohne Zweifel sind beide Autoren bestrebt, bei Kontroversen zwischen den christlichen Konfessionen jede Lehre objektiv darzustellen; es ist aber doch nicht gelungen, alle Irrtümer zu vermeiden. Besonders bedauerlich ist die Unklarheit des Terminus „Unbefleckte Empfängnis“ bei BERTHOLET, für den auf „Jungfrauengeburt“ verwiesen wird. Obwohl dort etwas vom „passiven Sinn“ gesagt wird, kommt es nicht klar zum Ausdruck, daß damit im katholischen Dogma die Bewahrung vor der Erbsünde gemeint ist. Bei PIKE ist dagegen der Artikel „Immaculate Conception“ von musterhafter Korrektheit. Jedoch finden sich auch bei ihm manche kleinere historische Irrtümer über *Catholica*, z. B. „Maria Gorelli“ statt „Goretti“; der Allerseelentag wird noch nicht seit dem 3. Jahrhundert begangen (p. 13b), u. ä. Beide Bücher illustrieren aufs neue, wie schwierig es ist, ohne Mitarbeit einer ganzen Gruppe von Spezialisten auf diesem Gebiete etwas allseitig Befriedigendes zu schaffen (vgl. *Anthropos* 46. 1951. p. 289). (J. H.)

*Der Große Brockhaus.* Sechzehnte, völlig neubearbeitete Auflage in zwölf Bänden. Erster Band: A-Beo. 754 pp. in 8°, ill. Wiesbaden 1952. EBERHARD BROCKHAUS. Subskriptionspreis: Ganzleinen DM 39.—; Halbleder DM 46.—. — Das Konversationslexikon, das in der letzten Auflage aus einundzwanzig Bänden bestand, soll jetzt noch zwölf Bände mit zusammen 9300 Buchseiten, 30 000 Abbildungen und fast 1000 Bild- und Tafelseiten umfassen. In dem vorliegenden ersten Band interessieren den Ethno-



logen die Artikel Afrika, Amerika, Asien und Australien. Davon ist Australien mit Urgeschichte, Rassen, Sprachen und Kulturen wohl am besten durchgearbeitet. An zweiter Stelle steht vielleicht Afrika. Nicht ersichtlich ist aber, warum unter „primitive Sammler“ — im Gegensatz zu den anderen Gruppen — kein Wort über Religion gesagt wird, obwohl doch seit 25 Jahren gerade im deutschen Raum darüber einiges veröffentlicht wurde. Unter Vorgeschichte wird wohl auf Prähomininen verwiesen, nicht aber auf die viel wichtigeren Australopithecinen, die im gleichen Band gut behandelt sind. Zu kurz und ausgesprochen schwach sind die Ausführungen über Amerika; seine Vorgeschichte, über die doch eine reiche Literatur besteht, wird kaum erwähnt; unter Asien dagegen ist die Vorgeschichte sehr gut dargestellt. Neben diesen zusammenfassenden Artikeln findet sich eine Fülle kleinerer Stichwörter, die gut durchgearbeitet und reich illustriert sind. Hingewiesen sei z. B. nur auf „Bauernhaus“, das zwar in der Hauptsache Europa berücksichtigt, aber auch Ostasien einschließt, oder auch auf „Anthropologie“. Im ganzen betrachtet, verspricht das Lexikon ein gutes Auskunftsmittel über die große und die kleine Welt zu werden. (F. B.)

**Andrae Walter.** *Babylon.* Die versunkene Weltstadt und ihr Ausgräber Robert Koldewey. 252 pp., ill. Berlin 1952. WALTER DE GRUYTER & Co. Preis: DM 18.50. — Mit der Ausgrabung der Ruinen von Babylon in den Jahren 1898-1917 bleibt der Name von ROBERT KOLDEWEY († 1925) für immer verknüpft. Durch seine gründliche Ausbildung als Architekt, Archäologe und Kunsthistoriker wie durch Forschungen und Ausgrabungen in Kleinasien, Syrien, Nord- und Südmesopotamien, auf den griechischen Inseln, in Sizilien und Unteritalien (seit 1882) war er für diese große Aufgabe bestens vorbereitet, und seine künstlerische Intuition befähigte ihn in hervorragendem Maße, aus den Trümmern die einstige Pracht wiedererstehen zu lassen. Der Leser folgt mit Spannung den Fortschritten der Ausgrabungsarbeit, und zugleich ersteht vor ihm ein lebendiges, pietätvoll gezeichnetes Charakterbild des großen Archäologen. (J. H.)

**Pakistan.** („You and the Commonwealth“ Series.) 32 pp., ill. London 1951. Educational Productions Ltd. Price: s. 2/—. — Das Heftchen bringt eine kurzgefaßte illustrierte Statistik (mit Skizzen, Karten und Fotos) über Geographie, Politik, Erziehung, Wirtschaft usw. und eignet sich für ein schnelles Nachschlagen über Pakistan. (D. S.)

**Bailey H. W.** *Khotanese Buddhist Texts.* X + 157 pp. London 1951. TAYLOR'S Foreign Press. — The present volume contains Buddhist texts in the language of Khotan belonging probably to the eighth, ninth, and tenth centuries of our era. The manuscripts were brought to London and Paris by M. A. STEIN and PAUL PELLIOU some forty years ago. Two world wars have interrupted the work of the few scholars desirous of making the contents known to specialists in Buddhist studies, in Central Asian history and in Iranian languages, to all of which studies these texts bring an important enrichment. It is hoped to publish a translation and commentary in a subsequent volume where details about the manuscripts can be given. There are photostats or microfilms of all the texts included to compare with the transcripts. (F. B.)

**Bishop R. N. W.** *Unknown Nepal.* Ed. and augm. by J. E. CUNNINGHAM. 124 pp., ill. London 1952. LUZAC & Company, Ltd. Price: s. 16/—. — Bei der Vielzahl der mitwirkenden Autoren ist das Buch ziemlich allgemein ausgefallen; vielleicht ist es dafür um so zuverlässiger. Literatur ist nicht angeführt. Es bietet sachlich geordnete Reiseeindrücke von Landeskunde, Geschichte und Verkehrswegen, religiösen Gebräuchen und vor allem vom Leben auf dem Lande. Der Anhang enthält nepalesische Schriftproben und (von ALLEN PERCIVAL) einige Bemerkungen über die Musik, mit Notenbeispielen. (D. S.)

**Dournes Jacques.** *Dictionnaire Srê (Kôho)-Français.* XXX + 270 + 14 pp. Saigon 1950. Imprimerie d'Extrême-Orient. — „Recueil de 8000 mots et expressions du dialecte pémsien Srê“, heißt es im Untertitel. Srê ist eine der Moi-Sprachen des Hochplateaus von Annam, die hier zum ersten Male schriftlich fixiert wird. Die dabei angewandten Grundsätze sind stark von der Phonologie her bestimmt. — Zu beachten ist, daß die Bezeichnung „Moi“ ersetzt wurde durch „Pemsier“ (frz. „Pémsiens“), von der Abkürzung PMSI (= Plateau Montagnard du Sud Indochinois). (A. B.)



**David-Neel Alexandra.** *Land der Is.* In Chinas wildem Westen. (Aus dem Französischen von HERBERT FURREG.) 270 pp., ill. Berlin 1952. Verlag ULLSTEIN. Preis : DM 15.80. — Die Verfasserin tröstet sich einmal (p. 27) über den mangelnden kritischen Sinn der Tibeter mit dem Satz : „Viele Menschen, die auf einer höheren Kulturstufe stehen, haben diesen Fehler mit ihnen gemein.“ Dieser Trost muß leider auch dem Leser über viele Unstimmigkeiten und Verallgemeinerungen des Buches hinweghelfen, angefangen von den sprachlichen Überraschungen für den Kenner des Chinesischen bis zum Missionar, dem die Mentalität derer fremd ist, unter denen er lebenslänglich arbeitet (p. 188). Das Mißtrauen gegenüber der Verfasserin, die früher Besseres veröffentlichte, erhält noch einen unangenehmen Beigeschmack durch die — mitunter selbstgefällige und verächtliche — Art der Darstellung ihres Gastvolkes. Darunter leiden bedauerlicherweise auch manche recht lesenswerte Teile des Buches. (D. S.)

**Ekvall B. Robert.** *Tibetan Sky Lines.* XVI + 240 pp., ill. New York 1952. FARRAR, STRAUS and YOUNG. — Ein Buch, das zwar nicht viel ethnologisch Neues bringt, aber doch mit echtem Verständnis geschrieben ist, wie es nur einer kann, der mit der Sprache und der Seele des Volkes vertraut ist. Die Erlebnisse des Verfassers und seiner Familie am Rande der Steppe lassen die Aufmerksamkeit nicht auf sich selbst ruhen, sondern sie sind ein Fenster (wie der Verfasser im Vorwort schreibt), durch das man das Leben der Hirten und Mönche, der Fürsten und Jäger, der Klöster und Zelte beobachten kann. Eine Unterhaltungsliteratur im besten Sinne des Wortes, wovon auch der Völkerkundler lernen kann. Bedauerlich ist, daß die Bilder so schlecht ausgefallen sind. (D. S.)

**Landau Rom.** *Moroccan Journal.* X + 248 pp., ill. London 1952. ROBERT HALE Ltd. Price : s. 18/—. — Der Verfasser ist offenbar dem marokkanischen Volke sehr zugetan. Das Buch ist eine gute Reiseschilderung, herausgewachsen aus Tagebuchaufzeichnungen und erweitert an Hand zuverlässiger Literatur (die leider die französischen Veröffentlichungen nicht berücksichtigt). Man erhält ein deutliches Bild vom Leben der Volksschichten, die hinter moderner Fassade noch ein mittelalterliches Dasein führen. Ein guter Index erlaubt ein schnelles Nachschlagen. (D. S.)

*West African Explorers.* Selections chosen and ed. by C. HOWARD. X + 598 pp. London 1951. Oxford University Press. Price : s. 7/6. — Nach einer übersichtlichen Geschichte der Erschließung West-Afrikas (bis p. 25) folgen Auszüge aus den Schriften der Reisenden und Forscher von R. JOBSON bis H. BARTH. Die Anthologie will alle Wiederholung nach Möglichkeit vermeiden und eines jeden Forschers Reise und Leistung möglichst abgerundet darstellen. Die Auswahl hält sich außerdem an die großen Reiseberichte, die ein weites Publikum begeistert haben. Das inhaltsschwere Bändchen erscheint in einer Reihe, die nicht der Geographie oder Ethnologie dienen will, sondern der Literatur : The World Classics (Vol. 523). (F. B.)

**Schebesta Paul.** *Les Pygmées du Congo Belge.* Traduit de l'allemand par HENRI PLARD. (Institut Royal Colonial Belge. Mémoires, T. XXVI, fasc. 2 et dernier.) 432 pp., ill. Bruxelles 1952. — Seit 1938 erscheint SCHEBESTAS abschließendes Bambuti-Werk (cf. die Besprechungen in Anthropos 35/36. 1940/41. pp. 1009-1012 ; 37-40. 1942-1945. pp. 368-371 ; 46. 1951. pp. 302-303, 1037-1044). Das vorliegende Buch ist eine Zusammenfassung dieser mehrbändigen Arbeit, und zwar greift SCHEBESTA hier der Veröffentlichung seines wissenschaftlichen Werkes voraus und gibt zum ersten Mal eine, wenn auch nur kurze, Übersicht über das Problem der Pygmäensprachen, also den Inhalt des noch ausstehenden linguistischen Teils. Aber über seine eigenen Forschungen hinaus bringen die einzelnen Abschnitte auch jeweils einen ziemlich ausführlichen Überblick über die Verhältnisse bei den Twiden von Kivu und den Batswa und den Babenga der Äquator-Provinz. Am Ende steht eine Zusammenfassung über alle Kongo-Pygmäen. Darin stellt SCHEBESTA eine eigene Pygmäensprache heraus, die als Grundlage für das *bira-sua* (Bantu) und für das *balese-éfé* (Sudan) gedient habe. Die Existenz einer eigenen Pygmäensprache aber böte, so schließt der Verfasser, neben den rassischen und kulturellen Daten sowohl ein neues Argument gegen die Hypo-

these, die Pygmäen seien rassisch das Ergebnis einer Degeneration, als auch ein Argument für die Auffassung von den Pygmäen als einer selbständigen Einheit, die ihrerseits die eindringenden Neger rassisch, kulturell und sprachlich beeinflusst hätten. Die Bambuti sind nach SCHEBESTA die reinste Pygmäenform und die ältesten Bewohner des afrikanischen Urwaldes. Die Batwa und Batswa bilden mit ihnen eine genetische Einheit, wenngleich sie sich rassisch und kulturell bedeutend von den Bambuti unterscheiden und viel mehr von Fremden beeinflusst sind. — Eine endgültige Stellungnahme zu dieser These wird den Schlußband von SCHEBESTAS großem Bambuti-Werk abwarten müssen. (F. B.)

**Malekebu Bennett E.** *Unkhoswe waanyanja*. Ed. by GUY ATKINS. (Annotated African Texts, I: Manganja.) 124 pp. Cape Town (and) London 1952. Oxford University Press. Price: s. 4/6. — Die Autoren der Texte dieser Reihe, die für Studenten afrikanischer Sprachen bestimmt ist, sind Afrikaner. Das erste Bändchen handelt über die „guardians“ bei den südlichen Nyanja. Dem einheimischen Text (pp. 8-63) folgen sprachliche und sachliche Erklärungen (pp. 66-124) in Englisch. Eine Übersetzung des Textes wird aber nicht gegeben. Die folgenden Nummern der Serie sollen Erzählungen enthalten und statt der Realien überwiegend grammatische Erklärungen und Vokabeln bringen. (F. B.)

**Brett Young Francis.** *In South Africa*. VI + 146 pp., ill. London 1952. WILLIAM HEINEMANN Ltd. Price: s. 15/—. — Allgemein wie der Titel ist auch der Inhalt. BRETT YOUNG charakterisiert in mehr oder weniger journalistischer Weise die einzelnen Provinzen des kolonisierten Südafrika. Touristen erhalten gute Hinweise. Die zahlreichen Aquarelle sind mitunter recht stimmungsvoll. (D. S.)

**Himmelheber Hans.** *Der gefrorene Pfad*. Volksdichtung der Eskimo. (Das Gesicht der Völker.) 138 pp., ill. Eisenach 1951. ERICH RÖTH Verlag. Preis: DM 3.80. — Das Büchlein macht der Reihe alle Ehre. Der Verfasser bietet in seiner gediegenen Einleitung eine Darstellung des Lebens, Denkens und Dichtens der Arktiker. Mit seinen gut ausgewählten Erzählungen malt er das herbe, durchkämpfte Gesicht des Eskimo; man sieht ihn geruhsam lächeln, staunen, sich fürchten und seine Züge verbissen straffen. (D. S.)

**Goodchild Fred H.** *British Columbia*. Its History, People and Industry. 220 pp., ill. London 1951. GEORGE ALLEN & UNWIN Ltd. — Von dieser westkanadischen Provinz wird vor allem der wirtschaftliche Fortschritt dargestellt, dessen Kern die Entwicklung der Wasserkraft bildet. Das Buch ist eine gut unterbaute Arbeit über das Volk und seine Industrie, durch Statistiken erhärtet und mit einer sehr anschaulichen Karte ausgestattet. Wenn auch geschichtliche und kulturelle Themen gestreift werden, so ist für den Kulturgeschichtler sonst wenig Aufschlußreiches zu finden. (D. S.)

**Oakes Maud.** *Beyond the Windy Place*. Life in the Guatemalan Highlands. 340 pp. London 1951. VICTOR GOLLANCZ Ltd. Price: s. 18/6. — Der „windige Ort“ ist der Cordillere-Paß, der zu dem weglosen Hochgebirgsdorf der Mam führt, wo die Verfasserin das noch unbeeinflusste Indianerleben studierte. Ihre fachwissenschaftlichen Ergebnisse sind in dem Buche „The Two Crosses of Todos Santos“ (cf. Anthropos 48. 1953. pp. 338-340) niedergelegt. Hier gibt sie uns einen Erlebnis- und Forschungsbericht, der ebenfalls viele ethnographische Einzelheiten enthält. Es zeigt sich auch hier, wie mühselig eine Forschung beginnt, wenn man weder die Dolmetscher- noch die Landessprache beherrscht. Aber auch das wird deutlich, daß schlichtes Wohlwollen und menschliche Güte der sicherste Weg zum Vertrauen der Bevölkerung sind. (D. S.)

**Butland Gilbert J.** *Chile*. An Outline of its Geography, Economics, and Politics. VIII + 128 pp. London & New York 1951. Royal Institute of International Affairs. Price: s. 12/6. — Das Buch ist eine gut fundierte Orientierung über das Land, seine Wirtschaft und Politik. Den Hauptteil bildet die Darstellung der wirtschaftlich gebundenen sozialen Verhältnisse. Die Bibliographie und der Index sind nicht sehr umfangreich, aber gut zusammengestellt. (D. S.)

**Barbosa A. Lemos.** *Pequeno Vocabulário Tupi-Português*. Com quatro apêndices: Perfil da Língua Tupi, Palavras compostas e derivadas, Metaplasmos, Síntese Biblio-

gráfica. 202 pp. Rio de Janeiro 1951. Livraria São José Ltda. — Das in letzter Zeit häufigere Erscheinen von Lernmitteln des Tupi zeigt das Interesse an dieser für die Eingeborenen Brasiliens wichtigen Sprache. Wenn sich dann, wie es hier der Fall ist, mit der Blickrichtung auf die praktischen Bedürfnisse noch das Streben nach wissenschaftlicher Genauigkeit und Gründlichkeit verbindet, wird man Veröffentlichungen dieser Art nur begrüßen dürfen. Etwa 5000 Wörter sind in diesem Verzeichnis aufgeführt. (A. B.)

**Braasem W. A.** *Pantuns*. 110 pp., ill. Djakarta, Amsterdam, Surabaya 1950. De Moderne Boekhandel Indonesië. Prijs: fl. 3.90. — Id., *Proza en Poëzie om het Heilige Meer der Bataks*. De Bataks en hun Volksletterkunde. 286 pp., ill. Djakarta, Amsterdam, Surabaya 1951. De Moderne Boekhandel Indonesia. Prijs: fl. 9.75. — **Braasem W. A.** - **Nieuwenhuys R.** *Volkspoëzie uit Indonesië*. 312 pp., ill. Groningen, Djakarta 1952. J. B. WOLTERS. Prijs: fl. 12.90. — In drei kurz aufeinanderfolgenden Publikationen breitet W. A. BRAASEM einen reichen Schatz indonesischer Dichtung aus. Der Autor hat (so erfahren wir aus dem Vorwort von Prof. GONDA zu dem Werkchen über die Bataks, p. 10) seine Jugend unter den Bataks verbracht und sich später beständig mit diesem Volk beschäftigt. So kann er aus dem Vollen schöpfen und weiteren Kreisen einen Einblick vermitteln in das reiche Geistes- und Gemütsleben eines einzelnen indonesischen Volkes. — Das Büchlein über die „Pantuns“ bietet eine gute Einführung in diese Form indonesischer Dichtung und eine reiche Auswahl von Beispielen im Originaltext mit Übersetzung, vor allem aus dem Malalischen. — „Volkspoëzie uit Indonesië“ aber führt durch den ganzen indonesischen Raum und läßt ahnen, daß das Herz auch der dort lebenden Menschenkinder gleich weit und tief ist wie das unsrige. (A. B.)

**Van der Veen H.** *Tae' (Zuid-Toradjasch)-Nederlandsch Woordenboek*. Met Register Nederlandsch-Tae'. XXIV + 930 pp. 's-Gravenhage 1940. MARTINUS NIJHOFF. — Dem Eifer der protestantischen Mission ist wiederum das stattliche Wörterbuch einer Celebes-Sprache zu verdanken: Tae', so genannt nach dem Verneinungswort der Südtoradja-Stämme Sadan, Rongkong, Luwu, Mamasa und Makki. Das Buch bringt zu den einzelnen Wörtern zahlreiche Beispiele sowie zumeist die Entsprechungen in anderen indonesischen Sprachen. Auf 10 Seiten ist eine kurze grammatikalische Skizze gegeben. (A. B.)

---



## Publicationes recentes

Alle bei der Redaktion eingegangenen Bücher werden hier kurz angezeigt und in einer der folgenden Nummern nach Maßgabe von Zeit und Raum besprochen. Rezensionsexemplare sind unmittelbar an die Redaktion, nicht an Mitglieder des Anthropos-Institutes persönlich, zu senden. Unverlangtes wird nicht zurückgesandt. Für Tauschexemplare wird keine Verpflichtung zur Besprechung übernommen.

All books received by the Editor are here briefly indicated. They will be reviewed in one of the future numbers of "Anthropos", as time and space will allow. Review copies should be addressed directly to the Managing Editor. We assume no obligation to return any publications unasked for or to review exchange copies.

- Aguirre Beltrán Gonzalo** : Problemas de la población indígena de la Cuenca del Tepalcatepec. (Memorias del Instituto Nacional Indigenista, Vol. III.) 361 pp. in 4°. Con il. México 1952. Ediciones del Instituto Nacional Indigenista.
- (Al-Birūnī Abu Raihan)** : Al-Birūnī Commemoration Volume A. H. 362 — A. H. 1362. VIII + 303 pp. in 8°. With 1 pl. Calcutta 1951. Iran Society.
- Alumni José** : El Chaco. Figuras y hechos de su pasado. Con motivo del IIº centenario de la fundación de San Fernando del Río Negro 1750-1950. XV + 341 pp. in 8°. Con il. Resistencia 1951. (Talleres Gráficos Juan Moro.)
- Andrae Walter** : Babylon. Die versunkene Weltstadt und ihr Ausgräber Robert Koldewey. 252 pp. in 8°. Mit 19 Abb. und 4 Taf. Berlin 1952. Walter de Gruyter & Co.
- Ayrosa Plínio** : Vocabulário Português-Brasílico. Mss. do Séc. XVIII, transcritos e ordenados. (Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. Boletim 135, Etnografia e Tupi-Guarani 21.) 113 pp. in 8°. Com 7 est. São Paulo 1951.
- Bachofen Johann Jakob** : Gesammelte Werke. Hrsg. von Karl Meuli. VI. Bd. : Die Sage von Tanaquil. Mit den zugehörigen Beilagen und verwandten Stücken. Hrsg. von Emanuel Kienzle. 498 pp. in 8°. Mit 1 Portr. Basel 1951. Benno Schwabe & Co.
- Backman E. Louis** : Religious Dances in the Christian Church and in Popular Medicine. Transl. by E. Classen. XII + 364 pp. in 8°. With 133 fig. London 1952. George Allen & Unwin Ltd.
- Balys Jonas** : Lietuvių Tautosakos Lobynas I-II. (A Treasury of Lithuanian Folklore I-II.) I. Dvasios ir žmonės. Liaudies sakmės. (Ghosts and Men. Lithuanian Folk Legends about the Dead.) 126 pp. in 8°. [With Motif-Index in English.] II. Liaudies magija ir medicina. (Folk Magic and Folk Medicine. Lithuanian Incantations and Charms.) 96 pp. in 8°. [In one Vol.] Bloomington, Indiana, 1951.
- Bardy G.** : Les religions non-chrétiennes. (Verbum Dei VII.) 360 pp. in 8°. Avec 4 pl. Paris, Tournai, Rome 1949. Société de Saint Jean l'Évangéliste. Desclée & Cie.
- Bastide Roger** : Éléments de Sociologie religieuse. (Collection Armand Colin, Section de Philosophie No. 187.) 202 pp. in 8°. Paris 1947. Librairie Armand Colin.
- Baumgartner Walter** : Wörterbuch zum aramäischen Teil des Alten Testaments in deutscher und englischer Sprache. (Lexicon in Veteris Testamenti libros, ed. Ludwig Koehler). Lfg. XII. pp. 705-765 in 4°. Leiden 1952. E. J. Brill.
- Baur H.** : P. Maurus Wirth O. S. B. Sep. : Korr.-Bl. des Priestergebetsvereines im theolog. Konvikte Canisianum zu Innsbruck (Innsbruck) 86. 1952. 3/4. pp. 148-151.
- Bech Gunnar** : Zur syntax des tschechischen konjunktivs. Mit einem anhang über den russischen konjunktiv. (Travaux du Cercle Linguistique de Copenhague, Vol. VII.) 131 pp. in 8°. Copenhague 1951. Nordisk Sprog- og Kulturforlag.

- Bibliotheca Missionum.** Bd. 16 : Afrikanische Missionsliteratur 1600-1699. n. 2218-5151. (Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaftliche Forschung.) 20 + 978 pp. in 8°. Freiburg 1952. Verlag Herder.
- Bibliothèques et Musées de la Ville de Neuchâtel.** 122 pp. in 8°. Avec fig. et 17 pl. Neuchâtel 1951.
- Bishop R. N. W. :** Unknown Nepal. Ed. and augm. by J. E. Cunningham. 124 pp. in 8°. With 25 pl. London 1952. Luzac & Company Ltd.
- Bodrogi T. :** Colonization and Religious Movements in Melanesia. Sep. : Acta Ethnographica (Budapest) 2. 1951. 1-4. pp. 259-292.
- Boeck L.-B. de :** Grammaire du Mondunga (Lisala, Congo belge). (Institut Royal Colonial Belge. Section des Sciences Morales et Politiques. Mémoires. T. XXIV, fasc. 2.) 60 pp. in 8°. Bruxelles 1952.
- Bonnet Hans :** Reallexikon der Ägyptischen Religionsgeschichte. XV + 883 pp. in 8°. Berlin 1952. Walter de Gruyter & Co.
- Bork-Feltkamp A. J. van :** A contribution to the anthropology of Timor and Roti after data collected by Dr. W. L. Meyer. (Koninklijk Instituut voor de Tropen. Mededeling No. XCVII. Afd. Culturele en Physische Anthropologie No. 41.) 63 pp. in 8°. Amsterdam 1951.
- Bottinelli P. :** Le sacrifice et sa valeur objective et sociale. (Centre de Recherches Philosophiques et Spirituelles.) 200 pp. in 8°. [Paris] 1946. Aubier, Editions Montaigne.
- Boyer Martha :** Mongol Jewellery. (Nationalmuseets Skrifter, Etnografisk Raekke, V.) 226 pp. in 4°. With 121 fig. and 1 map. København 1952. I Kommission hos Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag.
- Braasem W. A. en Nieuwenhuys R. :** Volkspoëzie uit Indonesië. 312 pp. in 8°. Met ill. Djakarta 1952. J. B. Wolters.
- Bühler Alfred :** Bericht über das Basler Museum für Völkerkunde und Schweizerische Museum für Volkskunde für das Jahr 1951. Sep. : Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft in Basel (Basel) 63. 1952. 1-23.
- — Kritische Bemerkungen zur Verwendung ethnographischer Quellen in der Psychologie. Sep. : Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie (Zürich) 68. 1952. 415-421.
- — La teinture en indigo chez les peuples primitifs. Sep. : Cahiers Ciba (Basel) 1951. No. 38. pp. 1304-1307.
- Butt Audrey :** The Nilotes of the Anglo-Egyptian Sudan and Uganda. (West Central Africa, Pt IV. — Ethnographic Survey of Africa, ed. by Daryll Forde.) 198 pp. in 8°. With 1 map. London 1952. International African Institute.
- Caeneghem R. van :** Over het Godsbegrip der Baluba van Kasai. (Koninklijk Belgisch Koloniaal Instituut. Sectie voor Morele en Politieke Wetenschappen. Verhandelingen. Boek XXII, afl. 2 en laatste.) 179 pp. in 8°. Brussel 1952.
- Cardoso Antonio J. Alfaro :** Angola. Your Neighbour. 146 pp. in 8°. With 18 pl. and 1 map. (s.l.) 1950. Privately Published.
- Carvalho José C. M., Lima Pedro E. de e Galvão Eduardo :** Observações zoológicas e antropológicas na região dos formadores do Xingu. 48 pp. in 8°. Com 23 ill. Rio de Janeiro 1949. Imprensa Nacional.
- Cinquante ans d'orientalisme français.** (Bulletin de la Société des Etudes Indochinoises, N. S., T. 26, No. 4, 4<sup>e</sup> Trimestre 1951.) pp. 405-575 in 8°, pl. XIV-XXV. Paris 1951.
- Clark J. G. D. :** Prehistoric Europe. The Economic Basis. XVII + 349 pp. in 4°. With 180 ill. and 16 pl. London 1952. Methuen & Co. Ltd.
- Cognet Louis :** Le Père Teilhard de Chardin et la pensée contemporaine. 202 pp. in 8°. Paris 1952. Au Portulan, chez Flammarion.
- Colbacchini Antonio e Albisetti Cesar :** Os Boróros Orientais. Orarimogodógue do Planalto Oriental de Mato Grosso. (Brasiliana. Biblioteca Pedagógica Brasileira. Série 5a, Vol. 4.) 454 pp. in 8°. Com ill. São Paulo, Rio de Janeiro, Recife, Porto Alegre 1942. Companhia Editora Nacional.
- Comas Juan :** Bibliografía morfológica humana de América del Sur. Primera parte : Texto. 208 pp. in 8°. México 1948. Ediciones del Instituto Indigenista Interamericano.
- — Consideraciones en torno a la « Prehistoria de América » de S. Canals Frau. 15 pp. in 8°. México 1952.
- — Luis de Hoyos Sainz (1868-1951). Sep. : Boletín Bibliográfico de Antropología Americana (México) 14. 1951. 1-10.
- Courtois V. :** Christ and Muslims. Sep. : India Missionary Bulletin 1. 1952. 66-75.
- Curry Hilda J. :** Negative Painted Pottery of Angel Mound Site And Its Distribution in the New World. (International Journal of American Linguistics. Memoir 5. Suppl. to International Journal of American Linguistics, Vol. 16, No. 4. Indiana University Publications in Anthropology and Linguistics.) pp. 35-87 in 8°. With 29 fig. and 2 maps. Baltimore 1950. Waverly Press.
- Czekanowski J. :** Carte anthropologique de la Pologne et des pays limitrophes. Sep. : Bulletin de l'Académie Polonaise des Sciences, Sér. B. II (Cracovie) 3. 1950. 97-122.



- D'Elia Pasquale M.** : I primi Giapponesi venuti a Roma (1555, 1585). Sep. : *La Civiltà Cattolica* (Roma). Quaderni 2427, 2429, 2437. 1952. 1-48.
- — Roma presentata ai letterati cinesi da Matteo Ricci S. I. Sep. : *T'oung Pao* (Leiden) 41. 1952. 149-190.
- Dikshitar V. R. Ramachandra** : Pre-Historic South India. (Sir William Meyer Lectures, 1950-51.) 264 pp. in 8°. With 1 map. Madras 1951. University of Madras.
- Drague Georges** : Esquisse d'Histoire religieuse du Maroc. Confréries et Zaouïas. (Cahiers de l'Afrique et l'Asie, II.) 332 pp. in 8°. Avec 8 tableaux et 2 cartes. Paris (1951). Peyronnet & Cie.
- Driver Harold E. and Riesenbergs S. H.** : Hoof Rattles and Girls' Puberty Rites in North and South America. (International Journal of American Linguistics. Memoir 4. Suppl. to International Journal of American Linguistics, Vol. 16, No. 4. Indiana University Publications in Anthropology and Linguistics.) pp. 1-31 in 8°. With 4 maps. Baltimore 1950. Waverly Press.
- Dupouy Walter** : La Teoria de Lah. Sep. : *Tierra Firme* (Caracas) 2. 1952.
- — La vivienda aborígen del Coquivacoa. Sep. : *Tierra Firme* (Caracas) 1. 1952.
- Eberhard Wolfram** : Conquerors and Rulers. Social Forces in Medieval China. XI + 129 pp. in 8°. Leiden 1952. E. J. Brill.
- Edmondson Charles H.** : Report of the Director for 1951. (Bernice P. Bishop Museum. Bulletin 208.) 48 pp. in 8°. Honolulu, Hawaii 1952.
- Eissfeldt Otto** : Taaautos und Sanchuniaton. (Sitzungsber. d. Deutschen Akad. d. Wiss. zu Berlin. Klasse f. Sprachen, Literatur und Kunst. Jg. 1952, Nr. 1.) 70 pp. in 8°. Berlin 1952. Akademie-Verlag.
- Etter Carl** : Ainu Folklore. Traditions and Culture of the Vanishing Aborigines of Japan. XXII + 234 pp. in 8°. Chicago - New York - Toronto 1949. Wilcox & Follett Co.
- Everbroeck Nestor van** : Religie en Magie onder de Basakata. (Koninklijk Belgisch Koloniaal Instituut. Sectie voor Morele en Politieke Wetenschappen. Verhandelingen. Boek XXIV, afl. 1.) 250 pp. in 8°. Met 1 kaart. Brussel 1952.
- Ferreira Manoel Rodrigues** : Terras e índios do Alto Xingu. 158 pp. in 8°. Com ill. São Paulo (s. a.). Edições Melhoramentos.
- Ficatier Marc-Etienne et Vassal Pierre** : Les Lapons du Finnmark. Essai de Géographie humaine et de Psychologie des Peuples. 23 pp. in 8°. Avec 1 carte. Le Havre 1949. Ancienne Imprimerie Marcel Etaix.
- Fieldiana** : Botany. Vol. 27, Nr. 2; Vol. 28, Nr. 1. 1951. Botanical Series. Vol. 13, P. III A, Nr. 1. 1951.
- — Geology. Vol. 10, Nr. 12; Vol. 12, Nrs. 2-5. 1951. Geological Series. Vol. 7, Nr. 11. 1951.
- — Zoology. Vol. 31, Nr. 54; Vol. 32, Nrs. 9, 10; Vol. 33, Nr. 1. 1951. Chicago Natural History Museum.
- Friedlaender Otto** (Hrsg.) : Gußformen der Gesellschaft. Theorien der Staatswissenschaft und der Gesellschaftswissenschaft in der neueren anglo-amerikanischen und skandinavischen Literatur. 337 pp. in 8°. Hamburg 1949. Ernst Tessloff Verlag.
- Fuchs Stephen** : Ansätze zu einer einheimischen christlichen Kunst in Indien. Sep. : *Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (Münster i. W.) 1952. 2. pp. 127-133.
- — Is it really in the Stars? Sep. : *The Examiner* (Bombay) 1952. 41-42.
- — The Scavengers of the Nimar District in Madhya Pradesh. Sep. : *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society* (London) 27. 1952. 1. pp. 86-98.
- Ghurye G. S.** : Caste and Class in India. VIII + 246 pp. in 8°. Bombay 1950. The Popular Book Depot.
- Girard Rafael** : Historia del Origen y Desarrollo de las Civilizaciones Indoamericanas. Conferencia leída en el Auditorium de Belén, el día 7 de marzo 1951, patrocinada por la Facultad de Humanidades, la Sociedad de Geografía e Historia y el Instituto Indigenista Nacional y dedicada a la Universidad de San Carlos de Guatemala. 50 pp. in 8°. Guatemala, C. A. 1951. Imprenta Universitaria.
- Goichon A.-M.** (Trad.) : Jamâl Ad-Dîn Al-Afghânî. Réfutation des Matérialistes. Traduction sur la 3<sup>e</sup> édition arabe avec introduction et notes. (Les Joyaux de l'Orient, T. XI.) 185 pp. in 8°. Paris 1942. Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- Gräf Erwin** : Das Rechtswesen der heutigen Beduinen. (Beiträge zur Sprach- und Kulturgeschichte des Orients, Bd. 5.) 200 pp. in 8°. Walldorf-Hessen (s. a.). Verlag für Orientkunde Dr. H. Vorndran.
- Grahmann Rudolf** : Urgeschichte der Menschheit. Einführung in die Abstammungs- und Kulturgeschichte des Menschen. 311 pp. in 8°. Mit 7 Tab., 110 Abb., 5 Kt. und 1 Beibl. Stuttgart 1952. W. Kohlhammer Verlag.
- Griaule Marcel** : Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmêli. 263 pp. in 8°. Avec fig. et 16 pl. Paris (s. a.). Les Editions du Chêne.
- Grousset René, Massignon Louis, Massé Henri** (Ed.) : L'Ame de l'Iran. 239 pp. in 8°. Paris 1951. Editions Albin Michel.



- Gurvitch Georges** : La vocation actuelle de la Sociologie. Vers une Sociologie différentielle. (Bibliothèque de Sociologie Contemporaine.) VIII + 607 pp. in 8°. Paris 1950. Presses Universitaires de France.
- Gusdorf Georges** : L'expérience humaine du sacrifice. (Bibliothèque de Philosophie Contemporaine. Psychologie et Sociologie.) VIII + 276 pp. in 8°. Paris 1948. Presses Universitaires de France.
- Gusinde Martin** : Benennung der afrikanischen Pygmäengruppen. Sep.: Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft in Wien (Wien) 88. 1945. 47-53.
- — Steinkistengräber im Gebiet der südlichen Araukaner. Sep.: Actes du XXVIII<sup>e</sup> Congrès International des Américanistes. Paris 1947. 609-614.
- Haenisch Erich** : Sino-mongolische Dokumente vom Ende des 14. Jahrhunderts. (Abhandl. d. Deutschen Akad. d. Wiss. zu Berlin. Klasse f. Sprachen, Literatur und Kunst. Jg. 1950, Nr. 4.) 60 pp. in 4°. Mit 26 Tafeln. Berlin 1952. Akademie-Verlag.
- Hartmann Hans** : Der Totenkult in Irland. Ein Beitrag zur Religion der Indogermanen. (Indogermanische Bibliothek. III. Reihe: Untersuchungen.) 211 pp. in 8°. Heidelberg 1952. Carl Winter, Universitätsverlag.
- Havers Wilhelm** : Zur Entstehung eines sogenannten sakralen u-Elementes in den indogermanischen Sprachen. (Ein Versuch über Lautbedeutung in indogerm. Frühzeit.) Sep.: Anzeiger der Österreichischen Akad. d. Wiss., phil.-hist. Klasse (Wien) 1947. No. 15. pp. 139-165.
- Hellpach Willy** : Mensch und Volk der Großstadt. Zweite, umgearb. Aufl. X + 153 pp. in 8°. Stuttgart 1952. Ferdinand Enke Verlag.
- Hermanns M.** : The Uigur and Angar Language in Kan Su, China. Sep.: Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society (London) 26. 1951. 2. pp. 192-213.
- Hoeven J. van der** : De vuren spreken. Oerwoudverhalen van Nieuw-Guinea. 359 pp. in 8°, ill. Amsterdam 1952. Uitgeverij C. de Boer jr.
- Holas B.** : Deux haches polies de grande taille de la Basse Côte d'Ivoire. Sep.: Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire (Paris) 13. 1951. 1174-1180.
- — Pratiques divinatoires Kissi (Guinée Française). Sep.: Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire (Paris) 14. 1952. 272-308.
- Hunter Irvine Marie** : Administrative Papers: Copies Relating to New Spain — A Collection of Manuscripts in the Middle American Research Institute. (Middle American Research Institute. The Tulane University of Louisiana. Miscellaneous Series No. 5.) 28 pp. in 8°. New Orleans 1948.
- Jeffreys M. D. W.** : Pygmies — Human and Otherwise. Sep.: South African Journal of Science 1951. 227-233.
- Jentgen P.** : Les Frontières du Congo belge. (Institut Royal Colonial Belge. Section des Sciences Morales et Politiques. Mémoires. T. XXV, fasc. 1.) 118 pp. in 8°. Avec 7 cartes. Bruxelles 1952.
- Kagame Alexis** : Le Code des Institutions Politiques du Rwanda Précolonial. (Institut Royal Colonial Belge. Section des Sciences Morales et Politiques. Mémoires. T. XXVI, fasc. 1.) 136 pp. in 8°. Bruxelles 1952.
- Kirkland Lothrop Samuel** : Metals from the Cenote of Sacrifice Chichen Itza, Yucatan. (Memoirs of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University. Vol. X, No. 2.) X + 142 pp. in 4°. With 114 fig. Cambridge, Mass. 1952. Published by the Museum.
- König Franz** (Hrsg.) : Christus und die Religionen der Erde. Handbuch der Religionsgeschichte. I. Bd.: Der ur- und vorgeschichtliche Bereich. XII + 674 pp. in 8°. II. Bd.: Religionen der alten Völker und Kulturen. A. Europa. B. Asien(-Afrika). C. Amerika. 784 pp. in 8°. III. Bd.: Die lebenden außerchristlichen Hochreligionen. Das Christentum. 776 pp. in 8°. Wien 1951. Thomas Morus-Presse im Verlag Herder.
- Kötting Bernhard** : Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche. (Forschungen zur Volkskunde, H. 33/34/35.) XXVIII + 476 pp. in 8°. Münster 1950. Regensburg.
- Koppers Wilhelm** : Ethnologie und Prähistorie in ihrem Verhältnis zur Geschichtswissenschaft. Sep.: Anzeiger der Österreichischen Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. (Wien) 25. 1951. No. 25. pp. 399-417.
- Krould Harry J. (Ed.)** : Continuing Sources for Research on Africa. Prepared as a working paper, June 1952. 21 pp. in 4°. (Washington) 1952. Library of Congress, European Affairs Division.
- Lach Robert** : Volksgesänge von Völkern Rußlands. II. Turktatarische Völker. Transkription und Übers. von Herbert Jansky. 78. Mitteilung der Phonogrammarchivs-Kommission. (Österreichische Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl., Sitzungsber., Bd. 227, Abh. 4.) 210 pp. in 8°. Wien 1952. Rudolf M. Rohrer in Komm.
- Laming A. (Ed.)** : La découverte du passé. Progrès récents et techniques nouvelles en préhistoire et en archéologie. 359 pp. in 8°. Avec fig. et 16 pl. Paris 1952. Editions A. et J. Picard & Cie.

- Landau Rom** : Moroccan Journal. 247 pp. in 8°. With 16 pl. London 1952. Robert Hale Ltd.
- Leakey L. S. B.** (Ed.) : Proceedings of the First Pan-African Congress on Prehistory, 1947. VIII + 239 pp. in 8°. With 13 fig., 10 pl. and 3 maps. Oxford 1952. Basil Blackwell.
- Leclant Jean** : Fouilles et travaux en Egypte, 1950-1951. 2. Sep. : *Orientalia* (Roma) 21. 1952. 233-249.
- Lekens Benjamin** : Dictionnaire Ngbandi (Ubangi, Congo belge). Français-Ngbandi, Ngbandi-Français. (Annales du Musée du Congo Belge Tervuren [Belgique]. Sciences de l'Homme. Linguistique, Vol. I.) 348 pp. in 8°. Avec 1 carte. Anvers 1952. Editions de Sikkel.
- Lepper J. L. M. de** : De Godsdienst der Romeinen. (De Godsdiensten der Mensheid, 6.) 204 pp. in 8°. Met 22 ill. Roermond en Masseik 1950. J. J. Romen & Zonen Uitgevers.
- Lesky Albin** : Thalatta. Der Weg der Griechen zum Meer. 341 pp. in 8°. Mit 12 Taf. Wien 1947. Rudolf M. Rohrer Verlag.
- Lopac Matija** : Bibliografski podaci etnografsko-folklornih radova o Bosni i Hercegovini. (Données bibliographiques des ouvrages ethnographiques et folkloristes de Bosnie et Herzégovine.) Sep. : *Glasnika Zemaljskog Muzeja u Sarajevu* (Sarajevo) 1951. 339-409 ; 1952. 425-490.
- Loukotka Cestmír** : Supplementary Notes to the Classification of Australian Aboriginal Languages. Sep. : *Lingua Posnaniensis* (Poznań) 3. 1951. 135-157.
- — (Review of:) The Languages of South American Indians. By J. Alden Mason. (From Bulletin 143, Handbook of South American Indians, Vol. 6, pp. 157-317. Washington 1950.) Sep. : *Lingua Posnaniensis* (Poznań) 3. 1951. 366-375.
- Lundman Bertil** : Umriß der Rassenkunde des Menschen in der geschichtlichen Zeit. 116 pp. in 8°. Mit 30 Kt. Kopenhagen 1952. Ejnar Munksgaard.
- McIlwraith T. F.** : Ethnology, Anthropology, and Archaeology. (Recent Publications relating to Canada.) Sep. : *The Canadian Historical Review* (Toronto) 33. 1952. 90-106.
- MacMillan W. M.** : Africa Emergent. A Survey of Social, Political and Economic Trends in British Africa. Rev. and Exp. Ed., with New App. (Pelican Books A 191.) 352 pp. in 8°. Harmondsworth 1949. Penguin Books.
- Magie des extrêmes.** (Etudes Carmélitaines, 31.) 225 pp. in 8°. Avec 10 pl. Bruges 1952. Les Etudes Carmélitaines. Desclée de Brouwer.
- Malan B. D.** : The Final Phase of the Middle Stone Age in South Africa. Sep. : The Proceedings of the First Pan-African Congress on Prehistory held in Nairobi during 1947. (Oxford) 1952. 188-194.
- Maringer J.** : De Godsdienst der Praehistorie. (De Godsdiensten der Mensheid, 2.) 267 pp. in 8°. Met 18 ill. en 66 afb. Roermond en Masseik 1952. J. J. Romen & Zonen. Uitgevers.
- Marlekaj Giacomo** : Aspetti di ospitalità indoeuropea presso gli Albanesi. (Studio etnologico-linguistico.) Sep. : *Annali Lateranensi* (Città del Vaticano) 15. 1951. 9-78.
- Mayrhofer Manfred** : Die wissenschaftliche Erschließung des Urbuddhismus und der Pāli-Kanon. Sep. : *Die Einsicht* (Zürich) 5. 1952. 2. pp. 34-41.
- — Indian Linguistics in the German-Speaking Countries. Sep. : *Indian Linguistics* (Calcutta) 12. 1952. 17-20.
- — Zum Namen Poseidon. Sep. : *Anzeiger für die Altertumswissenschaft* (Wien) 5. 1952. 59-61.
- Meister Richard** (Hrsg.) : Die Orakelsprüche im St. Galler Palimpsestcodex 908 (die sogenannten 'Sortes Sangallenses'). Erläuterungen. (Österreichische Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl., Sitzungsber., Bd. 225, Abh. 5.) 169 pp. in 8°. Wien 1951. Rudolf M. Rohrer in Komm.
- Métraux Alfred** : L'Île de Pâques. 12<sup>e</sup> Ed. rev. et augm. (L'Espèce Humaine, 5.) 195 pp. in 8°. Avec 16 pl. et 1 carte. Paris 1941. Gallimard.
- Métraux Guy S.** : Exchange of Persons : The Evolution of Cross-Cultural Education. (Social Science Research Council. Pamphlet 9.) 53 pp. in 8°. New York 1952.
- Michaelides-Nouaros Georgios** : Peri tēs adelphopoiās en tē archaiā Helladi kai en tō Byzantiō. Sep. : *Panepistēmion Thessalonikēs. Tomos Konstantinou Armenopoulou* (Saloniki) 1951. pp. 251-313.
- Montagne Robert** (Ed.) : Naissance du Proletariat Marocain. Enquête collective exécutée de 1948 à 1950. (Cahiers de l'Afrique et l'Asie, III.) 291 pp. in 8°. Avec 61 pl. Paris (s. a.). Peyronnet & Cie.
- Moreno Martino Mario** : Antologia della Mistica Arabo-Persiana. 263 pp. in 8°. Bari 1951. Gius. Laterza & Figli.
- Mühlmann W. E.** : Entwicklung und Geschichte. Sep. : *Archiv f. Kulturgeschichte* (Münster-Köln) 34. 1952. 107-129.
- — Was ist europäische Kultur? Ein Vergleich mit außereuropäischen Kulturen. Sep. : *Kölner Zeitschrift für Soziologie* (Köln-Opladen) 4. 1951/52. 267-277.



- Murdock George Peter** : Social Structure. XX + 387 pp. in 8°. New York 1949. The Macmillan Company.
- Narr Karl J.** : Bemerkung zur Prae-Sapiens-Frage. Sep. : Germania (Berlin) 30. 1952. 88-90.
- — Streiflichter ins Geistesleben des jungpaläolithischen Europa. Sep. : La Nouvelle Clio (Bruxelles) 1952. 3-4. pp. 65-86.
- — Zur Stratigraphie jungpaläolithischer Typen und Typengruppen. Sep. : Eiszeitalter und Gegenwart (Oehringen/Württ.) 2. 1952. 50-64.
- Niedermann M., Senn A. und Salys A.** : Wörterbuch der litauischen Schriftsprache. Litauisch-Deutsch. (Indogermanische Bibliothek, II. Reihe: Wörterbücher.) (20. Lfg., III, Bogen 1-4.) pp. 1-64. Heidelberg 1952. Carl Winter, Universitätsverlag.
- Pakistan.** „You and the Commonwealth“ Series. 32 pp. in 8°. With ill. London 1951. Educational Productions Ltd.
- Panetta Ester** : Cirenaica sconosciuta. 206 pp. in 8°. Con 20 tav. Firenze 1952. G. C. Sansoni.
- — Motivi fiabeschi del mondo africano. Sep. : Lares (Firenze) 17. 1951. 133-140.
- Paranhos da Silva M.** : Amérindiens sylvoicoles. Essai de détermination des facteurs s'opposant à leur évolution et à leur intégration. 24 pp. in 8°. Genève 1951. Société Suisse des Américanistes.
- Pennethorne Hughes** : Witchcraft. 220 pp. in 8°. With 8 pl. London, New York, Toronto 1952. Longmans, Green and Co.
- Philippides Leonidas Joan.** : Spoudai, titloi, drâsis kai epistemonikai ergasiai. 42 pp. in 8°. Athenai 1950.
- Phouvong M.** : Littérature laotienne. (Cours d'initiation à l'Extrême-Orient.) 84 pp. in 4°. (Hanoi 1950. Ecole Française d'Extrême-Orient.) (Polycopiée.)
- Prins A. H. J.** : East Central Africa, Pt. III. The Coastal Tribes of the North-Eastern Bantu (Pokomo, Nyika, Teita). (Ethnographic Survey of Africa. Ed. by Daryll Forde.) 138 pp. in 8°. With 1 map. London 1952. International African Institute.
- Pucher de Kroll Leo** : El Auquénido y Cosmogonía Amerasiana. VIII + 294 pp. in 8°. Con fig. Potosí-Bolivia 1950. Universidad „Tomas Frías“.
- — Ensayo sobre el arte pre-histórico de Samaypata. Con la colaboración de Martín Cardenas, Humberto Gandarillas, Hernando Sanabria y Juan Ballester. (Revista del Museo Arqueológico de la Universidad de San Francisco Xavier.) 84 pp. in 4°. Con il. Sucre 1945. (Talleres de la Escuela Tipográfica Salesiana.)
- Radcliffe-Brown A. R.** : Structure and Function in Primitive Society. Essays and Addresses. With a Foreword by E. E. Evans Pritchard and Fred Eggan. VI + 219 pp. in 8°. London 1952. Cohen & West Ltd.
- Ranke Kurt** : Rosengarten, Recht und Totenkult. 174 pp. in 8°. Hamburg (s. a.) Hansischer Gildenverlag Joachim Heitmann & Co.
- Riet Lowe C. van** : The Development of the Hand-Axe Culture in South Africa. Sep. : The Proceedings of the First Pan-African Congress on Prehistory held in Nairobi during 1947. (Oxford) 1952. 167-177.
- Roberts John M.** : Three Navaho Households. A Comparative Study in Small Group Culture. (Reports of the Ramah Project, No. 3. — Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University. Vol. XL, No. 3.) XI + 87 pp. in 4°. With 14 fig. Cambridge, Mass. 1951. Published by the Museum.
- Rock J. F.** : The Na-khi Nāga Cult and Related Ceremonies. Pt. I. (Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente. Serie Orientale Roma, Vol. IV.) X + 383 pp. in 8°. With 31 pl. Roma 1952.
- Rotstekeningen.** Afrika. Tropen Museum. (Uitg.) : 20 pp. in quer 8°, ill. (Amsterdam). Februari-Maart 1952.
- Ruben Walter** : Die Erlebnisse der zehn Prinzen. Eine Erzählung Dandins. (Deutsche Akad. d. Wiss. zu Berlin. Institut f. Orientforschung. Veröffentlichung Nr. 11.) 90 pp. in 4°. Berlin 1952. Akademie-Verlag.
- Rüstow Alexander** : Überlebende Urmenschen? Sep. : Deutsche Universitätszeitung (Göttingen) 6. 1951. 20. pp. 9-11.
- Runeberg Arne** : Jesu korsfästelse. I religionshistorisk belysning. (The Crucifixion of Jesus. A Comparative Study.) XXI + 185 pp. in 8°. Stockholm 1952. Natur och Kultur.
- — Some Observations on Linguistic Patterns in a Bilingual Society. Pt. I. (Societas Scientiarum Fennica. Commentationes Humanarum Litterarum. XVII, 4.) 48 pp. in 8°. Helsingfors 1951.
- Ryckmans G.** : En Arabie séoudite. Sep. : Revue Générale Belge (Bruxelles) mai 1952. 1-12.
- Sankalia H. D.** : Ancient and Prehistoric Maharashtra. Sep. : Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society (London) 27. 1952. 1. pp. 99-106.
- Sauter Marc-R.** : Les Races de l'Europe. (Bibliothèque Scientifique.) 341 pp. in 8°. Avec 29 fig. et 14 cartes. Paris 1952. Payot.



- Schebesta Paul** : Die Negrito Asiens. I. Bd. : Geschichte, Geographie, Umwelt, Demographie und Anthropologie der Negrito. (Die Pygmäenvölker der Erde, II. Reihe. — Studia Instituti Anthropos, Vol. 6.) XVI + 496 + 21 pp. in 4°. Mit 17 Taf. Wien-Mödling 1952. St. Gabriel-Verlag.
- Schier Bruno** : Das Flechten im Lichte der historischen Volkskunde. 46 pp. in 8°. Mit 12 Abb. Frankfurt/Main 1951. Verlag Dr. Paul Schöps.
- — Pelze in altertumskundlicher Sicht. (Archiv für Pelzkunde, Bd. 2.) 63 pp. in 8°. Mit 4 Abb. Frankfurt/Main 1951. Verlag Dr. Paul Schöps.
- — Wege und Formen des ältesten Pelzhandels in Europa. (Archiv für Pelzkunde, Bd. 1.) 75 pp. in 8°. Mit 2 Abb. und 2 Kt. Frankfurt/Main 1951. Verlag Dr. Paul Schöps.
- Schlesier Erhard** : Zum Problem „Männerhaus“. Sep. : Zeitschrift f. Ethnologie (Braunschweig) 77. 1952. 133-136.
- Schlosser Katesa** : Der Signalismus in der Kunst der Naturvölker. Biologisch-psychologische Gesetzlichkeiten in den Abweichungen von der Norm des Vorbildes. (Arbeiten aus dem Museum für Völkerkunde der Universität Kiel, No. 1.) 52 pp. in 8°. Mit 53 Abb. Kiel 1952. Walter G. Mühlau in Komm.
- — Körperliche Anomalien als Ursache sozialer Ausstoßung bei Naturvölkern. Sep. : Zeitschrift f. Morphol. u. Anthropol. (Stuttgart) 44. 1952. 220-236.
- Schmidt Wilhelm** : Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie. Bd. X, 3. Abt. : Die Religionen der Hirtenvölker IV : Die asiatischen Hirtenvölker : Die sekundären Hirtenvölker der Mongolen, der Burjaten, der Yuguren sowie der Tungusen und der Yukagiren. XXXI + 864 pp. in 8°. Münster i. W. 1952. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.
- Schmitz Karl Ludwig** : Körperbauanalyse mit Hilfe der formvariablen Soma-Einheit. Sep. : S. A. S. (Bologna) 1951. 22-23. pp. 1-19.
- — Vergleichende Somawürfelanalyse des Körpers und seiner Teile. 11 pp. in 8°. Düsseldorf 1952. (Manuskript-Maschinenschriftabzug.)
- Schneider Marius** : La relation entre la mélodie et le langage dans la musique chinoise. Sep. : Anuario Musical (Barcelona) 5. 1950. 62-69.
- Schouteden H.** : De Vogels van Belgisch Congo en van Ruanda-Urundi. IV. Coraciiformes, Strigiformes, Caprimulgiformes, Cypseliformes. (Annales du Musée du Congo Belge Tervuren. C : Zoologie. Série IV, Vol. III, fasc. 1.) 176 pp. in 4°. Tervuren 1951.
- Schröer Arnold M. M.** : Englisches Handwörterbuch in genetischer Darstellung auf Grund der Etymologien und Bedeutungsentwicklungen, mit phonetischer Aussprachebezeichnung und Berücksichtigung des Amerikanischen und der Eigennamen. Lfg. 9 : Bogen 40-45. Heidelberg (s. a.). Carl Winter, Universitätsverlag.
- Schubert Johannes** : Na-khi-Piktographie. Notizen über eine wenig beachtete Bilderschrift. Sep. : Buch und Papier. Buchkundliche und papiergeschichtliche Arbeiten, Hans H. Bockwitz zum 65. Geburtstage dargebracht. (Leipzig) 1949. 114-142.
- Sebeok Thomas A., Balys Jonas, Roberts Warren and Taylor Archer** : Addenda to Studies in Cheremis Folklore, Vol. I. Sep. : Journal of American Folklore 65. 1952. 256. pp. 167-177.
- Seder Theodore A.** : Old World overtones in the New World. Some Parallels with North American Indian Musical Instruments. (University Museum Bulletin 16. 1952. 4.) 70 pp. in 8°. With ill. Philadelphia. The University Museum.
- Semenov-Tjan-Sanskij Peter Petrovič** : (Russ.) Putešestvie v Tjan — Šan v 1856-1857 gg. (Petr Petrovič Semenov-Tjan-Sanskij, Memoary.) 380 pp. in 8°, 2 ill. Moskva 1947. OGIZ. Gosudarstvennoe Izdatel'stvo Geografičeskoj Literatury.
- Sieg Emil** : Übersetzungen aus dem Tocharischen, II. Aus dem Nachlaß hrsg. von Werner Thomas. (Abh. d. Deutschen Akad. d. Wiss. zu Berlin. Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst. 1951. Nr. 1.) 44 pp. in 4°. Berlin 1952. Akademie-Verlag.
- Siegmund Georg** : Schlaf und Schlafstörung. 78 pp. Dülmen i. W. 1948. A. Lauermannsche Verlagsbuchhandlung.
- Siiger Halfdan** : Dancing Pilgrims from Tibet. From the 3 rd Danish Expedition to Central Asia. Sep. : Geografisk Tidsskrift (København) 51. 1951. 1-26.
- Southall A.** : Lineage Formation among the Luo. (International African Institute. Memorandum XXVI.) 43 pp. in 8°. With 8 fig. and 1 map. London, New York, Toronto 1952. Oxford University Press.
- Spies Otto** : Das Geisterhaus. Türkische und ägyptische Novellen. 271 pp. in 8°. Kevelaer 1949. Verlag Butzon & Bercker.
- Steck Francis Borgia** : Motolinía's History of the Indians of New Spain. XVII + 358 pp. in 8°. With 9 pl. Washington, D. C. 1951. Academy of American Franciscan History.
- Stewart T. D.** : A Bibliography of Physical Anthropology in Latin America : 1937-1948. VI + 62 pp. in 8°. New York (s. a.). The Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, Inc.

- Straelen H. van** : Yoshida Shōin, Forerunner of the Meiji Restoration. A Biographical Study. 150 pp. in 8°. Leiden 1952. E. J. Brill.
- Takiguchi Hiroshi** (Ed.) : Kinrei-Zuka. Old Tomb at Kisarazu in the Province of Kazusa (Chiba Prefecture). [Text japanisch.] V + 90 pp. in 8°. With ill. and 36 pl. (s. l.) 1951. The Chiba Prefectural Board of Education.
- Taylor C. R. H.** : A Pacific Bibliography. Printed matter relating to the Native Peoples of Polynesia, Melanesia and Micronesia. (Memoirs of the Polynesian Society, Vol. 24.) XXIX + 492 pp. in 8°. With 1 pl. and 1 map. Wellington N. Z. 1951. The Polynesian Society.
- Tegnaeus Harry** : Blood-Brothers. An ethno-sociological study of the institutions of blood-brotherhood with special reference to Africa. (The Ethnographical Museum of Sweden, Stockholm. N. S. No. 10.) 181 pp. in 4°. With many fig. and 2 maps. Stockholm 1952.
- Teuira Henry** : Tahiti aux temps anciens. Traduit de l'anglais par Bertrand Jaunez. (Publications de la Société des Océanistes, No. 1.) 671 pp. in 8°. Paris 1951. Musée de l'Homme.
- Thomas Werner** : Die Tocharischen Verbaladjektive auf -l. Eine syntaktische Untersuchung. (Deutsche Akad. d. Wiss. zu Berlin, Institut für Orientforschung. Veröffentlichung Nr. 9.) 76 pp. in 4°. Berlin 1952. Akademie-Verlag.
- (Thurnwald Richard)** : Beiträge zur Gesellungs- und Völkerwissenschaft, Professor Dr. Richard Thurnwald zu seinem achtzigsten Geburtstag gewidmet. 477 pp. in 8°, ill. Berlin 1950. Verlag Gebr. Mann.
- Tichelman G. L.** : Sep. : Oost en West (Amsterdam) 44. 1951. No. 10. pp. 12-13 ; No. 11. pp. 11-13. 45. 1952. No. 3. pp. 21-22. — Naar Ruimer Horizon (Amsterdam). 7. No. 8. pp. 11-12 ; No. 9/10. pp. 10, 17. 1952.
- Trowbridge C. C.** : Shawnese Traditions. C. C. Trowbridge's Account. Ed. by Vernon Kinietz and Erminie W. Voegelin. (Occasional Contributions from the Museum of Anthropology of the University of Michigan, No. 9.) XXI + 71 pp. in 8°. (s. l.) 1939. University of Michigan Press.
- Vassal Louis** : Maladies, Orientation, Terrains. Sep. : Bulletin de la Société d'Histoire Naturelle des Ardennes (Charleville) 1948. 18-19.
- Vassal Pierre A.** : Observations ethnographiques et anthropologiques sur les Lapons de Norvège. Sep. : Bulletin de la Société d'Anthropologie (Paris) 9, 9<sup>e</sup> Sér., 1948. 33-61.
- Vogt Egon Z.** : Navaho Veterans. A Study of Changing Values. (Reports of the Rimrock Project. Values Series, No. 1. — Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University. Vol. XLI, No. 1.) XIX + 224 pp. in 8°. Cambridge, Mass. 1951. Published by the Museum.
- Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, Inc. Report on the Foundation's Activities for the Year ended January 31, 1952. 84 pp. in 8°. New York 1952.
- Windekens A. J. van** : Le Pélasgique. Essai sur une langue indo-européenne préhellénique. (Bibliothèque du Muséon, Vol. 29. Université de Louvain, Institut Orientaliste.) XII + 180 pp. in 4°. Louvain 1952.
- Winkler Wilhelm** : Typenlehre der Demographie. (Reine Bevölkerungstypen.) (Österreichische Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl., Sitzungsber., Bd. 227, Abh. 5.) 160 pp. in 8°. Mit 2 Abb. Wien 1952. Rudolf M. Rohrer in Komm.
- Wölfel Dominik Josef** : Die Gottesnamen der Libyer und der Berber. Sep. : Die Sprache (Wien) 2. 1951. 171-181.
- Wyman Leland C.** : The Sandpaintings of the Kayenta Navaho. (University of New Mexico Publications in Anthropology, Nr. 7.) 120 pp. in 8°. With 49 ill. Albuquerque 1952. The University of New Mexico Press.
- Wymeersch Henry van** : Enquête sur l'ossification de la main et du poignet chez l'enfant noir du Congo belge. (Annales du Musée du Congo Belge Tervuren, Série in 8°. Sciences de l'Homme. Anthropologie, Vol. 1.) 19 pp. in 8°. Avec 43 pl. Tervuren 1951.
- Young Francis Brett** : In South Africa. VI + 146 pp. in 8°. With ill. London 1952. William Heinemann Ltd.

# Periodica

**Acta Linguistica** (Copenhagen). 6. 1950-51. 2-3.

Allen W. S., A Study in the Analysis of Hindi Sentence-Structure.

**Aequatoria** (Coquilhatville). 15. 1952.

1. Maes F., Biometrische studie over inlandse leerlingen. — Adalbert Br., Het Polysynthetisch Aspect van het Tshiluba. — Davidson J., Les chants des Ngombe. — Rombauts H., Langage simple, expressif et imagé. — 2. Goethem E. van, Devinettes Nkundo. — Abalbert Br., Het Polysynthetisch Aspect van het Tshiluba. — Hulstaert G., A Propos d'Onomastique. — Boelaert E., Ntange.

**Africa** (London). 22. 1952. 3.

Moeller de Laddersons A., Le message de Lord Lugard et l'Afrique d'aujourd'hui. — Marwick M. G., The Social Context of Cewa Witch Beliefs. — Musgrove F., A Uganda Secondary School as a Field of Culture Change. — Westermann D., African Linguistic Classification. — Mengrelis Th., Le sens des masques dans l'initiation.

**Afrika und Übersee** (Berlin). 36. 1952. 3.

Lukas J., Verbalwurzel und Verbalaffixe im Maba (Waddai). — Tucker A. N., Notes on Murle ('Beir'). — Ittmann J., Lieder der Subu. — Stamberg Fr., Rätsel der Djaga (Mwika-Dialekt).

**América Indígena** (México). 12. 1952.

2. Tax S., Action Anthropology. — Gutiérrez Noriega C., El hábito de la coca en Sudamérica. — Ruiz R. E., Hijos olvidados. La historia del pueblo de descendencia mexicana en los Estados Unidos. — Arguedas J. M., El complejo cultural en el Perú y el Primer Congreso de Peruanistas. — Bairon M. A., La educación indígena en las selvas de Bolivia. — Oliveira Júnior A. S., Brasil indígena. — 3. Comhaire-Sylvain S. y J., La alimentación en la región de Kenscoff, Haití. — Raymond J., The Indian Mind in Mexican Toponyms. — Gamio M., Consideraciones sobre problemas del Valle del Mezquital. — Pinilla A., Los núcleos escolares rurales en el Perú. — Toribio Mejía X. M., Mitología del norte andino peruano.

**Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse** (Wien). 88. 1951. 1-26.

Czermak W., Sprachgeist und tieferer Wortsinn in Afrika. — Havers W., Zum Bedeutungsgehalt des indogermanischen Suffixes -tu-. — Meister R., Politische Bildung im Wandel der Zeiten und Kulturen. — Lesky A., Die Maske des Thamyris. — Brunner O., Jacques Coeur (c. 1396-1456). Ein Beitrag zum Problem 'Bürgertum und Adel'. — Castle E., Einige Bemerkungen zur Heldensage. — Pittioni R., Prähistorie oder Urgeschichte? Die Stellung der Urgeschichte im Rahmen der Menschheitsforschung. — Kretschmer P., Der Name des Elefanten. — Höfler O., Balders Bestattung und die nordischen Felszeichnungen. — Koppers W., Ethnologie und Prähistorie in ihrem Verhältnis zur Geschichtswissenschaft.



**Archiv Orientální (Praha). 19. 1951. 1-2.**

Klíma J., New Discoveries of legal Documents from pre-Hammurapian Time. — Fořtová-Sámalová P., L'art décoratif égyptien. — Lesný V., Certain Programmatic Questions on Old Indian Writings. — Hertel J., Einwanderung der Indogermanen nach Indien. — Friedrich J., Schriftsysteme und Schrifterfindungen im alten Orient und bei modernen Naturvölkern. — Pokorný J., Sprachliche Beziehungen zwischen dem alten Orient und den britischen Inseln.

**Archives Suisses d'Anthropologie générale (Genève). 15. 1951. 2.**

Vasey H., Recherches statistiques et critiques sur la concordance existant entre deux méthodes, pour mesurer la longueur du membre inférieur.

**Archives suisses des traditions populaires (Bâle). 48. 1952. 2.**

Baltl H., Rechtliche Volkskunde und Rechtsarchäologie als wissenschaftliche Begriffe und Aufgaben. — Elsener F., Das Selbstpfändungsrecht bei Tierschaden (« Forstrecht ») im Gaster.

**Archivum Historicum Societatis Iesu (Romae). 21. 1952. 41.**

Pirri P., Intagliatori gesuiti italiani dei secoli XVI e XVII. — Batllori M., Maquinationes del abate Godoy en Londres en favor de la independencia hispanoamericana.

**Baessler-Archiv (Berlin). N. F. 1. 1952.**

Krickeberg W., Altmexikanischer Muschelzierat mit einem Relief aztekischen Stils. — Ubbelohde-Doering H., Untersuchungen zur Baukunst der nordperuanischen Küstentäler. — Nevermann H., Die Jabga auf Südneuguinea. — Nevermann H., Zur Geschichte des hawaiischen Federmantels. — Krieger K., Die Takruri im Ostsudan.

**Biblica (Roma). 33. 1952. 2.**

Boccaccio P., I termini contrari come espressioni della totalità in ebraico (I). — Dahood M. J., Canaanite-Phoenician Influence in Qoheleth (II).

**Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde ('s-Gravenhage). 108. 1952. 2.**

Bosch F. D. K., Çrivijaya, de Çailendra- en de Sañjayavaṃṣa. — Kern R. A., Pati Unus en Sunda. — Graaf H. J. de, Tomé Pires' « Suma Oriental » en het tijdperk van godsdienstovergang op Java. — Eringa F. S., Een recente toneelbewerking van het Lutung Kasarung-verhaal.

**Boletim Bibliográfico (São Paulo). 19. 1951.**

Bastide R., A sociologia francesa de após-guerra. — Ramaciotti J. C., Movimento estatístico da Biblioteca Pública Municipal de São Paulo em 1950. — Almeida A. de, Cartas de Tropeiros.

**Boletín de la Asociación Tucumana de Folklore (Tucumán). 1. 1952. 23-24.**

Supersticiones y creencias en el folklore de Tucumán. Preocupaciones vulgares. — Exposición de Arte y Folklore Negro.

**Bollettino della Società Geografica Italiana (Roma). Serie VIII.**

4. 1951. 5. Gilardoni A., Ricerche antropogeografiche sulla Val Lagarina. — Ranieri L., Inversione del bradisismo di Pozzuoli. — Attuoni P., Appunti sulla geografia dell'arachide. — Riccardi M., La produzione cartografica dell' Army Map Service degli Stati Uniti. — 4. 1951. 6. Caraci G., I problemi vespucciani e i loro recenti studi. — Sala A. T., Le condizioni climatiche e idrografiche dell'isola del Giglio. — Baldacci O., Appunti sulla carta della Sardegna di Sigismondo Arquer. — 5. 1952. 3-4. Pracchi R., Gli « horreos » della Galizia spagnola. — Pedreschi L., Minorca, la meno nota delle Baleari. — Mussio G., I nomi di luogo del Distretto di Kangra e dello Stato di Chamba (Punjab). — Della Valle C., Studi italiani per l'emigrazione agricola in Brasile.

# Bulletin de la Société Préhistorique Française (Paris).

48. 1951. 11-12. **Bourgon M.** et **Bordes F.**, Le gisement du Pech de l'Azé Nord. Campagnes 1950-1951. Les couches inférieures à Rhinoceros Mercki. — **Arnal J.** et **Benazet G.**, Contribution à l'étude de la poterie néolithique. — **Gaudron G.**, Deux bracelets de la fin de l'âge du bronze. — 49. 1952. 1-2. **Daniel G.** et **Arnal J.**, Les monuments mégalithiques et la forme des tumuli en France et en Angleterre. — **Cheyrier A.**, **Bouchud J.** et **Guillien Y.**, Les bois de Renne de Badegoule. — **Alimen H.** et **Vignal A.**, Etude statistique de bifaces acheuléens. — **Neuville R.**, Station acheuléenne du Sinaï septentrional : Djebel el-Faleq. — **Robert R.**, **Malvesin-Favre G.** et **Michaut L.**, Nouvelles découvertes à la grotte de Téoulé (Haute-Garonne).

# Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient (Hanoi). 44. 1947-1950. 1.

**Bureau A.**, Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule et leur Abhidharmapañika. — **Bazin-Foucher E.**, Le nom scythique de Poseidon (tel qu'il est rapporté au chap. 59 du l. IV d'Hérodote). — **Bezacier L.**, Les sépultures royales de la dynastie des Lè Postérieurs (Hâu-Lê). — **Bloch J.**, Trois notes : 1. La prononciation de r en sanskrit. 2. Asoka et l'Ardhamāgadhī. 3. A propos de Niya sarvi « tous ». — **Boisselier J.**, Garuḍa dans l'art khmère. — **Claeys J.**, Considérations sur la recherche archéologique au Champa et en Indochine depuis 1925. — **Cœdès G.**, Etudes cambodgiennes XXIX : L'épigraphie des monuments de Jayavarman VII. — **Damais L.-C.**, Etudes balinaises : 1. La colonnette de Sanur. 2. L'inscription sanskrite de Pejeng. — **Deydier H.**, Les origines et la naissance de Rāvaṇa dans le Rāmāyaṇa laotien. — **Lamotte E.**, Alexandre et le bouddhisme : 1. Le souvenir d'Alexandre dans l'Inde. 2. Adirāja et Bhadrāsva dans le Vinaya des Mūlasarvāstivādin. 3. Mahāsammata et Alexandre. — **Lingat R.**, La conception du droit dans l'Indochine hinayāniste. — **Malleret L.**, Aperçu de la glyptique d'Oc-èò. — **Martini Fr.**, De la signification de « BA » et « ME » affixés aux noms de monuments khmers. — **Renou L.**, Sur les Nighaṇṭu védiques. — **Stein R. A.**, Mi-ñag et Si-hia : 1. Géographie historique. 2. Légendes ancestrales. — **Dupont P.**, Les apports chinois dans le style bouddhique de ông-du'o'ng.

# Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie.

# Bulletin de la Société suisse d'Anthropologie et d'Ethnologie (Zürich).

28. 1951-1952.

**Schlaginhaufen O.**, Künstliche Defekte an menschlichen Schädeln aus Melanesien. — **Schultz A. H.**, Vergleichende Untersuchungen an einigen menschlichen Spezialisierungen. — **Rohrer E.**, Ein Zeremonialstuhl vom Sepik (Neuguinea). — **Gabus J.**, Contribution à l'étude des Nemadi, chasseurs archaïques du Djouf.

# Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais (Elisabethville). 20. 1952.

8. **Sendanoye G.**, Conséquence du divorce quant à la dot et à la légitimation des enfants. — **Leroy P.**, Une histoire de sorcier. — **Lecoste B.**, La justice coutumière chez les Bangengele. — 9. **Sendanoye G.**, Le régime répressif coutumier en matière de viol au Ruanda. — **Manono D.**, Mariage chez les Basonge. — **Michaux**, Etude des Juridictions. Circonscription indigène des Baushi comprenant les chefferies de Kiniama, Kaimbi, Mwenda, Kimese-Kalonga.

# Bulletin des Séances de l'Institut Royal Colonial Belge (Bruxelles). 23. 1952. 1.

**Bulck E. P. G. van**, Les deux cartes linguistiques du Congo belge. — **Gelders V.**, Coup d'œil sur le Congo après un quart de siècle. — **Laude N.**, Histoire de la Force publique.

# Bulletin of the School of Oriental and African Studies (London). 14. 1952.

1. **Ryckmans G.**, On Some Problems of South Arabian Epigraphy and Archaeology. — **Mitchell T. F.**, The Active Participle in an Arabic Dialect of Cyrenaica. — **Robins R. H.** and **Waterson N.**, Notes on the Phonetics of the Georgian Word. — **Brough J.**, Audumbarāyana's Theory of Language. — **Whitaker K. P. K.**, Some Notes on the Tsyrr. — **Henderson E. J. A.**, The Main Features of Cambodian Pronunciation. — 2. **Minorsky V.**, Caucasia III : The Alān Capital \*Magas and the Mongol Campaigns. — **Wickens G. M.**, The Persian Conception of Artistic Unity in Poetry and its Implications in Other Fields. — **Wijeratne P. B. F.**, The Phonology of the Sinhalese Inscriptions. — **Boxer C. R.**, A Glimpse of the Goa Archives. — **Berkelbach van der Sprenkel O.**, The Chronological Tables of Lei Li. — **Voorhoeve P.**, Three old Achehnese Manuscripts. — **Milner G. B.**, A Study of Two Fijian Texts.

**Ciba-Zeitschrift (Basel). 11. 1952.**

128. **Quecke K.**, Über die Anfänge des Kaiserschnittes. — **Quecke K.**, Der Kaiserschnitt an der Toten. — **Quecke K.**, Der Kaiserschnitt an der Lebenden. — **Müller C.**, Die Schnittentbindung seit der Einführung der Porroschen Operation (1876). — 129. **Portmann A.**, Besonderheit und Bedeutung der menschlichen Brutpflege. — **Fanconi G.**, Die menschliche Frühgeburt und ihre Aufzucht.

**Cuadernos de Estudios Africanos (Madrid). 1952. 18.**

**Roméro Moliner R.**, Notas sobre la situación social de la mujer indígena en Fernando Póo. — **Mohammad Ibn Azzuz**, Planes de revalorización económica de la zona jalifiana de Marruecos. — **Domenech Lafuente A.**, Del territorio de Ifni: Cofradías religiosas en Ait Ba Amrán.

**Der Forschungsdienst (Augsburg). 1952. 5.**

**Werth E.**, Bastardforschung. — **Findeisen H.**, Zur Geschichte der wirtschaftsgeographischen Gliederung des rußländischen Raumes, 1818-1927. — **Jacobeit W.**, Beiträge zu einer Volkskunde des Schäfers. — **Werth E.**, Zur Verbreitung und Entstehung des Hirtennomadentums. — **Nölle W.**, W. A. Unkrig und die Mongolistik.

**Die Sprache (Wien, Köln). 2. 1950-51.**

1. **Steinhausen W.**, Kultische Stammesnamen in Ostgermanien. — **Sofer J.**, Die Differenzierung der romanischen Sprachen. — **Trojan F.**, Das System der phonetischen Wissenschaften. — **Sieberer A.**, Die große englische Langvokalverschiebung, ihr Mechanismus und ihre Gründe. — 2. **Kretschmer P.**, Saturnus. — **Brandenstein W.**, Der Name Labyrinth. — **Koziol H.**, Rhyming Slang. — **Sieberer A.**, Das Wesen des Deminutivs. — **Solta G. R.**, Alb. plak 'Greis' und das idg. k-Suffix. — 3. **Knobloch J.**, Zur Vorgeschichte des indogermanischen Genitivs der o-Stämme auf -sjo. — **Kretschmer P.**, Kontamination lautähnlicher Wörter. — **Mittner L.**, Die Kenning als tragisch-ironisches Sinnbild in der Edda. — **Wölfel D. J.**, Die Gottesnamen der Libyer und der Berber.

**Erdkunde (Bonn). 6. 1952. 2/3.**

**Bobek H.**, Beiträge zur klima-ökologischen Gliederung Irans. — **Pfeifer G.**, Brasiliens Stellung in der kulturgeographischen Entwicklung der neuen Welt. — **Büdel J.**, Bericht über klima-morphologische und Eiszeitforschungen in Niederafrika. — **Mortensen H.**, Heutiger Firnrückgang und Eiszeitklima.

**E. S. N. A. (Paris). 1952. 24.**

Avec les travailleurs marocains en France d'octobre 1939 à octobre 1940. — Suppl.: Médecines archaïques.

**Ethnologie et Chrétientés (Paris). 1951-52.**

3. Directives pontificales sur la formation linguistique des missionnaires. — 5. **Catrice P.**, L'utilisation des langues vernaculaires. — 7. Education de base et Unesco.

**Ethnos (Stockholm). 16. 1951. 3-4.**

**Harich-Schneider E.**, A Survey of the Remains of Japanese Court Music. — **Söderbom M. L.**, Chinese Popular Art. New Year Window Decorations. — **Chattopadhyay K. P.**, The Toepeg Sandal in India. — **Phillipps W. J.**, Mutu Kaka Figures. — **Paulson I.**, New Eskimo Archaeology from the Soviet Union. — **Linné S.**, A Wheeled Toy from Guerrero, Mexico. — **Barthel Th. S.**, Bemerkungen zu einem astronomischen Quipu aus Südperu. — **Holmer N. M.**, Porfirio Miranda Rivera and Rydén St., A Modelled Picture Writing from the Kechua Indians. — **Numelin R.**, Sociologie et Anthropologie Sociale.

**Etudes Dahoméennes (Porto-Novo).**

6. 1951. **Price-Mars J.**, Les survivances africaines dans la communauté haïtienne. — **Verger P.**, Une sortie de Iyawo dans un village Nago au Dahomey. — **Tidjani A. S.**, Notes sur le Mariage au Dahomey. — 7. 1952. **Tidjani A. S.**, Notes sur le Mariage au Dahomey (Suite). — **Cornevin G.**, Le Canton de l'Akébou.



**Eusko-Jakintza** (Bayonne) 5. 1951. 3-6.

Alford V., Une pastorale basque en 1951. — Barandiarán J. M. de, Viejos métodos de alumbrado en el pueblo vasco. — Etcheverry M., Apport à un travail de Pierre Iturbide sur les Syndics Généraux du Pays de Labourd. — Ritter R., Jeanne d'Albret et la Réforme chez les Basques. — B., De nouveau sur les groupes sanguins chez les Basques. — Bouda Ch., Étymologies basques. — Lahovary N., Affinités linguistiques basco-caucasiennes et balkaniques. — Lafitte P., La proposition exclamative en navarro-labourdin. — Laplace Jaureche G., Le dolmen du Turoun Bouchous. — Arin y Dorronsoro J. de, Toponimia y vida rural en Ataun. — Lafitte P., Les Basques dans le Monde.

**Folk-Liv** (Stockholm) 14/15. 1950-51.

Erixon S., An introduction to folklife research or Nordic ethnology. — Nylén A.-M., Smörställ. — Berg G., Wooden traps. — Andersen P., Forms and names of heddles. — Ettlinger E., Novel approaches to the folklore of Oxfordshire. — Erixon S., Surviving primitive gathering in the Nordic countries. — Nikander G., Kulturskeden och bebyggelseformer i Finland. — Haavio E.-E., On the performance of the Finnish folk runes. Two-part singing.

**Folklore Studies** (Tokyo). 10. 1951. 1.

Grootaers W. A., Rural Temples Around Hsüan-Hua.

**Ibla** (Tunis). 15. 1952. 2. (58).

Demeerseman A., Vocation Culturelle de la Tunisie. — Jomier J., La Place du Coran dans la Vie Quotidienne en Egypte. — Louis A., Contribution à l'étude de l'ethnographie tunisienne : Les provisions de bouche de la maison Kerkenienne. — Arkoun M., Les tendances de la littérature arabe moderne. — Louis A., Education et Sauvegarde, Le Centre de Rééducation et de Formation Professionnelle de Gammarth. — Letellier G., La pensée religieuse d'Avicenne.

**Journal de la Société des Océanistes** (Paris). 7. 1951. 7.

Guiart J., Sociétés, rituels et mythes du Nord Ambrym. — Lobsiger-Dellenbach M. et A., Description de trois bambous gravés de Nouvelle-Calédonie. — Risbec J., Notes sur les Tectibranches de Nouvelle-Calédonie. — Poirier J., Le peuplement de la Nouvelle-Calédonie. Couches ethniques et couches culturelles. — O'Reilly P., Mégalithes hébridais. — Laroche M., Petits outils hawaïens en bambou sculpté servant à décorer les tapas. — Ollivier G., Documents anthropologiques sur les Mélanésiens orientaux.

**Journal de Psychologie** (Paris). 45. 1952. 2.

Frei H., Langue, parole et différenciation. — Alajouanine Th., Sabouraud O. et Ribaucourt B. de, Le jargon des aphasiques. Désintégration anosognosique des valeurs sémantiques du langage. — Friedmann G., Les conditionnements psychosociologiques : milieu technique et milieu naturel.

**Journal of East Asiatic Studies** (Manila). 1. 1952. 3.

Beyer H. O., Notes on the Archaeological Work of H. R. van Heekeren in Celebes and Elsewhere (1937-1950). — Saurin E., Le Cadre Géologique de la Préhistoire dans l'Indochine du Sud-Est. — Teh-Ming Wang, An Early Mention of the Philippines in Chinese Records ? — Solheim II W. G., Pottery Manufacturing in the Islands of Masbate and Batan, Philippines. — Wilson L. L., Some Notes on the Mountain Peoples of North Luzon.

**Journal of the University of Bombay** (Bombay). 20. 1952. 4.

Vaswani M. H., Some Aspects of the Rehabilitation of Displaced Persons in Bombay State. — Shroff A. D., Strikes — Their Causes and Possible Remedies. — Peter P. C., Theocratic Landlordism.

**Kongo-Overzee** (Antwerpen). 18. 1952. 2-3.

Stappers L., Eerste geluiden uit de Luba-poëzie. — Viaene L., L'organisation politique des Bahunde. — Burssens A., Eerste Kiluba-vertelsel. — Mertens J., La juridiction indigène chez les Bakongo orientaux. — Vandenhouette P. J., Poro en masker.

Stappers L., Het toonsysteem van het Buina Milembwe. — Dillen K., De groet bij de Bena Kanyoka. — Denolf Pr., Een Kongolese stam die de „Bruidschat“ niet kende. De Balualua (Kasayi).

# L'Afrique et l'Asie (Paris). 1952. 2. (18).

Le Grip A., Le Mahdisme en Afrique Noire. — Rondot P., Réflexions sur quelques aspects de l'Economie du Proche-Orient. — Bardin P., Les groupements coopératifs agricoles de la haute vallée de la Medjerda. — Colin P., Aperçu de psychologie malgache.

# L'Anthropologie (Paris). 56. 1952. 1-2.

Bordes F., Stratigraphie du Loess et évolution des industries paléolithiques dans l'Ouest du bassin de Paris. — Ruggles Gates R., Récentes découvertes d'ancêtres de l'Homme. — Pales L. et Linhard J., La Sicklémie (Sickle-Cell Trait) en Afrique Occidentale Française vue de Dakar.

# L'Antiquité Classique (Bruxelles). 21. 1952. 1.

Maniet A., L'Antinomie -i> -ê: -ê (+ t, s) > -i (+ t, s) en latin ancien. — Herrmann L., Légendes locales et thèmes littéraires dans le conte de Psyché. — Renard J. et Huls Y., Les Ivoires étrusques de la Collection Dutuit. — Mertens J., Une riche tombe gallo-romaine découverte à Tirlemont (Belgique).

# Le Muséon (Louvain). 65. 1952. 1-2.

Vycichl W., Ein Nomen Actoris im Ägyptischen. Der Ursprung der sogenannten emphatischen Konjugation. — Muyldermans J., A propos d'un feuillet de manuscrit arménien. — Toumanoff C., Iberia on the Eve of Bagratid Rule. An Enquiry into the Political History of Eastern Georgia between the VIth and the IXth Century. — Jamme A., Pièces épigraphiques sud-arabes de la collection K. Muncherjee, I. — Beeston A. F. L., Notes on Old South Arabian Lexicography IV.

# Man (London). 52. 1952.

75-98. Jeffreys M. D. W., Some Notes on the Bikom Blacksmiths. — Fagg W., Ironworking with a Stone Hammer among the Tula of Northern Nigeria. — Wells L. H., Physical Measurements of Northern Bushmen. — 99-120. Firth R., Notes on the Social Structure of some South-Eastern New Guinea Communities: Part I, Mailu. — Curle A., Kinship Structure in an English Village. — 121-138. Dumont L., A Remarkable Feature of South Indian Pot-Making. — Watkin I. M., Blood Groups in Wales and the Marches. — Firth R., Notes on the Social Structure of some South-Eastern New Guinea Communities: Part II, Koita. — 158-181. Digby A., Three Cupisnique Vases in the British Museum. — Gilby B. E., Blood Groups of South American Indian Mummies.

# Mankind (Sydney). 4. 1952. 8.

Macintosh N. W. G., The Cohuna Cranium. — Graydon J. J., Blood Groups and the Polynesians. — Campbell T. D. and Walsh G. D., Aboriginal Implements from Camp Sites in the South of South Australia and Victoria.

# Mensário Administrativo (Luanda, Angola). 1951.

47-48. da Silva J. L. R., Depoimentos de apreciar sobre a colonização feita pelos portugueses e a sua melhor administração. — da Costa J. M., Uma aldeia « branca » no coração da Africa Negra. — Augusto J., Circunscrição do Alto Zambeze — de Faria M. Mota Prego, Usos e Costumes dos Indígenas. — 49-50. Baptista A., Notas Etnográficas. — Estermann C., Os « Vatwa ». — Coelho J. A., O Alambamento. — Ferreira Marques A., Os Povos do Mussende. — Duarte B., Conceito Errado? — Pinto da Fonseca L., Quimioprofilaxia Pentamidínica da Tripanosomíase Humana de Angola. — 51-52. da Fonseca Dias Ferreira A., Gentes de Caconda. — Serra Frazão F., A Mulher e o Casamento. — Baptista A., Escorço Histórico das Missões do Enclave de Cabinda.

# Missionalia Hispanica (Madrid). 9. 1952. 25.

Carrocera B. de, Fray Francisco de Pamplona, organizador de Misiones y conductor de Misioneros. — Castro Seoane J., Matalotaje, pasaje y cámaras a los Religiosos misioneros en el siglo XVI. — Mateos F., La Guerra guaraníica y las Misiones del Paraguay.

### Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft Wien (Wien).

93. 1951. 7-12. **Hassinger H.**, Vorkolumbische Beziehungen zur neuen Welt. — **Lauscher F.**, Nimmt der Niederschlag auf der Erde wirklich ab? — **Paschinger H.**, Probleme aus Bevölkerung und Wirtschaft in Französisch-Nordafrika. — **Scheidl L.**, Die Kanadische Geographische Gesellschaft und ihr Beitrag zur Geographie Kanadas seit dem Kriege. — 94. 1952. 1-4. **Suter K.**, Timimum. Zur Anthropogeographie einer Oase der algerischen Sahara. — **Langbein O.**, Veränderungen der Kulturlandschaft in der Sowjetunion. — **Sram J.**, Eine Bemerkung zur Akklimatisierung von Savannentstämmen im äquatorialen Regenwald.

### Monthly Bulletin of the Ramakrishna Mission Institute of Culture (Calcutta).

3. 1952. 5. **Banerji D. N.**, The Indian Constitution. I. The Preamble. — **Sashi Bhusan Das Gupta**, Some Special Features of Bengal Vaishnavism. — 3. 1952. 6. **Roy Chowdhury A. C.**, Nepal, Its People and Culture.

### Monumenta Nipponica (Tōkyō). 8. 1952. 1-2.

**Szczesniak B.**, Some Revisions of the Ancient Japanese Chronology-Ojin Tennō Period. — **Baty Th.**, The Literary Introduction of Japan to Europe — The Modern Writers. — **Battistini L. B.**, The Korean Problem in the 19th Century. — **Dumoulin H.**, Die Geschichte der japanischen Manyōshūforschung von der Heianzeit bis zu den Anfängen der Kokugaku. — **Nakamura H.**, Une Caractéristique de la Pensée Japonaise — La Dévotion Absolue à une Personnalité Déterminée. — **Koehn A.**, Chinese Flower Symbolism. — **Cieslik H.**, Kumagai Buzen-no-kami Motonao — Leben und Tod eines christlichen Samurai. — **Katō J.**, Chinese Characters. — **Kuenburg M.**, Tōjō-kanji, The Story of Modern Japanese Standard Characters. — **Rahder J.**, Comparative Treatment of the Japanese Language.

### Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft (Schöneck, Beckenried). 8. 1952.

2. **Berndt R. M.**, Surviving influence of Mission contact on the Daly River, Australia. — **Cieslik P. H.**, Kirishitan-Kunst. — 3. **Cieslik H.**, Kirishitan-Kunst (II). — **Berndt R. M.**, Surviving influence of Mission contact on the Daly River, Australia (II). — **Tanghe A.**, Essais de pénétration missionnaire dans l'Afrique Centrale.

### Oceania (Sydney). 22. 1951. 2.

**Guiart J.**, Forerunners of Melanesian Nationalism. — **Abbie A. A.**, The Australian Aborigine. — **Cato A. C.**, Malolo Island and Viseisei Village, Fiji. — **Reay M.**, Mixed-Blood Marriage in North-Western New South Wales. — **Capell A.**, Languages of Bogia District, New Guinea. — **Allan Natachee A. P.**, Mekeo Poems and Legends.

### Oesterreichische Zeitschrift für Volkskunde (Wien). N. S. 6. 1952. 1-2. (55.)

**Mais A.**, Die Rindbacher Holzmasken. — **Lynge W.**, Das Sommer- und Winter-spiel und die Gestalt des Wilden Mannes. — **Haberlandt A.**, Volksbrauch im Jahreslauf auf den Monatsbildern Pieter Bruegels d. Ä. — **Schmidt L.**, Spitze Nase, Spitzes Kinn. Zu einem Masken- und Typenspruch.

### Orientalia (Roma). N. S. 21. 1952. 3.

**Lewy J.**, Studies in the Historic Geography of the Ancient Near East. — **van Buren E. D.**, Foundation Rites for a New Temple. — **von der Osten H. H.**, Die urartäische Töpferei aus Van und die Möglichkeiten ihrer Einordnung in die anatolische Keramik. — **Pohl A.**, Keilschriftbibliographie. 14. — **Simon J.**, Bibliographie copte. 4.

### Oriente Moderno (Roma). 32. 1952. 5-6.

**Moḥammed 'Abd el-'Aziz Badr**, La Ligue des Etats Arabes. — **Schwab R.**, L'orientalisme dans la culture et les littératures de l'Occident moderne.

### Paideuma (Bamberg). 5. 1952. 4.

**Kerényi K.**, Strukturelles über die Mythologie. — **Lommel H.**, Betrachtungen über Mythos besonders in Indien und Iran. — **Baumann H.**, Das Tier als Alter Ego in Afrika. — **Petri H.**, Rituelle Vermehrungs-Handlungen in den Kimberleys (Nordwest-Australien).



**Population (Paris). 7. 1952. 2.**

**Okasaki A.**, Le problème et la politique démographiques au Japon. — **Sutter J.** et **Tabah L.**, Effets de la consanguinité et de l'endogamie. Une enquête en Morbihan et Loir-et-Cher. — **Henry L.**, Mesure de la fréquence des divorces. — **Mackenroth G.**, Etat actuel des recherches démographiques en Allemagne. — **Lestapis S. de**, L'Eglise catholique et les problèmes de population. Textes pontificaux récents.

**Primitive Man (Washington). 25. 1952.**

1-2. **Métraux R.**, Affiliations Through Work in Marbial, Haiti. — **Tibesar A.**, San Antonio de Eneño: A Mission in the Peruvian Montaña. — 3. **Comhaire J. L.**, The Community Concept in the Study and Government of African and Afro-American Societies. — **Moore H. C.**, Research, Application, and the Intermediate Process.

**Przegląd Antropologiczny (Poznań). 17. 1951.**

**Czekanowski M. J.**, Etudes anthropologiques du territoire entre le Nil et le Congo. — **Mydlarski M. J.**, Cartes anthropologiques de la Pologne. — **Florek M. M. R.**, **Łukasiewicz J.**, **Perkal J.**, **Steinhaus H.** et **Zubrzycki S.**, Taxonomie de Wrocław. — **Milicer H.**, Variabilité des traits caractéristiques de la structure du corps humain sous l'influence de l'éducation physique. — **Rosiński M. B.**, Quelques mots concernant les débris des ossements des parents de Frédéric Chopin. — **Czekanowski M. J.**, Résultats synthétiques des études anthropologiques tchèques.

**Revista de Indias (Madrid). 11. 1951. 46.**

**Leturia P. de**, Ideales político-religiosos de Colón en su carta institucional del Mayorazgo: 1498. — **Levene R.**, La reina Isabel y el sentido histórico de la legislación de Indias. — **Côrte-Real J. A.**, Reflexões sobre limites das fronteiras nos dominios da América Meridional. — **Franch J. A.**, Nueva cronología de la América primitiva. — **Barradas J. P. de**, El indio y lo indio.

**Revista Mexicana de Estudios Antropológicos (México). 12. 1951.**

**Barlow R. H.**, El código de los Alfareros de Cuauhtitlán. — **Salazar Mallén M.**, Estudio de los grupos sanguíneos de los Mexicanos. — **Aveleyra Arroyo de Anda L.**, Reconocimiento Arqueológico en la zona de la presa internacional Falcón, Tamaulipas y Texas. — **Fernández de Miranda M.**, Reconstrucción del protopopolo. — **Alegria R.**, El juego de pelota entre los aborígenes antillanos. — **Moedano H.**, Ce acatl igual ome acatl, como fin de Xiuhmopolli. — **Oetting B.**, Correlative Factors in Human Prognathy.

**Revue de l'Institut de Sociologie (Bruxelles). 1951. 4.**

**Marchal A.**, L'empirisme statistique: ses insuffisances et ses dangers.

**Rivista degli Studi Orientali (Roma). 27. 1952. 1-4.**

**Meriggi P.**, Nuove iscrizioni in eteo geroglifico. — **Habersaat C.**, Beiträge zur jiddischen Dialektologie. — **Pellat Ch.**, Gâhiz à Bagdad et à Samarrâ. — **Vycichl W.**, Das berberische Perfekt. — **Vycichl W.**, Das berberische Ziffernsystem von Ghadames und sein Ursprung. — **Pisani V.**, Studi mahâbhârâtiani. — **Pisani V.**, Note linguistiche. — **Bertucciolo G.**, Breve nota sul « Maestro del Cielo ».

**Rivista di Etnografia (Napoli). 5. 1951. 3-4.**

**Falsirol O.**, Due parole sul metodo in Etnologia. — **Boni B.**, I Ciclopi metallurgi. — **Solinas G.**, Gerghi di trastullo. — **Giese W.**, Note sulla Casa Corsa nella Valle del Niolo.

**Runa (Buenos Aires). 4. 1951. 1-2.**

**Bórmida M.**, Algunas luces sobre la penumbrosa historia de Pascua antes de 1722. — **Rodríguez G.**, Paisaje natural y cultural de la Isla de Pascua. — **Gundian D. C.**, Salubridad y morbilidad en la Isla de Pascua. — **Imbelloni J.**, Las 'tabletas parlantes' de Pascua, monumentos de un sistema gráfico indo-oceánico. — **Bórmida M.**, Somatología de la Isla de Pascua. — **Imbelloni J.**, Craneología de la Isla de Pascua. — **Bórmida M.**, Sobre amuletos de los Pascuenses. — **Imbelloni J.**, La más fina escultura pascuana. — **Bórmida M.**, Formas y funciones del 'Matá', el más conocido artefacto de la arqueología de Pascua.

**Saeculum** (Freiburg-München). 3. 1952. 2.

**Welte B.**, Wahrheit und Geschichtlichkeit. — **Bünger K.**, Die Rechtsidee in der chinesischen Geschichte. — **Heissig W.**, Die mongolische Geschichtschreibung im 18. und 19. Jahrhundert. — **Ivánka Endre von**, Der Zerfall der antiken Kulturwelt als geistesgeschichtlicher Vorgang. — **Krickeberg W.**, Moctezuma II. — **Lützeler H.**, Sinn und Formen religiöser Kunst. — **Meier Fr. J.**, Neuerscheinungen zur buddhistischen Geistesgeschichte.

**Schweizer Volkskunde** (Basel). 42. 1952. 3.

**Frei K.**, Das menschliche Herz als Motiv im Andachtsbild.

**Sociologus** (Berlin). N. F.

1. 1951. 1. **Thurnwald R.**, Einführung. — **Thurnwald R.**, Der Wandel der Erscheinungen und Gedanken des Zusammenlebens. — **Westermann D.**, Kulturelle Wandlungen und Anpassungen in Westafrika. — **Wahle E.**, Typologisches und wirklichkeitsnahes Denken in der prähistorischen Forschung. — **Lehmann F. R.**, Some Field Notes on the Nyakyusa. — **Baldus H.**, Indianerforschung in Brasilien. — 2. **Reinhard K.**, Bedeutung, Wesen und Erforschungsmöglichkeiten primitiver Musik. — **Westermann D.**, Kulturelle Wandlungen und Anpassungen in Westafrika. — **Sharma R.**, Hindu-Society in Transition. — **Muensterberger W.**, Über einige Beziehungen zwischen Individuum und Umwelt, mit besonderer Berücksichtigung der Pomo-Indianer. — **Lehmann R.**, Notes on the daily life of the Nyakyusa (Tanganyika Territory). — 2. 1952. 1. **Wagner G.**, Aspekte von konservativer Haltung und Anpassung im wirtschaftlichen Leben der Herero. — **Thurnwald R.**, Der Wandel der Erscheinungen und Gedanken des Zusammenlebens. — **Borris S.**, Einfluß und Einbruch primitiver Musik in die Musik des Abendlandes. — **Lagercrantz St.**, Ethnographische Forschung in Schweden während der Jahre 1940 bis 1950.

**South Pacific** (Sydney).

5. 1952. 12. **McAuley J.**, White Settlement in Papua and New Guinea. — **Guiart J.**, Report on the Native Situation in the North of Ambrym (New Hebrides). — **Belshaw C.**, Social Consequences of the Mount Lamington Eruption. — 6. 1952. 1. **McAuley J.**, Mechanization, Collectives and Native Agriculture. — My Father, the Crocodile. A Papuan Legend. As told by Mea Idei of Boje Village, Daru, to Keith Little. — **Wedgwood C. H.**, Anthropology in the Field. — **Schapera I.**, Anthropology and the Administrator. (Reprinted from the Journal of African Administration.) — 2. **Schindler A. J.**, Land Use by Natives of Aiyura Village, Central Highlands, New Guinea.

**Southwestern Journal of Anthropology** (Albuquerque). 8. 1952. 2.

**Keesing F. M.**, Research Opportunities in New Guinea. — **Lesser A.**, Evolution in Social Anthropology. — **Ellis F. H.**, Jemez Kiva Magic and its Relation to Features of Prehistoric Kivas. — **Nett B. R.**, Historical Changes in the Osage Kinship System. — **E-tu Zen Sun**, Results of Culture Contact in Two Mongol-Chinese Communities. — **Orr Ph. C.**, Review of Santa Barbara Channel Archaeology. — **Hsu F. L. K.**, Anthropology or Psychiatry: A Definition of Objectives and their Implications.

**Studia Linguistica** (Copenhagen). 5. 1951. 2.

**Liebert G.**, Über die Partikeln sú und tú im Vedischen. — **Wikander St.**, Védique KSAITA — avestique KHSHEAETA. — **Marchand H.**, Esquisse d'une description des principales alternances dérivatives dans le français d'aujourd'hui.

**The Eastern Anthropologist** (Lucknow). 5. 1951-52. 2-3.

**H. R. H. Prince Peter of Greece and Denmark**, The Mother Sibs of the Todas of the Nilgiris. — **Aiyappan A.**, On An Indo-Aryan Funeral Rite. — **Mathur K. S.**, Sorcery & Witchcraft Among the Tribes of Dudhi. — **Nebesky-Wojkowitz R. de**, A Tibetan Protective Deity. — **Misra S.**, Earnings of village Servants in U. P. — **Majumdar D. N.**, and **Bahadur S.**, Abo Blood in India.

**The Far Eastern Quarterly** (Lancaster, Penna). 11. 1952. 3.

Problems of Political Power in Modern Japan: A Symposium. I. **Wilson R. A.**, The Seitaisho: A Constitutional Experiment. — II. **Jansen M. B.**, Oi Kentarō: Radi-

calism and Chauvinism. — III. **Turner J. E.**, The Kenseikai : Leader vs. Party Liberal. — IV. **Ike N.**, Commentary. — **Hinton H. C.**, The Grain Tribute System of the Ch'ing Dynasty. — **McKinnon R. N.**, The Nō and Zeami.

**The Journal of the Polynesian Society** (Wellington). 60. 1951.

2 and 3. **Sutton-Smith B.**, The Meeting of Maori and European Cultures and Its Effects upon the Unorganized Games of Maori Children. — **Piddington R.**, Synchronic and Diachronic Dimensions in the Study of Polynesian Cultures. — **Gifford E. W.**, Anthropological Problems in Fiji. — **Firth R.**, Notes on some Tikopia Ornaments. — **Laxton P. B.**, Nikumaroro. — **Titcombe M.** and **Kawena Pukui M.**, Native Use of Fish in Hawaii.

**The Memoirs of the Institute for Oriental Culture** (Tōkyō). 1951. 2.

[Japanese with English titles.]

**Sudō Yoshiyuki**, A Study on the Ya-chün of the Chieh-tu-shih in the Five Dynasties. — **Niida Noboru**, The Family Communism in the Chinese Rural Society. — **Ara Matsuo**, Notes on the Works Concerning the Indian Village Community by the English Authorities in the 19th Century. — **Ueda Toshio**, Sino-Japanese Disputes Concerning the Sovereignty of the Liu Chiu Islands. — **Yamaguchi Osamu**, Kiyuan and Boržigin, a Study of the Yüan-chao-pi-shih. — **Egami Namio**, The Historical Trace of the Nestorian Propagation among the Tribe "Öngüt" and the Significance of the Grave-stones in Connection with It.

**The Muslim World** (Hartford). 42. 1952.

2. **Levonian Lootfy**, The Millet System in the Middle East. — **Wilcox F. E.**, Missions in the Northwest Frontier Province. — 3. **Calverley E. E.**, Samuel Marinus Zwemer. — **Montgomery Watt W.**, The Condemnation of the Jews of Banu Qurayzah. — **Tomeh G. J.**, The Climax of a Philosophical Conflict in Islam.

**The South African Archaeological Bulletin** (Claremont, Cape Town).

6. 1952. 25. **Goodwin A. J. H.**, Jan van Riebeeck and the Hottentots 1652-1662. — 7. 1952. 26. **Cooke H. B. S.**, Mammals, Ape-Men and Stone Age Men in Southern Africa. — **Mason R.**, South African Iron Age Pottery from the Southern Transvaal.

**Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap** (Amsterdam). 69. 1952. 3.

**Verstappen H. Th.**, Luchtfotostudies over het Centrale Bergland van Nederlands Nieuw-Guinea I.

**Tlatoani** (México). 1. 1952.

1. **Kunz F. L.**, La Constitución Cultural del Hombre. — **Piña Chán R.** y **López G. V.**, Excavaciones en Atlahuayan, Morelos. — **Peterson F. A.**, Tlaloc en Soportes de Vasijas Teotihuacanas. — **Sanders W. T.**, El Mercado de Tlateloco. — **Aguirre T. A.**, La Minga y su Función Social. — **Cook de Leonard C.**, Distribución de los Pueblos Sonorenses en el Siglo XVIII según Pfefferkorn. — 2. Dios del Sacrificio. — **Barrios Esp. M.**, La Bruja Curandera de Tzinacatepec. — **Lang J.**, Las Tsantsas. — **Armilas P.**, Vaillant G., Cronología de la Cultura Teotihuacana. — **Orellana R.**, Zona Arqueológica de Izapa. — **Cook de Leonard C.**, El Museo de Villahermosa. — **Sanders W. T.**, Estudios sobre el Patrón de Asentamiento del Poblado de Xochicalco. — **Castro C. A.**, Testimonio Pame-Meridional para la Etimología de « México ». — **Miller W. C.**, Algunos Manuscritos y Libros Mixes en el Museo Nacional.

**Ur-Schweiz. La Suisse Primitive** (Basel). 16. 1952. 2.

**Ischer Th.**, Die Eibenholzkeule von Lüscherz und das Speerwurfbrött von Estavayer, zwei interessante Funde aus der jüngern Steinzeit. — **Märki P.** und **Hafner St.**, Urgeschichtliche Einflüsse auf den Phosphatgehalt des Erdbodens.



**Zaire (Bruxelles, Antwerpen). 6. 1952.**

4. Neesen V., Le problème des statistiques démographiques en Afrique. — Comhaire-Sylvain S., Jeux congolais. — Renier M., Pour un essai de paysannat indigène chez les Bapende et les Basuku sur la base de plantation de bambous. — 5. Segy L., Bakota Funerary Figures. — Caeneghem R. van, De Lupangu-vrouw. — Hoyt E. E., Certain Social and Cultural Aspects of Technological Development in British East Africa. — Comhaire J., Aspects divers de l'Angola. — Quirini P. de, Les fiançailles de droit chez les Bayansi. — 6. Griaule M., Etendue de l'instruction traditionnelle au Soudan. — Caeneghem R. van, De Lupangu-vrouw. — Mennesson-Rigaud O., Etude sur le culte des Marassas en Haïti. — Bissot L., A propos du théâtre indigène. — 7. Balandier G., Le travail non-salarié dans les « Brazzaville Noires ». — Biebuyck D., De Mbu'i wa abeca by de Babembe. — Silbermann L., Civic survey of Mombasa Old Town. — Bervoets S., Enkele spreekwoorden van de Zande.

**Zeitschrift für Ethnologie (Braunschweig). 77. 1952. 1.**

Spencer R. F., Sklaven und Sklavenbesitz unter den Klamath-Indianern. — Wirz P., Die Eṛa. Ein Beitrag zur Ethnographie eines Stammes im nordöstlichen zentralen Neuguinea. — Jensen A. E., Forschungsreise nach Süd-Abessinien. — Zerries O., Die kulturgeschichtliche Bedeutung einiger Mythen aus Südamerika über den Ursprung der Pflanzen. — Lehmann F. R., Das Tswana-Dorf auf der Farm Epukiro der Römisch-Katholischen Mission in Südwestafrika. — Niggemeyer H., Alune-Sprache. Texte, Wörterverzeichnis und Grammatik einer Sprache West-Cerams. — Schlesier E., Zum Problem „Männerhaus“.

**Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft (Münster)**

36. 1952.

2. Fuchs St., Ansätze zu einer einheimischen christlichen Kunst in Indien. — Laufer K., Igal und Mana, eine religionswissenschaftliche Studie. — 3. Laufer C., Igal und Mana, eine religionsgeschichtliche Studie.

**Zeitschrift für Phonetik und allgemeine Sprachwissenschaft (Berlin). 6. 1952. 1/2.**

Zwirner E., Probleme der Sprachmelodie. — Hall R. A. jr., Bilingualism and applied linguistics. — Dietrich G., Über die höheren Ordnungen phonologisch-linguistischer Gliederung im englischen Satz nebst einigen Folgerungen für die phonetische Umschrift von Texten. — Jensen H., Die indoeuropäischen Zahlwörter 10, 100, 1000. — Gerhardt D., Nocheinmal die schriftdeutschen Affrikaten. — Hala B., Une contribution à l'éclaircissement de la nature phonétique des affriquées. — Schilling R., Umwandlung unserer stimmphysiologischen Vorstellungen auf Grund der Göttlerschen anatomischen Untersuchungen am menschlichen Stimmband.

**Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte (Leiden-Heidelberg). 4. 1952.**

1. Benz E., Das Lutherbild des französischen Katholizismus. — Preisker H., Goethes Stellung zu den Religionen im West-östlichen Divan. — Kurfess A., Kaiser Konstantin und die Erythräische Sybille. — Gaerte W., Zwischen zwei Feuern, ein Beitrag zur germanischen Religions- und Rechtsgeschichte. — Mühlhng H., Über das Totem der Wangoni in Ostafrika. — 2. Widengren G., Der iranische Hintergrund der Gnosis. — Grant R. M., Miracle and Mythology. — Schilling W., Menschenrechte im Lichte der Religionsgeschichte.

# The Structure and Content of Cheremis Charms

## Part One<sup>1</sup>

By THOMAS A. SEBEOK

### Contents:

- I. The Corpus and its Function
- II. Structural Analysis in Folklore
- III. Sample Analysis
- IV. The Historiola
- Bibliography

### I. The Corpus and its Function

The word "charm", as used in this paper, is equivalent to the Latin phrase "incantamentum et adjuratio magica", or to the German word "Segen", which has been defined with varying emphasis; in the concluding portion of this paper a formal definition will be offered, but here we adopt the definition of J. GRIMM, according to whom "Segen" are "Formeln im außerkirchlichen Gebrauch, christlicher und nicht-christlicher Art, denen eine übernatürliche Wirkung und zwar meist schützender, heilsamer Art zugeschrieben wird"<sup>2</sup>.

This excellent definition includes at once historical, functional, and formal dimensions, all of which are important for a complete understanding. For our purposes, however, the third aspect will be paramount. This is because the effectiveness of a charm depends on its literally exact citation, and, conversely, because any departure from its precisely set mechanism may render the magic wholly ineffective. It goes without saying that the effect depends ultimately on the psycho-cultural valuation of the charm, that is to say, it must be firmly believed in by the speaker, and that a strong belief

---

<sup>1</sup> It is my pleasure to acknowledge the support of the American-Scandinavian Foundation, The Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, and the Graduate School of Indiana University in aiding my research in Cheremis linguistics and folklore. For a full discussion of the Cheremis (Mari) project, see the Preface and Introduction to SEBEOK, 1952.

<sup>2</sup> Cited after OHRT, 1935-6. OHRT's comprehensive (though essentially German-based) discussion provided some suggestive hints which are followed in this paper.

may, under certain circumstances, allow for minor variations in certain details of the text, though such variations do not of course alter the structural outlines of the charm.

In historical perspective, Cheremis charms are not especially problematic. They are, on the one hand, altogether different from the magic runes of Finnish folklore, both as to content and as to form. On the other hand, Cheremis charms are very like Russian ones, most of them sharing with the latter, among other diagnostic features, what may be called the "motif of an extremely improbable eventuality" (see below). It can be safely concluded that among the Cheremis (and also among their linguistic congeners the Mordvins and Votyaks, as well as among their close neighbors the Chuvash) the now extant charms are of relatively recent origin, having diffused in Christian times, and, specifically, from Russian sources<sup>3</sup>.

In the text collections which constitute our corpus, charms appear under functional headings. These may be classified in summary, with some inevitable overlapping, into four major categories: 1) charms having to do with medicine, both human and veterinary; 2) charms having to do with human relations, such as love or adversaries; 3) charms that are directed against witchery in general, including the Evil Eye, or certain specific spirits; and 4) charms having to do with the fauna or flora.

The Cheremis have a good many different kinds of magicians, both harmful and evil ones, and helpful and benevolent ones. Among the latter there is a specialist who plies his office with the help of charms. The Cheremis call him *šübedäšä*, the literal meaning of which is "the one who spits". One Cheremis word for "charm" is *šübedäme*<sup>4</sup>. Both of these words are connected with the verb *šübalam* "I spit". The informant explains: *šübedäšä šübeden päremda al'ä šübeda* "the 'spitter' cures by spitting or spits"<sup>5</sup>. The reason for the name is that such magicians "pflegen bei dem Murmeln zu blasen oder zu speien"<sup>6</sup>. This procedure undoubtedly has its root in the practically world-wide belief in the magical efficacy of spittle and spitting<sup>7</sup>. The motif "Magic results from spitting" (THOMPSON, D 1776) occurs in several Cheremis folktales. In one episode, the narrator relates: "My horse became tired. A man followed me and overtook me. He came and sat upon my sled. I said, my horse is tired. He said, your horse has been bewitched. He spat twice.

<sup>3</sup> On the origin of Cheremis charms, see KROHN, 1901, p. 57; id., 1924, pp. 9 ff.; KUZNETSOV, 1904, no. 60, pp. 73 ff.; MANSIKKA, 1909, pp. 299 ff. Russian charms are treated by MANSIKKA, 1909; (see also the discussion and bibliography in SOKOLOV, 1950, pp. 246-57); and Chuvash charms are treated by MÉSZÁROS, 1909.

<sup>4</sup> Another term is *ju* (Eastern and Forest dialects), *jo* (Mountain dialects), the etymology of which is rather controversial. Cf. particularly PAASONEN, 1907b, and the literature cited in BÁRCZI, 1941, p. 143, s. u. *jós*.

<sup>5</sup> WICHMANN, 1931, p. 73. In the present article, native forms are retranscribed phonemically, and mostly but one dialect variant will be cited.

<sup>6</sup> HOLMBERG, 1926, p. 195.

<sup>7</sup> JAMESON, 1950. Among another Finno-Ugric people, the Hungarians, spitting and spittle are considered powerful magic in a wide variety of applications, summarized in CZAKÓ, n. d., vol. 4, pp. 368-71, motivated not unlike the traits examined in SEBEOK, 1948.



He cracked the whip once. The horse began to run impatiently, like the wind <sup>8</sup>." In an unpublished tale (Uj 43) <sup>9</sup>, the Angel of Death is asked by a man: "How did you build this house?" His reply was: "If I spit once, a house grows." In still another unpublished tale (Uj 48), a sick man spits upon the ground and from the spittle a *keremet* <sup>10</sup> springs forth.

The "spitter" may accompany his charm by various ceremonial actions to suit the occasion. HOLMBERG reports, for instance, that while the charm is spoken when a child's *ört* ("soul") <sup>11</sup> abandons its habitation as a result of fright, tin is poured over the patient's head; the shape into which the tin solidifies is used as a basis on which his condition is diagnosed. Afterwards, the piece of tin is hung around the patient's neck <sup>12</sup>. Often the sorcerer holds a glass of water or brandy in his left hand, leans over it and recites the charm. Meanwhile, he may circle the rim of the glass with an object made of iron <sup>13</sup> — a knife or a pair of scissors, for instance — and keep blowing or spitting into the water or brandy. Charm 3.1.4., for example, ends with the statement, "Let this steel penetrate into the heart, the liver <sup>14</sup> of the sorcerer"; and 1.1.14.1, 3.4.1. state: "I have with me my sharp steel sword, my sharp steel hachet, my sharp steel knife; I chop, dismember, cut up and mangle [the spirit of the house, or some other evil spirit]." He may also blow into the patient's face through the scissors, or, as among the Chuvash <sup>15</sup>, through a broom.

<sup>8</sup> LEWY, 1926, p. 32. Type and motif analyses in SEBEOK, 1952, p. 24.

<sup>9</sup> Collected by ÖDÖN BEKE; for analyses, see SEBEOK, *ibid.*, p. 68.

<sup>10</sup> A kind of evil spirit. The *keremet*-cult plays a very important role in Cheremis religious life: see SMIRNOV, 1898, pp. 148 ff.; PAASONEN, 1901, pp. 208-10; HOLMBERG, 1926, pp. 159 ff.; HÄMÄLÄINEN, 1930b. See also the comment after charm 1.1.12., below. For analyses of Uj 48, see SEBEOK, *ibid.*, p. 69.

<sup>11</sup> See SEBEOK, 1950, pp. 281-2.

<sup>12</sup> HOLMBERG, 1926, p. 195. Similar customs have been recorded among the Votyaks, in various parts of Fenno-Scandinavia, Germany, and among the Chuvash; for the latter, see MÉSZÁROS, 1909, pp. 273, 387.

<sup>13</sup> Iron is a powerful prophylactic among the Cheremis: "If they put iron over the door of the house, then the evil one won't enter" (Uj 158; also Up 119; WICHMANN, 1931, p. 17, no. 103; BEKE, 1931, p. 68, no. 200; a horseshoe is used in Uj 144; Up 100; BEKE, 1931, p. 68, no. 199); "They lay the child down, they make an 'iron-fence' three-four times: 'I make an iron-fence, I make an iron-fence, lest the evil one should come in!' [they say]. Then they place a knife at the head of the bed, then they leave him by himself. The child sleeps, it is not afraid" (Uj 264; also BEKE, 1931, pp. 67-8, nos. 196-7); "I sleep at night in the field, then I scratch an 'iron-fence' [into the ground] with an ax. 'I make an iron-fence, I make an iron-fence' [I say, so that] the evil one cannot come in here inside the 'iron-fence'" (Uj 119; also Uj 121; BEKE, p. 67, no. 195); "The shepherd takes out all the cattle in the village in the spring. He makes an 'iron-fence' around the cattle three times. 'I make an iron-fence, I make an iron-fence' [he says], then the evil one won't enter the herd, they'll pass all through the fall in health, the cattle becomes healthy" (Uj 151; also Uj 150); etc. Among the Hungarians also (as in a great many other cultures), iron plays a tremendously important magical role; cf. CZAKÓ, n. d., vol. 4, pp. 348-62.

<sup>14</sup> Cf. SEBEOK, 1951, p. 287, fn. 23.

<sup>15</sup> The customs of the Chuvash are similar to those of the Cheremis. The equivalent of the Cheremis "spitter" among the former is called *шаруш* "blower"; cf. MÉSZÁROS, 1909, pp. 271 ff.

In an interesting unpublished charm (Up 39) the informant describes the magician's actions, and comments on the consequences. This is a charm (3.2.5.) spoken to cure a child who has been harmed by the Evil Eye and Evil Tongue :

“‘phuu’ — he spits into the water, casts salt [into the water]<sup>16</sup> ; ‘if this salt is hurt by the Evil Eye, only then let the Evil Eye hurt the child, bite his tongue ! As this salt dissolves, just so let the Evil Eye and Evil Tongue dissolve ! phuu’, he again spits into the water : ‘if the black-eyed, red-eyed black-currant-eyed, grey-eyed, red-fish-eyed at the bottom of the sea with his eyelids, licking with his tongue can ladle out the sand — only then let the Evil Eye hurt it, the Evil Tongue spoil ! phuu’, he spits into the water again : ‘as the sun rises, just so let the Evil Eye go out ! As the moon rises, just so let the Evil Eye, Evil Tongue depart ! As the snow melts in the spring, just so let the Evil Eye and Evil Tongue dissolve ! As the fog dissolves in the wind, just so let the Evil Eye and Evil Tongue dissolve ! phuu,’ he says and spits again into the water. Then he gives it to the child to drink, he washes him with the water into which he spit. If then the spittle does the child good, the child goes to sleep. If it doesn’t do good, he doesn’t then get cured, someone else will again cast a formula.”

The following is a classification by their function of the charms which actually occur in the corpus, with some background comment in passing.

#### 1. Charms having to do with medicine.

Treatment of disease by way of charms is, of course, only one of the ways in which the Cheremis proceed against illness. The whole subject of Cheremis folk medicine still awaits systematic study.

##### 1.1. For the cure of human ailments.

###### 1.1.1. Toothache<sup>17</sup>.

###### 1.1.2. Burns (two variants, .1 and .2)<sup>18</sup>.

###### 1.1.3. Snakebite (two variants, .1 and .2)<sup>19</sup>.

###### 1.1.4. Hoarseness<sup>20</sup>.

###### 1.1.5. Bleeding (four variants, .1-.4)<sup>21</sup>.

###### 1.1.6. Syphilis (?)<sup>22</sup>.

The Cheremis word *kila* (< Russian “hernia, rupture, burst”) is translated by GENETZ as “die von den Russen verhängte Krankheit”, which presumably means “syphilis”<sup>23</sup>. (See also the note to 1.1.8., below.)

<sup>16</sup> Salt is used widely in cures, for example, among the Hungarians ; cf. CZAKÓ, n. d., vol. 4, p. 238. See also the bibliography given by RÓHEIM, 1915, p. 264, fn. 1.

<sup>17</sup> RAMSTEDT, 1902, p. 208.

<sup>18</sup> GENETZ, 1889, pp. 51-2, 144 ; and PAASONEN, 1939, p. 76.

<sup>19</sup> GENETZ, 1889, pp. 52, 144-5 ; and RAMSTEDT, 1902, p. 209.

<sup>20</sup> GENETZ, 1889, pp. 50, 142.

<sup>21</sup> Ibid., pp. 50, 142-3 ; RAMSTEDT, 1902, p. 208 ; WICHMANN, 1931, p. 72 ; and BEKE, 1931, p. 26.

<sup>22</sup> GENETZ, 1889, pp. 52, 144.

<sup>23</sup> It is so interpreted by SZILASI, 1901, p. 77.

1.1.7. Swollen finger (two variants, .1 and .2) <sup>24</sup>.

The Cheremis call a festering swelling on a finger a "snake-eye"; several sayings of this sort have been recorded: "There's a 'fiery snake-eye' they say; it must be stopped by casting a spell, they say, then one gets cured" (Uj 239; cf. Uj 23 and 218). Another method for curing a painful finger is to swathe it in a spider web (Uj 149).

1.1.8. Tumor (?) <sup>25</sup>.

The Cheremis word *kela* is rendered by PAASONEN as "ein Gewächs [Geschwür?; im Körper überhaupt]", and, elsewhere <sup>26</sup>, as "Geschwür, Beule; Beule, die als von einer Hexe verursacht gilt." The connection, if any, between *kila* (see the note to 1.1.6., above) and *kela* is unclear.

1.1.9. Smallpox <sup>27</sup>.

The Cheremis personify smallpox; they picture it as an elderly couple, or just an old lady <sup>28</sup>. When a Cheremis child gets smallpox, Old Lady and Old Man Smallpox must be addressed. Small fish (probably *Leuciscus rutilus* and *Alburnus lucidus*) are cooked and set, along with some brandy, upon a plank. Then they look: if the food and brandy have diminished, the smallpox will pass all right.

1.1.10. Sprain <sup>29</sup>.1.1.11. Colic (two variants, .1 and .2) <sup>30</sup>.

The Cheremis word literally means "wind". Ordinary belly ache is caused by the intrusion of a spirit called *buber* (concerning which see the comment on 3.3., below). The following two illustrations also show the form of simple, so to speak homemade, spells in contrast to the more complex charms which require the services of a specialist. (1) "His belly starts to ache [and then] the child addresses his mother: 'My belly aches very much somewhere', he says. His mother replies: 'buber went in', she says, 'a spell must be cast', she says. Then she begins to cast a spell on his belly. Then she says: 'buber, where you entered there emerge!' She says: 'Cut up with an ax, making you into a paste, I will beat you into the street with wire'" (Uj 115). (2) "buber enters [my] belly; I noticed it before the buber [did]. They say, 'Where you entered there emerge' three times, then the buber goes out, the belly quits aching" (Uj 116). The Cheremis also say that "if you swallow a whole fly your belly won't ache" (Uj 146).

1.1.12. Wasting of a child by a revenant <sup>31</sup>.

The Cheremis have revenants of various sorts; the most numerous

<sup>24</sup> GENETZ, 1889, pp. 50, 142; and PAASONEN, 1939, pp. 75-6.

<sup>25</sup> PAASONEN, *ibid.*, pp. 77-80.

<sup>26</sup> PAASONEN, 1948, p. 38.

<sup>27</sup> WICHMANN, 1931, pp. 72-3.

<sup>28</sup> BEKE, 1931, pp. 15-6; *id.*, 1934, p. 383; also, folk beliefs Uj 51-2, Up 16.

<sup>29</sup> WICHMANN, 1931, pp. 71-2.

<sup>30</sup> RAMSTEDT, 1902, pp. 208 and 209. It is specified that the second charm is for a case of bad colic.

<sup>31</sup> GENETZ, 1889, pp. 54, 147.



among them are the *keremet* (see fn. 10 above), who always appear in human shape and whose actions are always malevolent. It is not specified in the present context which kind of revenant is involved, but it is safe to assume that it is a *keremet*.

1.1.13. Engrafting flesh <sup>32</sup>.

1.1.14. Alleviation of illness in general (two variants, .1. and .2) <sup>33</sup>.

1.1.15. To stop uncontrolled sobbing <sup>34</sup>.

The charm must be repeated until the sobbing ceases.

1.2. Veterinary.

1.2.1. Horse-colic (two variants, .1 and .2) <sup>35</sup>.

Horse-colic is caused by an evil spirit named *asəra* (< Tatar).

1.2.2. To protect horses and cattle against witchery <sup>36</sup>.

2. Charms having to do with human relations.

2.1. Against an adversary (five variants, .1-.5) <sup>37</sup>.

2.2. To awaken love (two variants, .1 and .2) <sup>38</sup>.

Another method for awakening love is the following : "Two frogs spawn in spring. They are caught and wrapped in a white cloth. They are brought forth and placed in an ant-hill. They lie in the ant-hill for thirty days. The ants eat up entirely the flesh of the frogs. After thirty days they go and remove the frogs stuck into the ant-hill. He looks at them : if the frogs have no flesh, he seeks two curved bones of the male and female frogs, then he takes the two curved frog bones and carries them home. Then he sees a beautiful woman, a beautiful girl. He strikes the girl's [or] the woman's body with these bones ; the girl [or] the woman cannot live without the man <sup>39</sup>".

2.3. To produce indifference (two variants, .1 and .2) <sup>40</sup>.

3. Charms for or against witchery in general, or against certain specific spirits.

3.1. Witchery in general (four variants, .1-.4) <sup>41</sup>.

The Cheremis call practitioners of black magic *juzə* ; among these, the *loktəzə* "spoiler" causes illness and damage which must be counteracted by charms. The *juzə*'s, viz. the *loktəzə*'s modus operandi is described by both

<sup>32</sup> RAMSTEDT, 1902, pp. 211-2.

<sup>33</sup> GENETZ, 1889, pp. 53-4, 145-7 ; and PORKKA, 1895, pp. 31, 97.

<sup>34</sup> RAMSTEDT, 1902, p. 212.

<sup>35</sup> GENETZ, 1889, pp. 51, 143 ; and PAASONEN, 1939, p. 75.

<sup>36</sup> BEKE, 1931, pp. 27-8.

<sup>37</sup> RAMSTEDT, 1902, pp. 209-11.

<sup>38</sup> PORKKA, 1895, pp. 31-2, 98 ; and BEKE, 1931, pp. 25-6.

<sup>39</sup> BEKE, 1931, p. 71. Among the Lapps the same trait of love magic by the use of frog bones was recorded : see QVIGSTAD, 1920, p. 44, no. 7. For its Fenno-Scandinavian distribution, see *ibid.*, p. 115.

<sup>40</sup> PORKKA, 1895, pp. 31, 33, 97, 99-100.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 30, 32-3, 97, 99 ; WICHMANN, 1931, pp. 68-71 ; PAASONEN, 1939, pp. 73-4.

<sup>42</sup> BEKE, 1931, p. 18.

BEKE <sup>42</sup> and WICHMANN <sup>43</sup>. A *loktazə* may be a man or a woman. The following is a hitherto unpublished account (Up 31) of how a sorceress causes maladies : "A Cheremis woman goes gathering on the night before the Wednesday of Holy Week (before Easter). She gathers sock-tassels, belt-tassels, headband-tassels, she keeps cutting them off, she cuts off [pieces from] shirts, hair, she gathers up everything she needs, she carries them away. She gathers until the Wednesday of *šemək* <sup>44</sup>. On the Wednesday of *šemək* she takes them into the forest, hides them underneath a pine, then she climbs up the pine. When she descends she begins to complain : 'Ouch, my head aches, ouch, my leg aches, ouch, my belly aches, ouch, my back aches, ouch, my hand aches'. She enumerates everything in turn, whatever people have, then it begins to hurt the people from whom she took things away."

### 3.2. Evil Eye (and Tongue) five variants, (.1-.5) <sup>45</sup>.

Everybody and everything can be harmed by the Evil Eye (and Tongue) <sup>46</sup>, but little children, pretty girls, handsome horses or cattle — whatever may arouse envy — seem to be the most common victims. A Cheremis with an Evil Eye must look up to the ceiling when he enters a room lest he harm people (Uj 189). "A man's eye is evil, he hurts a child, the child becomes sick ; if you don't nurse it, the child dies. He knows that his eye is evil and he hurts with it. The child's mother then scolds him : 'You were [in my house], you bewitched my child', she says. He replies : 'Why ?' She says : 'Your eye is evil. You must never look straight at a child'. — The cow calves. If [someone] has the Evil Eye, he doesn't go out. If he goes out to the calf, he hurts the calf with his eye, the calf dies if they don't cast a spell against the Evil Eye" (Up 28). Another informant relates : "I went to buy a stack. I met a woman, I passed by her just so. I reached the next village, I couldn't buy any, I was unable to buy any. I reached home, I said to my mother at home : 'This woman's eye, hands, feet, tongue are no good', I said. My mother replied : 'If you meet such a one, turn around and come home, don't go any place, you won't ever have luck" (Uj 118). Again, an informant says : "A man comes to me, the lamb runs around playing. That man looks at it with his eye ; he departs : the lamb became sick, he injured it with his eye. With a formula, they besprinkle the lamb from the mouth. The lamb lies around a bit, gets up, and runs around again, cured. Had a spell not been cast, the lamb would have died immediately" (Uj 104). Horses can be protected from the Evil Eye : red, green, blue, yellow threads are tied into their mane and tail as a preventive measure (Usj 4, Uj 30, Up 19).

<sup>43</sup> WICHMANN, 1931, pp. 67-8.

<sup>44</sup> A three-day feast, from Wednesday through Friday, celebrated during the week preceding Russian Whitsuntide.

<sup>45</sup> GENETZ, 1889, pp. 52, 145 ; PORKKA, 1895, pp. 30, 96 ; BEKE, 1931, pp. 26-7 ; PAASONEN, 1939, p. 77 ; and Up 39, communicated above.

<sup>46</sup> Cf. ELWORTHY, 1912, for general discussion of the Evil Eye. In Chuvash medicine also, the cure of diseases caused by the Evil Eye plays a prominent part ; see MÉSZÁROS, 1909, pp. 334-61.

3.3. Will-'o-the wisp<sup>47</sup>.

The Cheremis word is *uber*, *buber*, etc. It causes especially stomach disorders (cf. 1.1.11., above). A reader of Cheremis texts comes across this spirit very frequently; and therefore it is surprising that HOLMBERG's comments are relegated to a mere brief footnote<sup>48</sup>; he states only that an evil man's soul may so appear, and adds the following information: it flies from place to place as a fiery snake or dragon; it is forced to fall down and change back into human shape by the loosening of one's shirt collar or by the splitting of a wooden fork; it sucks human blood and cow's milk; and a corpse in the grave provided with one will have a red countenance. To this it may be added that this spirit returns to the grave in the morning; the grave is identified by a hole upon the mound. The suspicious corpse is exhumed and burned. The concept has many other ramifications which cannot be pursued here. The word is a direct borrowing from the Chuvash<sup>49</sup>, ultimately of Tatar origin<sup>50</sup>.

3.4. Spirit of the house (two variants, .1 and .2)<sup>51</sup>.

The *šükšöndal* is the spirit of the entire homestead<sup>52</sup>, including particularly the bathhouse. It makes noises in the night and causes nightmares; it performs sexual intercourse with sleepers, in male shape with women and female shape with men. It harms babies, and this must be prevented by placing some object made of iron into the crib. In the bathhouse (variant 3.4.1.), it may attack the bather, and may even kill someone who goes to bathe late at night. This spirit is a yard in height, and has long hair. The Cheremis also believe that an ache in the stomach may be due to the bite of a *šükšöndal* from another homestead (variant 3.4.2. is directed against the spirit of a strange homestead). Whenever he thinks of it, the Cheremis exclaims, "*šükšöndal*, guard the house well, do not admit the Evil One!" Shouting or whistling will drive this spirit away from the home, which is dangerous, because the Evil Ones (i. e., devils) come in when he departs<sup>53</sup>.

## 4. Charms having to do with the fauna or flora.

4.1. Protection against an attacking dog<sup>54</sup>.4.2. To encourage the growth of grain<sup>55</sup>.

Though functional classifications of the sort outlined above are of undoubted cultural interest, and are useful as a practical device, they do

<sup>47</sup> PAASONEN, 1939, pp. 80-1.

<sup>48</sup> HOLMBERG, 1926, p. 13. fn. 2.

<sup>49</sup> PAASONEN, 1908, p. 200; RÄSÄNEN, 1920, p. 59. We meet the word in MÉSZÁROS, 1909, pp. 44, 285-6, 370, where this figure's characteristics are further detailed.

<sup>50</sup> E. g., PRÖHLE, 1908, p. 361, gives forms from the Ufa region; the immediate source, Kazan Tatar, has the form *ubyr*.

<sup>51</sup> GENETZ, 1889, p. 51, 143; and PAASONEN, 1939, p. 81.

<sup>52</sup> The Cheremis homestead, organized into 26 parts, is pictured by HÄMÄLÄINEN, 1930a, pp. 159-60. Cf. HEIKEL, 1888, ch. VI.

<sup>53</sup> RAMSTEDT, 1902, p. 205; HOLMBERG, 1926, p. 51; PAASONEN, 1948, p. 132.

<sup>54</sup> PORKKA, 1895, pp. 30, 96.

<sup>55</sup> PORKKA, 1895, pp. 32, 98-9.



nevertheless tend to obscure the basic formal identities or similarities which underlie Cheremis charms. Furthermore, one recalls OLBRECHTS' criticism of MOONEY's arrangement of Cherokee formulas "in a systematic sequence, in a logical order, 'logical' from the white man's point of view... This classification is quite foreign to Cherokee knowledge and use... <sup>56</sup>" Since the cultural matrix in which the Cheremis charms function is known only sketchily at best, such a classification ought not to be insisted upon. On the other hand, a structural analysis is entirely in terms of the texts being analyzed. After some preliminary remarks on structural analysis in folklore, we hope to show how such an analysis could be applied to the charms in the present corpus.

## II. Structural Analysis in Folklore

Structural analysis in folklore rests on an assumption, namely, that all the products of verbal behavior may, in the last analysis, be reduced to terms of symbolic logic. Respectability to this assumption is lent by a philosophical tradition epitomized by ALFRED NORTH WHITEHEAD, who went even further when he suggested "that Symbolic Logic, that is to say, the symbolic examination of pattern with the use of real variables, will become the foundation of aesthetics... when in the distant future the subject has expanded, so as to examine patterns depending on connections other than those of space, number and quantity... <sup>57</sup>".

It has been generally recognized that the techniques whereby, in actual practice, we study verbal behavior differ, by and large, from those whereby we study non-verbal behavior <sup>58</sup>. This is true in spite of occasional attempts to apply techniques of the former kind to the study of behavior which is verbal only in part, such as systems of kinship, which are in part systems of terminology (verbal) and in part systems of attitudes (non-verbal), the two parts being functionally interdependent; but, at any rate, such behavior was explicitly identified as being both systematic and symbolic <sup>59</sup>.

Among the several other possible approaches to verbal behavior, it is linguistics that studies communication systems which are symbolic par excellence, i. e., codes and messages. The method of modern linguistics may be regarded as a kind of discrete or discontinuous mathematics <sup>60</sup>. Folklorists, too, have of late "increasingly turned their attention to the study of patterns, forms, and devices <sup>61</sup>", though such can hardly be characterized as their

<sup>56</sup> MOONEY and OLBRECHTS, 1932, p. 2.

<sup>57</sup> WHITEHEAD, 1937, p. 186. For an attempt in the latter direction, see JOHANSEN, 1949. See now also HILL, 1951, and EMPSON, 1951.

<sup>58</sup> Cf. the statement of VOEGELIN and HARRIS, 1947, pp. 590-2, that "the techniques of linguistics and cultural anthropology are in general different", and elaboration thereof.

<sup>59</sup> LÉVI-STRAUSS, 1945. GREENBERG, 1949, shows how kinship can be defined by logical methods. EMENEAU, 1940, p. 209, postulates that "some forms are ordered in classes or subclasses corresponding to systems or subsystems within the environment".

<sup>60</sup> JOOS, 1950. On linguistics as algebra, see especially HJELMSLEV, 1943.

<sup>61</sup> WELLEK and WARREN, 1949, p. 39, and corresponding references on p. 303.

focal interest, since folklore has sundry pressing problems peculiar to it — such as those of transmission, and function in a natural and cultural setting <sup>62</sup> — which have not encouraged the development of a rigorous technique of formal analysis.

It may be worth digressing at this point to recall that linguistics and folklore study have common roots in the nineteenth century and were pursued with equal vigor by such scholars as JACOB GRIMM, MAX MÜLLER, THEODOR BENFEY, and others. Linguistic preoccupation with Proto-Indo-European reconstructions naturally led the brothers GRIMM to assume tales to be a detritus of early Indo-European myths; and MÜLLER's search for tale origins by way of Sanskrit etymologies illustrates the once intimate relationship between comparative linguistics and comparative mythology <sup>63</sup>. SYDOW <sup>64</sup> is now critical in retrospect, and stresses the distinction between the methods of philological and folklore research; but while he points to a certain lack of understanding on the part of philologists in their attitude to the work of folklorists, he nonetheless concludes that collaboration between the two fields is of supreme importance.

FRANZ BOAS and some of his students have, in more recent times, emphasized the necessity of studying the stylistic qualities of folklore texts, an impossible endeavor without a knowledge of linguistics: "... no one can pretend to study a people authentically without this knowledge... The structure of a language and its vocabulary are so obviously fundamental for the proper appreciation and understanding of cultural and societal expressions that he who remains in ignorance of them does so at his own peril <sup>65</sup>".

The two disciplines have also crossed paths here and there with regard to certain specific methodological procedures, principally historical ones. For instance, the historic-geographic or Finnish method of folktale study <sup>66</sup> utilizes techniques which are in a good many particulars the same as those of a school of linguistics, rather controversial, which goes by the name of "neolinguistics" <sup>67</sup>.

Now the interest of many linguists has shifted from historical to descriptive investigations, at least for the time being; moreover, linguistic statements — whether descriptive or historical — tend to be exact, rigorous, compact, and internally consistent, in terms of elementary units and their patterned relations; in other words, they tend to be structural <sup>68</sup>. "It seems

---

<sup>62</sup> See, for example, the sort of topics discussed by HERSKOVITS, 1950, ch. 24. SEBEOK, 1951, tried to show how the folksongs of the Cheremis provide clues for an understanding of certain aspects of their social organization.

<sup>63</sup> THOMPSON, 1946, pp. 368 ff., and PEDERSEN, 1931.

<sup>64</sup> SYDOW, 1945 and 1948.

<sup>65</sup> RADIN, 1949, p. II.

<sup>66</sup> KROHN, 1926.

<sup>67</sup> BONFANTE and SEBEOK, 1944; HALL, 1946; BONFANTE, 1947.

<sup>68</sup> VOEGELIN and HARRIS, 1947, pp. 594 ff., summarize current trends. On the notion of structure in linguistics and the background thereof, cf., among others: JAKOBSON, 1933; POS, 1939; HARRIS, 1940; BRØNDAL, 1943; CASSIRER, 1945; HJELMSLEV, 1947.

that a major movement of this kind is now affecting many branches of science : the decline of what may be called atomism, or atomistic thought in general, and the emergence of theories based on the conception of pattern <sup>69</sup>." The notion of structure is thus unmistakably in the air. This is so despite the fact that as yet we do not know what exactly is meant by a "structure" in general, beyond the recognition of its being something purely formal and purely relational. Especially unclear is the connection between structures posited by the different sciences, but, at any rate, a structural statement is everywhere one which says something about relations rather than about the relata themselves <sup>70</sup>.

In folkloristic texts, too, there are certain regularly recurrent units which permit experimentation along methodological lines which might be regarded, in these broad terms, as structural. This should surprise no one who has reflected on the close analogy between the language-speech dichotomy of SAUSSUREAN linguistics, and the relationship of a given folkloristic type and its actual variations as presented by specific informants <sup>71</sup>.

It was realized long ago, for example, that folktales and myths frequently open and close with conventional formulas. German Märchen formulas have received attention half a century ago <sup>72</sup>; and BOLTE - POLÍVKA have assembled a great many of them <sup>73</sup>. More recently, a collection of fourteen Tübatulabal tale texts were examined for such formulas explicitly, in the words of the author of the article herself, "from a structural viewpoint <sup>74</sup>". Such was also the approach of VERA MAE ALLEMAN in her study of two hundred and seventy Cheremis tale texts <sup>75</sup>. In the Cheremis materials, two hundred and seven tales were found to have initial formulas as against sixty-three which did not, and a hundred and forty-eight final formulas, as against a hundred and twenty-two which did not. The formulas turned out to be either elementary units which could not further be meaningfully subdivided from a folkloristic point of view but only linguistically, or were simply conjunctions of the basic units. The latter were surprisingly few for such a relatively large corpus, and were easily classifiable under a small number of such headings as attention indicators, time elements, introducers of characters (initials); termini, personal elements, and statements as to the further fate of characters (finals).

Other strikingly formulistic features in the tale have been suggested, though these have not been approached from a structural point of view. Such are : cumulative stories, where a whole series of items are repeated,

<sup>69</sup> WHYTE, 1950, p. 25. Cf. now also id., 1951, and BERTALANFFY, 1950. For a further excellent summary of this point of view, see RUESCH and BATESON, 1951, ch. 10.

<sup>70</sup> CARNAP, 1928, pp. 11-6. According to LANGER, 1937, p. 24, the notion of structure is the "bridge that connects all the various meanings of form from geometric form to the form of ritual or etiquette..." For a specific comparison between two branches of science, see KROEBER, 1943.

<sup>71</sup> Cf. BOGATYREV and JAKOBSON, 1929.

<sup>72</sup> PETSCH, 1900.

<sup>73</sup> BOLTE and POLÍVKA, 1930, pp. 13-36.

<sup>74</sup> VORGELIN, 1948.

<sup>75</sup> SEBEOK, 1952, pp. 115-7.



plus one more; or, as in the Gaelic tales, certain recurring prose patterns known as "runs", which describe in a conventionalized fashion some series of events, in a contrasting style of speech <sup>76</sup>. The Soviet folklorist V. PROPP reached his remarkable conclusion that „All fairy tales are uniform in their structure“ on the basis of studies designed to show the laws which govern the interconnections and temporal sequence of the highly limited number of functions of the *dramatis personae* occurring in fairy tales. Above all, a program for a structural investigation of the folktale must include a study of the patterning of motifs. The impulse to classify them has hitherto taken precedence over the impulse to search for the manner of their workings. A linguist would ask: given a particular tale type, what relationships prevail between the motifs of which each complete tale is composed? It seems more than likely — to a linguist — that the motifs will occur in a relatively fixed order and that particular motifs will necessarily co-occur, while others will be in complementary distribution; some motifs will occur in variant forms and such variations will be either free, or conditioned by context, or by other specific factors, and hence as predictable as any other dependant variable.

The simpler forms of folklore are particularly accessible to structural investigations, though these have but barely begun. In his work on Jabo proverbs, HERZOG has hinted that "certain formal features would also lend themselves to classification", and pointed out those that are the most frequent in that language, but did not utilize such a systematization in the body of his book <sup>77</sup>. BASCOM devised a system of symbols to represent the forms of Yoruba riddles, though the total number of his generalized formulas is slightly over a half of the total number of his riddles <sup>78</sup>. REICHARD's analysis of the intricate structure of Navajo prayers shows especially how fruitful such an approach can be in raising further subtle questions about the material <sup>79</sup>. The metric structure of the Mordvin folksong is one of the few rigorous statements available in this field <sup>80</sup>. HERZOG has also pointed to the special problems inherent in the analysis of the folksong where the structure of the verse interacts with the musical pattern <sup>81</sup>. An attempt was made at a structural analysis of a body of highly stereotyped Cheremis dream portents; all instances were found to be reducible to a single equation,  $f(s_n) = i_n$ , where each interpretation was expressed as the function of a given set of symbols <sup>82</sup>. In the present paper, the structure of still another body of Cheremis texts, namely, charms <sup>83</sup>, will be subjected to analysis.

<sup>76</sup> THOMPSON, 1946, pp. 458-9. Cumulative tales are common in Cheremis; cf. SEBEOK, 1952, p. 112.

<sup>77</sup> HERZOG, 1936, pp. 3 ff.

<sup>78</sup> BASCOM, 1949.

<sup>79</sup> REICHARD, 1944, ch. V.

<sup>80</sup> JAKOBSON and LOTZ, 1941. An English translation of this paper has now appeared in the *Acta Instituti Hungarici Universitatis Holmiensis, Series B, Linguistica* 1, pp. 5-13 (Stockholm, 1952).

<sup>81</sup> HERZOG, 1946 (discussion by ROMAN JAKOBSON and MORRIS SWADESH follows on p. 83); id., 1950, pp. 1039-41. See also SAPIR, 1910, for a pioneer article in this field.

<sup>82</sup> SEBEOK, 1950.

III. Sample Analysis <sup>84</sup>

Charm 1.1.5.3. is arbitrarily selected for the purpose of this sample analysis. This charm, spoken in order to stop the flow of blood from a wound, is here reproduced first in a phonemic transcription; (the bracketed numerals are for ease of reference only):

[1] *olma-pu* [2] *kuze* [3] *peledən* [4] *šinčeš*, [5] *tug-ak* [6] *tidə* [7] *püčmə*  
[8] *kuškən* [9] *šičšə!* ([10] *buige* [11] *peledəšəm* [12] *kalasaš* [13] *küleš*.) [14] *biüt*  
[15] *kunam* [16] *peled* [17] *kerteš*, [18] *tunam* [19] *ižə* [20] *majəm* [21] *sənə!*

Literal translation: [1] "apple-tree"; [2] "as"; [3] "blossoming"; [4] "stands"; [5] "just so"; [6] "this"; [7] "wound"; [8] "growing"; [9] 3d sg. imperative of the verb "to stand"; [10] "all"; [11] acc. of "blossom"; [12] "to mention"; [13] "it is necessary"; [14] "water"; [15] "when"; [16] "blossom"; [17] "can"; [18] "then"; [19] "first"; [20] "me"; [21] 2d sg. imperative of the verb "to overcome".

Free translation: [1-9] "As the apple-tree blossoms forth, just so let this wound heal! [10-13] (All blossoms must be mentioned.) [14-21] When water can blossom forth, only then overcome me!"

Our analytical procedure will be an application of binary opposition as a patterning principle <sup>85</sup>: that is, we shall repeatedly divide sequences dichotomously until the ultimate constituents are reached.

The first operation yields two immediate constituents <sup>86</sup>, namely, I. [1-13] "As the apple-tree blossoms forth, just so let this wound heal! (All blossoms must be mentioned)", and II. [14-21] "When water can blossom forth, only then overcome me!" Since the entire charm consists of three grammatical sentences, namely, [1-9, 10-13, 14-21], it may well be asked why the first operation yields [1-13] and [14-21] rather than, say, [1-9] and [10-21]; the reasons for this will be clarified as we proceed with the analysis of the first immediate constituent.

<sup>83</sup> MOONEY and OLBRECHTS, 1932, pp. 159-60, have a section on "Structure of the Formulas" among the Cherokee. The general pattern which is outlined there is, however, an ideal one, to which perhaps not one formula corresponds exactly.

<sup>84</sup> The important and here highly relevant article, HARRIS, 1952, appeared as our paper is being proofread and thus unfortunately too late for the analysis developed below to have profited from HARRIS'.

<sup>85</sup> Cf., for instance, POS, 1938. According to WEINBERG, 1951, p. 85, "one is obliged to suspect that the living organism resorts to the method affording ultimate efficiency and economy, which is, in the case of elements for coding information, ternary rather than binary". However, in linguistics, the hypothesis "that speech in its distinctive aspect is built up entirely of features in accordance with binary principle" (LOTZ, 1950, p. 716) has proved useful — e. g., in showing that consonant and vowel patterns are essentially identical in structure (JAKOBSON, 1939) — and this in spite of the fact that a residue of features has hitherto proved incapable of reduction to an opposition less than ternary (e. g., the vowels *i*, *e*, *ɛ* in English), unless a complex middle term is introduced. See now JAKOBSON, FANT and HALLE, 1952, for an important preliminary effort toward documentation.

<sup>86</sup> Cf. WELLS, 1947, on the use of this term in linguistics. The principal criterion for determining immediate constituents is substitutability.

I. The sequence [1-13] consists of two sentences, namely, [1-9] and [10-13]. Now let the symbol  $o$  represent the word "tree", and let further a numeral subscript represent the kind of a tree involved; thus, let the subscript  $_1$  stand for an "apple". Hence  $o_1$  will symbolize "apple-tree". The second sentence can be regarded as equivalent to saying: "As the  $o_2$  blossoms forth, just so let this wound heal! As the  $o_3$  blossoms forth..." and so forth, until "As the  $o_n$  blossoms forth, just so let this wound heal!" Thus we have here a finite number of sentences precisely alike in construction; the number of sentences is equal to the number of ethno-botanically conceived species of tree.

The internal structure of all these sentences is the same. Each sentence may be divided into two clauses, one independent and one dependent. Using sentence [1-9] as the model, the independent clause is [5-9] "just so let this wound heal", and the dependent clause is [1-4] "as the apple-tree blossoms forth".

Both clauses can be further subdivided into an actor-action phrase, namely, [6-9] "let this wound heal" in the independent clause, and [1, 3-4] "the apple-tree blossoms forth" in the dependent clause; and a subordinating conjunction, namely, [5] "just so" in the independent clause, and [2] "as" in the dependent clause.

Now the actor-action phrase in the independent clause differs from the actor-action phrase in the dependent clause in the construction of the verb, namely, while the former, [9] "let... heal" is in the imperative mode (in Cheremis), the latter, [4] "blossoms forth" is in the indicative mode. The two verbs are practically identical: they both happen to be constructed on the same base, since *siñč-* and *sič-* are allomorphs; both are singular in number, and both in the third person. However, they are opposed as to mode. We regard this contrast of indicative versus imperative as the crucial and fundamental feature which distinguishes the two actor-action phrases from one another in each sentence of this immediate constituent.

Let all actor-action phrases with a verb in the imperative mode be symbolized by  $S$ , and the particular phrase [6-9] "let this wound heal" by  $s$ .  $S$  corresponds to what OHRT has called, without precise definition, the sorcerer's expression of will, or the "subjective" element in the charm.

Let further all actor-action phrases with a verb in the indicative mode be symbolized by  $O$ .  $O$  corresponds to what OHRT has called the "objective" element in the charm which, as we have seen, consists of a magically circumspect enumeration of all the facts which are relevant. The particular phrases, i. e., the individual facts, are distinguishable only in terms of the actor, as  $o_1$ ,  $o_2$ ,  $o_3$ , ...  $o_n$ , hence the entire phrase [1, 3-4] "the apple-tree blossoms forth" may be represented by  $o_1$ .

Finally, let an arc symbolize both words, [2] and [5] of the subordinating conjunction "as ... just so".

The entire first sentence can now be expressed in terms of a simple binary propositional operation<sup>87</sup> namely, implication, thus:  $o_1 \supset s$ . With the use of an additional symbol, namely, a dot to express conjunction, the entire

<sup>87</sup> See any handbook of symbolic logic, e. g., REICHENBACH, 1947.



first immediate constituent, that is, the first and second sentences together can be expressed thus:  $(o_1 \supset s) \cdot (o_2 \supset s) \cdot (o_3 \supset s) \dots (o_n \supset s)$ ; but this is equivalent to (symbolized by  $\equiv$ )  $(o_1 \cdot o_2 \cdot o_3 \cdot \dots o_n) \supset s$ ; and since  $(o_1 \equiv O) \cdot (o_2 \equiv O) \cdot (o_3 \equiv O) \cdot (o_n \equiv O)$ , and since, further,  $s \equiv S$ , we arrive at the expression  $O \supset S$ . The latter is regarded as equal by definition to the sequence [1-13].

II. The sequence [14-21] consists of but a single sentence. This sentence consists of two parts: one, [18-21] "only then overcome me", is an independent clause; the other, [14-17] "when water can blossom forth", is a dependent clause.

Both clauses can be further subdivided into an actor-action phrase, namely, [20-21] "overcome me" in the independent clause, and [14, 16-17] "water can blossom forth" in the dependent clause; and a subordinating conjunction, namely, [18-19] "only then" in the independent clause, and [15] "when" in the dependent clause.

In the first actor-action phrase, the verb [21] "overcome" is in the imperative mode (in Cheremis), whereas, in the second actor-action phrase, the verb [17] "can" is in the indicative mode. This opposition is the same which we have encountered in the first immediate constituent. However, let us now compare the imperative verb [9] "let... heal" of the first immediate constituent with the imperative verb [21] "overcome" of the second immediate constituent. We perceive at once that there is a special relationship between these two verbs, namely, "overcome" is a negation of "let... heal"; it is equivalent to "let not heal". The negation of a proposition can be symbolized with a line above the expression; since "let... heal" was  $s$ , "let not heal" or "overcome" is  $\bar{s}$ .

The internal structure of the actor-action phrase in the dependent clause of II., that is, [14, 16-17] "water can blossom forth" is very like the internal structure of the model phrase [1, 3-4] "the apple-tree blossoms forth" of I. The two phrases are not, however, absolutely identical. We must refer back at this point to the "motif of an extremely improbable eventuality" mentioned earlier in this paper. It will be observed that an assertion such as [1, 3-4] "the apple-tree blossoms forth" is true; that is, apple-trees do in fact blossom forth. Contrariwise, the assertion [14, 16-17] "water can blossom forth" is — within ordinary experience — false, that is, water does not in fact blossom forth. The verb [17] "can" is the linguistic means whereby this difference in the truth-value of the two phrases is signalized. Let a superscript  $\bar{\phantom{x}}$  represent the extreme improbability of such a fact as water blossoming forth. The phrase [14, 16-17] can therefore be symbolized by  $\bar{o}$ .

Let an arc again symbolize the words [15] and [18-19] of the subordinating conjunction "when... only then".

The entire last sentence can now be expressed in terms of the same operation — implication — as all preceding sentences, thus:  $\bar{o} \supset \bar{s}$ . Since  $\bar{o} \equiv O$ , and, further,  $\bar{s} \equiv S$ , we arrive at the expression  $O \supset S$ . The latter is regarded as equal by definition to the sequence [14-21].

Since the sequence [1-13] as well as the sequence [14-21] are each equal by definition to the expression  $O \supset S$ , the entire charm 1.1.5.3. can be expressed thus:  $(O \supset S) \cdot (O \supset S)$  which again  $\equiv 2(O \supset S)$ . It must be recalled,

however, that in the first immediate constituent the propositional function of  $O$  is chosen so that for any  $O$ ,  $f(O)$  is true; and in the second it is chosen so that for any  $O$ ,  $f(O)$  is — within ordinary experience — false.

In sum, it appears that our sample charm is ultimately composed of two, and only two, basic elements, namely,  $O$  and  $S$ ; and that these two elements are in opposition, in such a way that  $O$  implies  $S$ <sup>88</sup>.

#### IV. The Historiola

The elements  $O$  and  $S$  are basic to Cheremis charms: each of them consists of one set or a succession of sets of these two elements, and they are always related by the operation of implication.

In a few charms, however, an additional element must be taken into consideration. It will be called "historiola" here, and symbolized by  $H$ . Such an element occurs in much fuller shapes in the magic charms of many other cultures in the same tradition, including particularly Russian, and is often referred to as the "epic motif". It is essentially an introductory reference of some sort to a past helpful deed by a beneficent power, to whom the rest of the charm is anchored. In the Cheremis texts, however, its historical origins are barely recognizable, though this circumstance does not of course vitiate its status in the structure.

Charm 1.1.3.1. may be used for illustration. It opens with this statement ( $h_1$ ): "Upon the summit of a high mountain there is a gold chest, in the gold chest a gold goblet, in the gold goblet a silk ball", which is then immediately followed by an  $O \supset S$  proposition. The charm being a cure for snakebite, this proposition reads: "if the snake can penetrate therein, bite it, grasp it, eat it up and drink it down [viz., the silk ball], then only may he bite me!" Now  $h_1$  is repeated verbatim, except that, in this second version ( $h_2$ ), the word "silver" appears wherever  $h_1$  has "gold". The identical  $O \supset S$  proposition is then repeated. This is followed by a third version of  $H$  ( $h_3$ ), which is the same as  $h_1$  or  $h_2$ , except that the word "mother-of-pearl" appears wherever  $h_1$  has "gold" or  $h_2$  "silver". Finally, the identical  $O \supset S$  proposition is repeated for the third time. The entire charm can now be expressed thus:  $[(h_1 \cdot \bar{o}) \supset \bar{s}] \cdot [(h_2 \cdot \bar{o}) \supset \bar{s}] \cdot [(h_3 \cdot \bar{o}) \supset \bar{s}]$ . Since, however,  $h_1 \equiv H$ ,  $h_2 \equiv H$ ,  $h_3 \equiv H$ ,  $\bar{o} \equiv O$ ,  $\bar{s} \equiv S$ , therefore  $2 [(H \cdot O) \supset S]$ . We may regard an expression like  $H \cdot O$  simply as an expanded variety of  $O$  itself, and symbolize it by  $P$ . Hence we arrive at the expression  $3 (P \supset S)$ .

The symbolic content of a historiola is rather obscure, and can be partially elucidated only by recognizing historical connections and by observing the function of a given symbol in Cheremis folklore as a whole. In historical

<sup>88</sup> Pos, 1938, p. 245, characterizes the concept of "opposition" this way: "L'opposition n'est pas un fait isolé: c'est un principe de structure. Elle réunit toujours deux choses distinctes, mais qui sont liées de telle façon que la pensée ne puisse poser l'une sans poser l'autre. L'unité des opposés est toujours formée par un concept, qui, implicitement, contient les opposés en lui et se divise en opposition explicite quand il est appliqué à la réalité concrète..."

perspective, for instance, the high mountain mentioned in the historiola of charm 1.1.3.1. is a symbolic reference to Mount Calvary, that is to say, to Christ, though it seems virtually certain that the Cheremis are totally unaware of this <sup>89</sup>. The place where Christ was crucified is regarded, in New Testament tradition, as the temple where God meets man, hence a safe refuge, which "the snake" is unlikely to reach. As to the symbol of the silk ball, this functions conventionally in Cheremis folklore as a representation of human life. It is so used in the following folksong, for example, where its relationship to the "gold" and "silver" images is especially noteworthy:

The morning sun emerges,	Our lives pass away,
It emerges gold-like.	They pass away silk-thread-like.
The evening sun descends,	We flow and go flowing-water-like <sup>90</sup> .
It descends silver-like.	

In other words, the historiola asserts that human life is secure from evil attack under the protection of Christ, and it is therefore safe to set the conditions stated in *O*, for, within ordinary experience, they are sure to be unrealizable.

The internal form of the historiola in the above example is one encountered frequently in a type of Cheremis folksong. Elsewhere <sup>91</sup>, we have called it a "spiral construction" of images: ball inside the goblet inside the chest atop the mountain. A given spiral might be spatial, as here, or numerical, pertaining to quality or family relationship, and so forth.

The proportion of  $h_1$  to  $h_2$  to  $h_3$  is that of "gold" to "silver" to "mother-of-pearl". In formula 1.2.1.1. — which is absolutely identical in structure with 1.1.3.1. — the same proportion recurs:  $h_1$  "a gold-lump comes out of the gold-furnace sparkling, sizzling";  $h_2$  "a silver-lump... out of the silver-furnace...";  $h_3$  "a mother-of-pearl-lump... out of the mother-of-pearl-furnace...". Further triadic proportions which occur in the corpus are as follows: "gold" to "silver" to "copper" in 3.1.4; "wood" to "earth" to "iron" in 2.1.1.; "great god" to "god the creator" to "thunder god" in 3.1.4. and 3.4.2. Slightly different is the historiola of 1.1.3.2., where the triadic proportion is within the same statement: "snake-khan, tree-khan, earth-khan". Again slightly different is the historiola of 1.1.4.:  $h_1$  "the morning sun rises and approaches...";  $h_2$  "(the light) shines and approaches...";  $h_3$  "dawn appears and approaches...". The remaining historiollalike statements in the corpus are not triadic: 1.1.2.1. "fire comes burning, rolling, like a dry tree-trunk" (ter); and 2.1.4. "there are forty-one armies behind forty-one mountains <sup>92</sup>".

<sup>89</sup> Cf. MANSIKKA, 1909, p. 302.

<sup>90</sup> LACH, 1929, p. 92, no. 27; a closely similar variant occurs *ibid.*, pp. 129-30, no. 118. Cheremis poetic symbols are discussed by SEBEOK and LANE, 1949, p. 144.

<sup>91</sup> SEBEOK and LANE, 1949, p. 143.

<sup>92</sup> "Forty-one" is a favorite number also in the folksong; cf., e. g., the song cited by SEBEOK, 1951, p. 289. See further the content of charms no. 1.1.3.2., 1.1.6., and 3.2.1.



## Bibliography

The following abbreviations are used for recurring serial publications : AA, American Anthropologist ; FFC, Folklore Fellows Communications ; JAF, Journal of American Folklore ; JASA, The Journal of the Acoustical Society of America ; JSFOu, Journal de la Société Finno-Ougrienne ; Lg., Language ; MSFOu, Mémoires de la Société Finno-Ougrienne ; NyK, Nyelvtudományi Közlemények [Linguistic Bulletin] ; SJA, Southwestern Journal of Anthropology.

- BÁRCZI, GÉZA, 1941 : Magyar Szófejtő Szótár [Hungarian Etymological Dictionary], (Budapest).
- BASCOM, WILLIAM R., 1949 : Literary Style in Yoruba Riddles (JAF, vol. 62, pp. 1-16).
- BEKE, ÖDÖN, 1931 : Tscheremissische Texte zur Religion und Volkskunde (Oslo Ethnografiske Museum Bulletin 4).
- — 1934 : Texte zur Religion der Osttscheremissen (Anthropos, vol. 29, pp. 39-69, 371-98, 703-37).
- BERTALANFFY, LUDWIG VON, 1950 : An Outline of General System Theory (The British Journal for the Philosophy of Science, vol. 1, pp. 1-32).
- BOGATYREV, P. and R. JAKOBSON, 1929 : Die Folklore als eine besondere Form des Schaffens (Donum Natalicium Schrijnen, pp. 900-13 ; Nijmegen-Utrecht).
- BOLTE, JOHANNES and GEORG POLÍVKA, 1930 : Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm (vol. 4 ; Leipzig).
- BONFANTE, GIULIANO, 1947 : The Neolinguistic Position (Lg., vol. 23, pp. 344-75).
- — and THOMAS A. SEBEOK, 1944 : Linguistics and the Age and Area Hypothesis (AA, vol. 46, pp. 382-6).
- BRØNDAL, VIGGO, 1943 : Linguistique structurale (Essais de linguistique générale, pp. 90-7 ; Copenhagen).
- CARNAP, RUDOLF, 1928 : Der logische Aufbau der Welt (Berlin-Schlachtensee).
- CASSIRER, ERNST A., 1945 : Structuralism in Modern Linguistics (Word, vol. 1, pp. 99-120).
- CZAKÓ, ELEMÉR (ed.), n. d. : A Magyarság Néprajza [The Ethnography of Hungary], vols. 1-4 ; Budapest).
- ELWORTHY, F. T., 1912 : Evil Eye (Encyclopaedia of Religion and Ethics, ed. JAMES HASTINGS. Vol. 5, pp. 608-15).
- EMENEAU, M. B., 1950 : Language and Non-Linguistic Patterns (Lg., vol. 26, pp. 199-209).
- EMPSON, WILLIAM, 1951 : The Structure of Complex Words (London).
- GENETZ, ARVID, 1889 : Ost-Tscheremissische Sprachstudien (JSFOu, vol. 7).
- GREENBERG, JOSEPH H., 1949 : The Logical Analysis of Kinship (Philosophy of Science, vol. 16, pp. 58-64).
- HALL, ROBERT A. Jr., 1946 : Bartoli's 'Neolinguistica' (Lg., vol. 22, pp. 273-83).
- HARRIS, ZELLIG S., 1940 : Review (Lg., vol. 16, pp. 216-31).
- — 1952 : Discourse Analysis (Lg., vol. 28, pp. 1-30).
- HEIKEL, AXEL O., 1888 : Die Gebäude der Čeremissen, Mordwinen, Esten und Finnen (JSFOu, vol. 4).
- HERSKOVITS, MELVILLE J., 1950 : Man and his Works (New York).
- HERZOG, GEORGE, 1936 : Jabo Proverbs from Liberia (London).
- — 1946 : Some Linguistic Aspects of American Indian Poetry (Word, vol. 2, p. 82).
- — 1950 : Song and the Music of Folk Song (Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend, ed. MARIA LEACH. Vol. 2, pp. 1032-50 ; New York).
- HILL, ARCHIBALD A., 1951 : Towards a Literary Analysis (Studies in Honor of J. S. WILSON, pp. 147-65).
- HJELMSLEV, LOUIS, 1943 : Omkring sprogteoriens grundlaeggelse (Copenhagen).
- — 1947 : Structural Analysis of Language (Studia Linguistica, vol. 1, pp. 69-78).
- HOLMBERG, UNO, 1926 : Die Religion der Tscheremissen (FFC, No. 61).
- HÄMÄLÄINEN, ALBERT, 1930a : Beiträge zur Ethnographie der Ostfinnen (JSFOu, vol. 44, no. 1, pp. 1-160).

- HÄMÄLÄINEN, ALBERT, 1930b: Tšeremissien ja votjakkien keremeteistä (Kalevalaseuran vuosikirja [Yearbook of the Kalevala Society], vol. 10, pp. 43-57).
- JAKOBSON, ROMAN, 1933: La scuola linguistica di Praga (La Cultura, vol. 12, pp. 633-41).
- — 1939: Observations sur le classement phonologique des consonnes (Proceedings of the Third International Congress of Phonetic Sciences, pp. 34-41; Ghent).
- — and J. LOTZ, 1941: Axiomatik eines Verssystems am mordwinischen Volkslied dargelegt (Thesen zu einem Vortrag im Ungarischen Institut; Stockholm).
- —, C. GUNNAR M. FANT and MORRIS HALLE, 1952: Preliminaries to Speech Analysis. The Distinctive Features and their Correlates (Acoustics Laboratory, Massachusetts Institute of Technology, Technical Report No. 13).
- JAMESON, R. D., 1950: Spittle and Spitting (Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend, ed. MARIA LEACH. Vol. 2, pp. 1078-9).
- JOHANSEN, SVEND, 1949: La notion de signe dans la glossématique et dans l'esthétique (Travaux du Cercle Linguistique de Copenhague, vol. 5, pp. 288-303).
- JOOS, MARTIN, 1950: Description of Language Design (JASA, vol. 22, pp. 701-8).
- KROEBER, A. L., 1943: Structure, Function and Pattern in Biology and Anthropology (The Scientific Monthly, vol. 56, pp. 105-13).
- KROHN, KAARLE, 1901: Wo und wann entstanden die finnischen Zaubерlieder? (Finnisch-Ugrische Forschungen, vol. 1, pp. 52-72, 147-81).
- — 1924: Magische Ursprungsrunen der Finnen (FFC, no. 52).
- — 1926: Die folkloristische Arbeitsmethode (Oslo).
- KUZNETSOV, S. K., 1904: Kult umerših i zagrobnyya verovaniya lugovih čeremis (Etnografičeskoe Obozrenie, vol. 16, no. 60, pp. 67-90; no. 61, pp. 56-109).
- LACH, ROBERT, 1929: Tšcheremissische Gesänge (Gesänge russischer Kriegsgefangener, vol. 1, part 3; Wien and Leipzig).
- LANGER, SUSANNE K., 1937: An Introduction to Symbolic Logic (Boston and New York).
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE, 1945: L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie (Word, vol. 1, pp. 33-53).
- LEWY, ERNST, 1926: Tšcheremissische Texte (vol. 1; Hannover).
- LOTZ, JOHN, 1950: Speech and Language (JASA, vol. 22, pp. 712-7).
- MANSIKKA, V. J., 1909: Über russische Zaubерformeln mit Berücksichtigung der Blut- und Verrenkungssegen (Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Series B, vol. 1, no. 3).
- MÉSZÁROS, GYULA, 1909: A csuvas ősvallás emlékei [Remnants of the Ancient Chuvash Religion], (Budapest).
- MOONEY, JAMES and FRANS M. OLBRECHTS, 1932: The Swimmer Manuscript. Cherokee Sacred Formulas and Medicinal Prescriptions (Bureau of American Ethnology, Bulletin 99).
- OHRT, FERDINAND, 1935-6: Segen (Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, vol. 7, pp. 1582-1620).
- PAASONEN, H., 1901: Beiträge zur Kenntnis der Religion und des Cultus der Tšcheremissen (Revue Orientale, vol. 2, pp. 30-8, 122-33, 198-210).
- — 1907a: A finn és a cseremisiz isten-névről [Concerning the Finnish and Cheremis Name of God], (NyK, vol. 37, pp. 14-21).
- — 1907b: M. jós, javas, javos [Hungarian etymologies] (NyK, vol. 37, pp. 335-6).
- — 1908: Vocabularium Linguae Čuvašicae (Budapest).
- — 1939: Tšcheremissische Texte (MSFOu, vol. 78), (ed. PAAVO SIRO).
- — 1948: Ost-Tšcheremissisches Wörterbuch (Helsinki), (ed. PAAVO SIRO).
- PEDERSEN, H. (trans. J. SPARGO), 1931: Linguistic Science in the Nineteenth Century (Cambridge, Mass.).
- PETSCH, R., 1900: Formelhafte Schlüsse im Volksmärchen (Berlin).
- PORKKA, VOLMARI (ed. ARVID GENETZ), 1895: Tšcheremissische Texte (JSFOu, vol. 13, no. 1, pp. 1-140).
- POS, H. J., 1938: La notion d'opposition en linguistique (Onzième Congrès International de Psychologie, pp. 246-7; Paris).

- Pos, H. J., 1939 : Perspectives du structuralisme (Travaux du Cercle Linguistique de Prague, vol. 8, pp. 71-8).
- PRÖHLE, VILMOS, 1908 : Tatár nyelvjárási adalékok [Tatar Dialect Data], (NyK, vol. 38, pp. 63-110, 330-63).
- QVIGSTAD, J., 1920 : Lappischer Aberglaube (Kristiania Etnografiske Museums Skrifter, vol. 1, no. 2).
- RADIN, PAUL, 1949 : The Culture of the Winnebago : As Described by Themselves (Indiana University Publications in Anthropology and Linguistics, Memoir 2).
- RAMSTEDT, G. J., 1902 : Bergtscheremissische Sprachstudien (MSFOu, vol. 17).
- REICHARD, GLADYS A., 1944 : Prayer : The Compulsive Word (Monographs of the American Ethnological Society, vol. 7).
- REICHENBACH, HANS, 1947 : Elements of Symbolic Logic (New York).
- RÓHEIM, GÉZA, 1915 : Adalékok a finnugorság varázserő-fogalmához [Data Concerning the Concept of Magic Power Among the Finno-Ugrians], (Ethnographia, vol. 26, pp. 255-78).
- RUESCH, JURGEN and GREGORY BATESON, 1951 : Communication (New York).
- RÄSÄNEN, MARTTI, 1920 : Die tschuwassischen Lehnwörter im Tscheremisschen (MSFOu, vol. 48).
- SAPIR, EDWARD, 1910 : Song Recitative in Paiute Mythology (JAF, vol. 23, pp. 455-72).
- SEBEOK, THOMAS A., 1948 : Data on Nakedness and Related Traits in Hungary (JAF, vol. 61, pp. 356-63).
- — 1950 : Cheremis Dream Portents (SJA, vol. 6, pp. 273-85).
- — 1951 : Levirate Among the Cheremis as Reflected by their Songs (AA, vol. 53, pp. 285-91).
- — 1952 : Studies in Cheremis Folklore (vol. 1 ; Indiana University Publications, Folklore Series, No. 6 ; Bloomington, Indiana).
- — and EVELYN LANE, 1949 : The Cheremis Folksong : A Soviet Viewpoint (The Slavonic and East European Review, vol. 28, pp. 130-51).
- SMIRNOV, JEAN N. (trans. PAUL BOYER), 1898 : Les populations finnoises des bassins de la Volga et de la Kama (Paris).
- SOKOLOV, Y. M., 1950 : Russian Folklore (New York).
- SYDOW, C. W. v., 1945 : Nagra synspunkter på sagoforskning och filologi, øst og Vest (Afhandlinger tilegnede Prof. ARTHUR CHRISTENSEN, pp. 140-66 ; København).
- — 1948 : Folk-Tale Studies and Philology Some Points of View (Selected Papers on Folklore, pp. 189-219 ; Copenhagen).
- SZILASI, MORICZ, 1901 : Cseremisz Szótár [Cheremis Dictionary], (Budapest).
- THOMPSON, STITH, 1946 : The Folktale (New York).
- VOEGELIN, C. F. and Z. S. HARRIS, 1947 : The Scope of Linguistics (AA, vol. 49, pp. 588-600).
- VOEGELIN, ERMINIE W., 1948 : Initial and Final Elements in Tübatulabal Myths (SJA, vol. 4, pp. 71-5).
- WEINBERG, MARVIN, 1951 : Mechanism in Neurosis (American Scientist, vol. 39, pp. 74-98).
- WELLEK, RENE and AUSTIN WARREN, 1949 : Theory of Literature (New York).
- WELLS, RULON S., 1947 : Immediate Constituents (Lg., vol. 23, pp. 81-117).
- WHITEHEAD, ALFRED NORTH, 1937 : Remarks (The Philosophical Review, vol. 46, pp. 178-86).
- WHYTE, LANCELOT LAW, 1950 : Simultaneous Discovery (Harper's Magazine, February, pp. 23-26).
- — (Ed.) 1951 : Aspects of Form. A Symposium on Form in Nature and Art (London).
- WICHMANN, YRJÖ, 1931 : Volksdichtung und Volksbräuche der Tscheremissen (MSFOu, vol. 59).

(To be continued)



# Mond und Monate im vorderen Kamerun

VON JOHANNES ITTMANN <sup>1</sup>

Mit keinem der Himmelskörper beschäftigt sich der Kameruner Phantasie so viel wie mit dem Mond. Sein unregelmäßiges 'Herauskommen' und 'Verschwinden', dazu seine wechselnden Phasen sind ihnen etwas Geheimnisvolles. Den neuen Mond sehen sie als einen 'Zahn', der sich allmählich durch die Himmelsdecke hindurchzwängt, bis er 'voll' ist, um dann langsam wieder zu verschwinden und schließlich zu verlöschen. Nach achttägiger Dunkelheit erscheint wieder ein neuer 'Mondzahn'. An der Küste stellt man sich den Mond gleichsam als einen Menschen vor; die Bakwiri nennen ihn *mbám'b' á lóyà* „Himmelsvorfahr“. Man bringt mit seinem Wechsel *mudio mündènè* „Spring-“ und *mudio núsàdi* „Nippflut“ in Verbindung. Wenn die Bakwiri ihn mit 'Himmelsgroßvater' anreden und die Bankon die höchste Gottheit *Lów ngon* „Gott (nämlich) Mondscheibe“ nennen, so kann man daraus auf alten Monddienst schließen.

Die junge Mondsichel ist vielen ein Omen; aus ihrer Färbung und Stellung will man sein Ergehen im angebrochenen Monat erkennen: 'roter' und zugleich schiefstehender Mond ist ganz unbeliebt. Ist die Sichel rötlich, so bedeutet das Blut, Krieg, Tod; dagegen freut man sich an ihrem weißen Silberglanz, einem Zeichen für Wohlergehen, Gesundheit, günstige Geburten. Gleicht die wagrechtliegende Sichel und ihre beiden horizontalstehenden Hörner einem ruhig fahrenden Boot, so ist das *musimá* „Glück“. Übertagt aber ein Horn das andere, wie ein Boot auf stürmischer See bald den Bug, bald das Heck emporreckt, so zeigt der Mond *mbéw' á nólò* „Gefahrenzustand, Unglück“ an, und man muß sich bis zu seinem Verschwinden auf allerlei gefaßt machen. Besonders führt man Schnupfen und Katarrh meist auf den Mond zurück, nicht aber auf die Kühle mondheiler Nächte. Steht das linke Horn höher, so zeigt es großes Sterben unter den Frauen an, dagegen großes Sterben unter den Männern, wenn das rechte Horn emporragt. Ist einer erkältet, so sagt man häufig: 'Der Mond hat ihn gepackt'; darum springen die Kinder bei den Bakundu in der Neumondnacht auf die Dorfstraße, werfen Steinchen oder andere kleine Gegenstände gegen die Mondsichel und rufen:

---

<sup>1</sup> Pfarrer in Groß-Umstadt, früher Missionar in Kamerun.

‘Mond, du sollst mich nicht fangen (d. h. ich soll in diesem Monat nicht krank werden), sondern ich möchte dich erwischen (d. h. dein Verschwinden gesund erleben).’

Ein Bakwiri-Gebet bei ‘roter’, schiefstehender Mondsichel lautet: *A mbámb' á lóvà! n' oèni omá o wúsanì bwemba, ndí n' asese o n' óngwàne na lia bwámù, ná luyè fé vémà ó 'ne mgbènde sai sai, endáv' àmì na vase va véli otèni v́a sa kúv́à!* „Du Himmelsvorfahr! Ich sehe, daß du streitlustig (wörtlich: mit Streit) herausgekommen bist. Allein, ich bitte dich: Hilf mir zu Wohlergehen, daß ich in diesem Monat viel Güter bekomme. Mein Haus und alle, die darin sind, sollen nicht vergehen!“ Oder bei klarem Mond: *A mbámb' á lóv́à! e n' èni wa nè o t́emi o mwánu ḱengenge. Ndí eya eyókó: uti embé na ombúsà; wetimbise ombúsà, e sa ja ono, n' asese o nóngwàne na lia bwámù, ná luyè fé vémà!* „Himmelsgroßvater! Ich sehe, wie du in Klarheit am Himmel stehst. Aber ein Wort (sei erlaubt!): Du verbirgst Unglück hinter dir; halt es doch zurück, es soll nicht hierher kommen! Ich bitte dich, hilf mir, daß es mir gut gehe und ich zu Vermögen komme!“ Den Kindern ruft man beim Neumond zu: ‘Seht, der himmlische Vorfahr ist wieder zum Vorschein gekommen!’ Hat ein Kind ein Milchzähnen verloren, so wirft es dies aufs Dach und spricht: ‘Da, Himmelsgroßvater, hast du einen schlechten Zahn, gib mir dafür einen guten!’

Einen ‘Hof’ um den Mond heißt man *kótó* (Duala), *ngáo* (Bakwiri) „Zaun“ oder *ngub' alen* (Bakosi) „Regenbogen“. Dazu sagen die Bakosi: ‘Es fordert einer eine Schuld beim Mond ein’, und wenn der ‘Hof’ wieder verschwunden ist, heißt es: ‘Nun hat der Mond seine Schulden bezahlt.’ Den Bankon ist solcher ‘Hof’ ein Anzeichen, daß bald ein angesehener Mann stirbt; die Barombi nennen ihn ‘den Kranz, der den Mond umgibt’ und fürchten ihn, denn es ist die Zeit, da einem leicht die Lebensseele gestohlen werden kann. Deshalb zieht man sich ins Haus zurück, wenn man den ‘Hof’ um den Mond erblickt. Den Mbadéhok zeigt er an, daß bald eine schwangere Frau sterben wird, und jeder besorgte Ehegatte ergreift Maßnahmen, daß seiner hoffenden Frau nichts zustößt; sie darf nicht weit weggehen und muß sich vor anderem hüten.

Die Frauen bringen ihre monatliche Regel mit dem Mond in Verbindung, man sagt: *a méné m̀òdì* „sie sieht, besucht den Mond“, d. h. sie menstruiert. Von einer hoffenden Frau sagen die Bakwiri: *mólanà a èndí wokuva ó lóv́à* „die Frau war zum Schmieden in den Himmel gegangen“. Man betrachtet den Mond gleichsam als Schmied der Kinder und sagt: *mgbènde a wondí v́anà* „der Mond schmiedet die Kinder“ und zwar ‘schmiedet’ er das monatliche Blut der Frau zum Fötus und verhindert so die Menstruation. Tritt diese aber doch ein, so ‘hat ihr der Mond ungeschmiedetes Blut in den Leib gebracht’. Ist die Frau zur Zeit der Regel ‘im Himmel’ und ‘besucht den Mond’, so ist sie solange auch tabu. Die Bestimmungen dafür sind in den einzelnen Stämmen verschieden. Am strengsten scheint man im Grasland zu sein, wo die Frau zu dieser Zeit in einer besonderen kleinen Hütte schläft und die gemeinsame Wohnhütte nicht betritt; was sie daraus braucht, läßt sie sich holen. Sie hat dann auch einen besonderen Schemel.

Am Neumond gehen die Frauen zur Schöpfstelle, um sich dort 'ein Kind zu schöpfen und es im Wasser zu trinken'. Hatte aber eine Frau Zwillinge oder sind solche Geburten in der Familie vorgekommen, so wird sie gewarnt, 'keine Zwillinge zu schöpfen'. — Im Bellen des *moémè* „Flughundes“ hört man den Hammerschlag des obengenannten 'Schmiedes'; bei dieser Gelegenheit heißt auch der Flughund *ewondé* „Schmieder“ und gilt als Helfer des kinderschmiedenden *mbám* 'á *lòvâ*, der als Kinderschöpfer auch *ewondé* genannt wird. So zeigt des Flughundes Bellen, daß wieder ein Kind 'geschmiedet, geformt' wird, und man sucht festzustellen, bei welchem Gehöft das Bellen ertönt und gibt dann acht, ob in diesem Gehöft eine Frau in Hoffnung kommt.

Während bei den Stämmen um den Kamerunberg und im Rumpigebirge sich noch Spuren eines verklungenen Monddienstes nachweisen lassen, ist der Anruf des richtenden und rächenden Himmelsgottes überall üblich in der Nacht, da die junge Mondsichel wieder zum ersten Mal am Himmel steht. Dieser Gottesname, abzuleiten von dem alten Bantuwort *li-nywa*, wird bei den Kamerun-Stämmen verschieden ausgesprochen: *lòvâ*, *lów*, *lóbâ*, *lób*, *diób*, *róbâ*, *yúbâ*, *yób*. Im Unterschied von dem im Ahnenkult angerufenen Wirker *ńambé*, oder westlich des Mongo-Flusses *obasi* oder *oyase*, dessen Dienst mehr Opfer als Gebet ist, wendet man sich zur Himmelsgottheit *Lóbâ* nur im Gebet. Dabei geht der Sippenälteste oder Ortsvorsteher auf der Straße oder auf dem Hof vor seinem Gehöft entlang, während die übrigen Gesippten sich in den Hütten ruhig verhalten müssen. Nachdem er auf einer hohlen Krabbenschere gepfiffen, beginnt er seinen Anruf, und weitere Pfiffe unterbrechen das Gebet. Ein solches in Duala: *A Lóbâ, ńjom! ă Lóbâ, ńjom! (fěb) Ná mōdì má péna mú ténò níkà, mabóá má bobé na mbéw' á nólò yésè bá tómbè; (fěb) tō njá nú bēnēdi mbá jōngele lá bobé, ké musingēdi á sámbwē na mwano máo, kańēna bó bobé bó timbanē mōmēne! (fěb) ă Lóbâ, ńjom è! o s' ésele mbá ná take, ndé bolá mbá bitò na bānà na bakom' na bēmà (fěb), ó díele pé ben' ó ndábo ám é! ă lóbâ, ńjom è! (fěb)*, „O Gott, o Gott, ein Anlaß (mit dir zu reden)! Wie der neue Mond so dasteht, so laß alle bösen Krankheiten und Gefahrzustände vorübergehen (Pfiff); wer immer einen argen Gedanken über mich hat, den Feind mache zu Schanden mit seinem Vorhaben, so daß das Übel auf ihn selbst zurückkommen möge! (Pfiff) O Gott, eine Ursache! Laß mich nicht in Not kommen, sondern gib mir Frauen und Kinder und Sklaven und Güter! (Pfiff) Führe mir auch Gäste (mit denen man Geschäfte macht) in mein Haus! Du Gott, ein Anlaß! (Pfiff).“ Darauf legt er ein Blatt auf die linke Faust über Daumen und Zeigefinger und schlägt mit dem rechten Handballen darauf. Zerplatzt es mit leisem Knall, so ist es ein gutes Omen; das Gebet wird wiederholt, wenn das Vorzeichen nicht zu vernehmen ist.

Aber auch zu den Ahnen wird am Neumondabend gebetet: Bei den Bakosi geht der Hausvater an den Abfallhaufen und ruft unter Darbringen eines Opfers die Ahnen an, bei den benachbarten Mbadēhok über der Abortgrube (ein Zeichen, wie der Ahnendienst der Reinheit entbehrt). Andere Stämme beten ähnlich zum Ahnengott: 'Du *ńambé*, ein Anlaß! Ich nehme



keinem etwas ohne Grund ; ich beneide keinen um sein Kind und Weib. Gib mir mein Teil' (Yabasi) ; 'Gott, seit langem hast du mir Krankheit und Not gegeben ; nimm das alles nun von mir' (Basa) ; 'Gott, ich danke dir, daß mich der Mond wieder getroffen hat (d. h. daß ich noch lebe), ich wünsche, daß es mir weiter gut gehe und ich nicht krank werde. Der Mond soll mich nicht packen' (Bakundu, bei denen der Hausherr auch hinter sein Gehöft geht, um am Grab seines Vaters den Abgeschiedenen seine Not zu klagen) ; 'Du Mond, nimm von mir all die Not und Krankheiten, die ich im vorigen Monat hatte, möge ich und die Meinen doch nicht mehr krank werden oder in andere Bedrängnis kommen' oder : 'O Mond, du triffst mich wieder lebendig, deshalb nimm von mir und den Meinen alle Geschwüre und Krankheiten und nimm sie mit dir fort, schick uns aber lauter Gutes dafür' (Banyangi) ; 'Trag meine Übel, o Gott ; du hast mich auf diese Erde gesandt, nimm weg meine Krankheiten ! Wenn ich nicht mag, daß ein anderer im Dorfe wohnt außer mir, so nimm mich dahin ; aber strafe auch meine Feinde' (Manyemem) ; 'Du *Ebrokpabi*, wenn ich gesagt habe, mein Bruder soll nicht schlafen können, so soll das mir geschehen. Wenn aber einer nicht einschläft, sondern um andere herumschleicht (als Hexe), so schlage ihn mit deiner Faust auf den Kopf' (Keyaga). Die Barue und hinteren Bakundu scheinen solche Gebete an den Neumond nicht zu kennen, richten sich aber beim Wechsel ihrer Jagd-gegenden nach den Mondphasen, von denen jede ihren besonderen Jagdgrund hat. — So ist der Neumondabend überall voll stiller Freude ; man ist glücklich, wieder den neuen Mond erlebt zu haben und gibt seiner Freude und Zuversicht im Gebet Ausdruck.

Wird der Mond voll, so herrscht ein eigentümliches Leben in der Kameruner Natur. Gespenstisch wehen die Palmwedel, der Wald lebt, der Mensch wandert. In den Höfen sitzen sie zusammen zu unterhaltendem Gespräch, auf freiem Platz lockt die Trommel zum Trippeltanz. Wo kein besonderes Leid gefühlt wird, ist man nach des Tages Hitze fröhlich.

Die Barombi im Memé-Tal nennen den Vollmond *nlonge nkémbe* „Schaf“ und erzählen ein Märchen von ihm : 'In alten Zeiten kam der Vollmond mit all seinem Glanz und Licht häufig auf die Erde herab in der Gestalt eines Schafes. Auf den Abfallhaufen hinter den Häusern fraß es Pisang- und Bananenschalen. Eines Nachts stand es wieder auf dem Abfallhaufen des Häuptlings und fraß. Der sah es und bekam Lust nach dem fetten Schafe. Er gab seinen Leuten Befehl, es zu fangen und in sein Haus zu bringen. Das geschah, und bald war das Tier am Hauptpfosten des Häuptlingshauses angebunden ; Wächter wurden aufgestellt und die Türe verschlossen. Frauen gingen aufs Feld, um Nahrungsmittel zu holen, denn am nächsten Tag sollte das Schaf bei einem großen Essen verzehrt werden. Alles war gespannt auf den Freudentag. Aber mitten in den Vorbereitungen zu Mahl und Vergnügen verschwand das Schaf geheimnisvoll und stieg wieder zum Himmel empor, und keiner hatte es gesehen oder bemerkt. Als der Häuptling von dem Verlust vernahm, ward er zornig und strafte die Wächter, da keiner wußte, wo das Schaf geblieben war. Alle waren betrübt, weil sie um die schöne Mahlzeit gekommen waren. Seitdem kommt der Mond nicht

mehr auf die Erde herab, aber wir nennen ihn heute noch 'Schaf'. — Die Mbadehok haben eine ähnliche Überlieferung, die damit schließt, daß es nicht Tag wurde, solange das 'Schaf' im Häuptlingsgehöfte angebunden war. Erst als es wieder im Hof stand und frei in den Himmel zurückkehren konnte, verschwand die Dunkelheit, und es wurde allmählich lichter Tag. Auch die Basa wissen von dem Märchen und scherzen mit der Jugend: 'Was zahlst du mir, wenn ich dir den Vollmond auf dem Abfallhaufen zeige?' und die Bakwiri: 'Hättest du nicht so lange geschlafen, so hätte ich dir den Mond im Hofe gezeigt.' — Erscheint das leuchtende Gestirn täglich eine Stunde später am Himmel, so sagen die Barombi und andere Stämme: 'Der Mond verspätet sich; er sitzt am Herd und bähnt sich Pisang', und kommt er nach einigen Tagen noch später, so heißt es: 'Jetzt muß er sie in der Schale backen.' Bei den Mbadehok muß er erst Pisang, dann *ekyin* „Colocasia antiquorum“ bähnen. Die Bakosi scherzen: 'Der Mond hat Gäste, darum verspätet er sich so.' — Ist der Mond 'verloschen', so heißt es bei den Bakundu: 'Er ist verweist, um Waren zu holen', oder 'um Außenstände einzutreiben', bei den Bankon: 'Er ist gegangen auszuruhen.'

Auch im magischen Leben der Kameruner spielt der Mond eine Rolle. Gewisse Leute geben vor, den Mond als Nagual zu besitzen, d. h. ihre Lebensseele im Mond zu deponieren und durch ihn zu Ansehen und Vermögen zu kommen. Das sind solche, die *mwándà* (Duala), *ekánekan* (Bakosi) „die Fähigkeit, sich zu teilen, die Lebensseele aus ihrem Körper ausgehen zu lassen“, besitzen. Man sagt, wenn solche sterben, stehe der Mond über ihrem Abfallhaufen (wo die Ahnen oft angerufen werden); ein Vorfahr habe den Mond dorthin gestellt, um den abgeschiedenen Nachfahren als großen und angesehenen Mann zu kennzeichnen.

Die Mondperioden werden auch in Kamerun gezählt; man weiß, daß die Schwangerschaftsperiode der Frau neun 'Monde', Monate beträgt; man richtet sich auch mit der Feldbestellung vielerorts nach dem Mond. Doch hat man nicht überall Monatsnamen, und auch wo man solche kennt, geraten sie durch den europäischen Kalender in Vergessenheit. Nachstehend folgen die dreizehn Namen, wie sie die Bakwiri haben (Gewährsmann Daniel Wongaŋa Moambo aus Membea-Wokpango), beigefügt sind einige Namen, wie sie Yosef Bokánda bá Ngut' Awó aus Bongongo für die Barombi angab.

1. *ɣekóndòndo* (Barombi: *kóndòndo*). Die einen leiten den Namen ab von *kóndòndo* „das Rissig-, Sprödewerden der Haut“. Während der Regenzeit sitzt man viel am Feuer und vernachlässigt Baden und Hautpflege, wodurch Risse und Schrunden entstehen. So heißt der Monat 'Hautschrunden'. Andere leiten das Wort ab von *ekóndò* „Hügel“ und erklären: Um diese Zeit setze *mayéli* (von *yá* „dämmern, tagen“) „Jahresanbruch“ ein, die Nebel verziehen sich, die Sicht wird klarer, und die umliegenden Höhen sind wieder zu sehen. — Entspricht etwa unserem September.

2. *ekpé-mesínga* „der die Flußufer, Strände Zerreißende“, abgeleitet von *kpé* „zerreißen, verderben“, und (Balong, Bankon) *sínga* „der Strand“. Die Wolken sind in der Tornadozeit zerrissen, die Regen lassen nach, die Flüsse werden kleiner, der Strand liegt mehr frei, und das abrinnde Wasser hat ihn

verändert. Andere deuten anders: Sie leiten *mesinga* ab von *singà* „knurren, knarren, donnern“ und erklären: Nach diesem Monat setzen die Tornado-stürme ein, die die Bäume und Äste des Waldes sich aneinander reiben, die Donner rollen lassen und Äste brechen; daher heiße der Monat „der das Knarren der Bäume, den Donner Verursachende“.

3. *mili mindènè* „heftige Stürme“, die Haupttornadozeit.

4. *mili misàli* „geringere Stürme“, der Übergang in die richtige Trockenzeit.

5. *esónjè-mekókó* „der die Stämme Trocknende“, von *sónjò* „trocken werden, dörren“ und *mókóko*, *me-* „der gefällte Baumstamm“. Der Monat entspricht etwa unserem Januar, zu welcher Zeit man leicht dürres Feuerholz im Walde holen kann.

6. *mbánjè* „Austrocknung“; die kleineren Gewässer versiegen, in den Bachbetten liegen die trocknen Steine, die Pflanzen auf den Feldern lassen die Blätter hängen, das Wachstum kommt langsam zum Stillstand. Anschaulich nennen die Barombi den Monat *nkòg, sok mé!* „Baumstamm, stütze mich!“ Die Kolokasien und Alokasien reifen, und ihre großen Blätter sinken welk zu Boden. Da sagen sie zu den in der Lichtung liegenden Stämmen: 'Stamm, stütze mich!', die aber antworten: 'Wir haben keine Zeit, falle nur!' — Wo im Hochland um diese Zeit das dürre Gras zu Jagdzwecken abgebrannt wird, nennt man den Monat auch *mudika* „Feldbrand“. Wenn in dunkler Nacht sich die weithin sichtbaren Feuerschlangen über die Berge ziehen, ist das ein großartiges Bild.

7. *etome-matiè* „Vorbereitung zur zweiten Aussaat“, von *toma* „beginnen etwas zu tun“ und *tià* „graben, den Boden umbrechen“. Der Monat (März) heißt auch kurz *sá* „säen, pflanzen“; die Frauen sind daran, ihre Äcker zu bestellen. Die Barombi nennen diese Wochen *fuli mabondo* „Feuerstellen-Zerwühler“. Im heißen Februar haben die Männer Busch und Baum niedergeschlagen zur Neurodung, die Frauen haben die Holzhaufen angezündet und müssen nun die Aschenhaufen auf die einzelnen Ackerbeete verteilen.

8. *yosúsè*, pl. zu *isúsè* „Akazienart mit ellenlangen Blättern“; das geräuschvolle Aufplatzen der reifen Schoten, das Knacken im dünnen Laub gab dem April diesen Namen.

9. *kitekite* „Eile“, gebildet mit dem Onomatopoeticum *kitikiti* „eilig“, alles muß mit Hand anlegen, um die Aussaat unter den Boden zu bringen, denn die kleine Regenzeit hat begonnen.

10. *efimba-meă* „er wirft die Hauen, Hacken weg“, von *imba* „wegwerfen“ und *moă*, pl. *meă* „die Hacke, die Haue“. Nun ist das Feld frisch bestellt, und das Ackergerät kann zu Seite gestellt werden.

11. *isófesofê* (von *sófêle* „vorbereiten“) „das Vorbereitetsein, um anzufangen“, nämlich der Regen. Von daher hat auch *isófesofê* „der Nebelregen“ seinen Namen.

12. *vealê*<sup>2</sup> „Blätter“, die am Boden herumliegen. Eine Auslegung meint:

<sup>2</sup> Werden in der Bakwiri-Sprache Bezeichnungen zu Namen, so wird ersterer Endvokal zu -*é* oder -*ê*; z. B. *moto* „der Mensch“ wird zu *Motê*, ursprünglich ein Blindname zum Schutz vor finstern Mächten; *efas' á motê* „Halbmensch“, eine mythologische



Der Regen haust nun so stark, daß die Bäume die Blätter verlieren und diese auf dem Boden herumliegen; die andere meint: Bananen- und Alokasiensblätter, als *ngango* „Regenschirm“ benützt, liegen nun überall herum; beides trifft zu, denn nun erreicht *efufa* „die Regenzeit“ ihren Höhepunkt. Die Barombi nennen die beiden ärgsten Regenmonate *ka i nin* „heftige Art“ und *ka i toyo* „geringere Art“.

13. *mbó' a njoke*, kurz *njoke*<sup>2</sup> „das Verderben des (durch den) Elefanten“. Eine Auslegung: Das Wachstum kommt in den heftigen Regen und dichten Nebeln zum Stillstand, die Natur sieht aus wie ein Feld, in dem Elefanten gehaust haben; die andere: *Mbóé a Njoke*<sup>2</sup> ist eine sagenhafte Gestalt, die einen Wer-Elefanten (Nagual) besaß und als grausam galt; wie dieser Gewaltige kein Mitleid kannte, so auch dieser Monat nicht; er verdirbt draußen alles.

---

Figur auf dem Kamerunberg, die aber auch sonst im Lande bekannt ist. — *elimò* „Schattenseele, Ahnengeist, Gespenst“ wird zu *Elimé*; *yali*, pl. *yeali* „das Blatt“ wird zum Monatsnamen *yealé*; *njoku* „der Elefant“ wird zum Personennamen *Njoke*.

---

# Khasi Kinship Terms in four Dialects

By U. R. EHRENFELS, Ph. D. (Vienna)

## Contents :

- I. Introductory Remarks
- II. The List of the Kinship Terms
- III. Explanations
  - 1. General
  - 2. Special
- Bibliography

## I. Introductory Remarks

Professor K. P. CHATTOPADHYAY (Calcutta University) published in 1941 an analysis of Khasi kinship terms <sup>1</sup> based on eight genealogies which he collected in the Mawphlang area, about sixteen miles south-west of Shillong <sup>2</sup>. He discussed in this paper a previous publication by Professor HODSON <sup>3</sup> where special features of certain Khasi kinship terms are held to prove the pre-existence of a dual system in a one-time Khasi social order and he quotes also the late RAI BAHADUR S. C. ROY's work on Khasi kinship <sup>4</sup> and lists of Assamese relationship terms, contained in "Census of India Reports" <sup>5</sup> and Khasi terms in U NISSOR SINGH's "Khasi-English Dictionary" <sup>6</sup>, P. R. T. GURDON's monograph on the Khasi <sup>7</sup> and in SIR KEITH CANTLIE's "Notes on Khasi Law" <sup>8</sup>. Discussing these previously published papers, CHATTOPADHYAY arrives at the conclusion that HODSON's hypothesis of a dual organization in a hypothetical former Khasi society was not justified <sup>9</sup>.

The present paper, however, does not enter into discussion of this

---

<sup>1</sup> CHATTOPADHYAY (1941).

<sup>2</sup> Ibid., p. 1.

<sup>3</sup> HODSON (1921).

<sup>4</sup> ROY (1921).

<sup>5</sup> McSWINEY (1911), pp. 74/75. The Census Report of 1891, quoted by CHATTOPADHYAY (1941), p. 1, is not available to me at the time of writing.

<sup>6</sup> NISSOR SINGH (1906).

<sup>7</sup> GURDON (1914).

<sup>8</sup> CANTLIE (1934).

<sup>9</sup> CHATTOPADHYAY (1941), pp. 27, 35.

question and indeed has been compiled without knowledge of Professor CHATTOPADHYAY's work, and before he very kindly sent a private copy of this work, which had not been available to me previously.

The present paper offers data on the following subjects :

1. Khasi kinship terms from the Mawshai Khasi plateau-area in the Khyrim State, about 20 to 30 miles south-east of Shillong, which are in some minor details different from the Mawphlang data, collected by CHATTOPADHYAY, south-west of Shillong ;
2. Comparative data from the Wár-Khasi ;
3. from the plateau-area of Jowai in the Jaintia<sup>10</sup> Hills, and
4. from the Wár-Jaintia ;
5. Aspects of the Khasi kinship terms, with special reference to the matrilineal order of society, and to the respective position of women and men there, especially the particular consideration which the biological relationship through the father receives in kinship terminology, in spite of the emphasis on the matrilineal structure in Khasi society (comp. term No. 1 of the list and its discussion in para 3/b of the present paper, on p. 408).

The data were collected in field researches to which I was enabled by two Research Grants for comparative studies in matrilineal civilizations of India, given by the Viking Fund Inc. (now : Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research) in New York, during the periods 1949-50 and 1951-52. My gratefulness to the foundation for enabling me to carry out these field researches, as well as to the University of Madras, for granting me Sabbatical leaves for the same purpose, is here once more recorded.

My research programme was based on the first tentative working hypothesis, laid down in my book "Mother-right in India"<sup>11</sup>, but includes also various other aspects of study which have not been pre-planned, or even considered there<sup>12</sup>, as for instance also the present comparative study of kinship terms in areas of four Khasi dialects and their special significance to the Khasi matrilineal social system. The material was collected during a five weeks house-to-house study in the recently founded Plateau Khasi village Maw Syn Jri, during April and May 1950. This village consisted mostly of houses, owned by Khasi elder sisters and inhabited by them, with their families, after they had left the ancestral home in the main village Kharang, about one mile across the valley on the western side of the new settlement. The ancestral family houses there were in the possession of either the mother, or, if she was no more alive, the youngest daughter of the family, the *ka khun khaddu*<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Jaintia, (Pnár or "Synteng") are the Khasi speaking eastern neighbours of the Khasi proper. As among the Khasi, so also among Jaintia the people in the cool plateau highlands are in many ways different from those who settled in the luscious tropical rainforests of the southern slopes, now situated just north of the East Pakistan frontier : — the so-called Wár-country, where economy is mainly based on pan-leaf gardening.

<sup>11</sup> EHRENFELS (1944).

<sup>12</sup> EHRENFELS (1950/A), (1950/B), (1950/C), (1950/D), (1950/E), (1951/A), (1951/B).

<sup>13</sup> GURDON (1914), pp. 83, seq., CANTLIE (1934), p. 11.



It will here be recalled that the Khasi are a matrilineal agricultural people, pre-literate until the advent of the British in the sixth decade of the 19th century, organized under democratically ruling *siem*, or Khasi princes and chieftains and speaking an Austro-Asiatic language<sup>14</sup>. Their physical affinities are unmistakably mongoloid and quite distinct from the Assamese speaking plains-Indians, — but not from the other mountaineers of Assam, Nepal and even Burmah or China, with whom they feel to be more closely related, as with the Indian plainspeople, as some of the tribal designations in the following lists of terms for Non-Khasi testifies (comp. No. 41 as against No. 42, 43 and 43/a-e).

In the collection of the material, I was hampered by my inability to pick up the Khasi language sufficiently quickly, for conversation without the help of an interpreter, but on the other hand greatly eased by generous and voluntary assistance on the part of several Khasi friends, especially U Ekiman Singh, the President, Unitarian Union, Khasi- and Jaintia Hills and his (Khasi) wife, Ka Austria<sup>15</sup>, who offered me hospitality in their house at Maw Syn Jri, during my stay there. Dr. H. LYNGDOH, Shillong, the author of detailed accounts on Khasi religious ceremonial and institutions<sup>16</sup>, U Jeeban Roy, a leading Pnár gentleman of Jowei in the Jaintia Hills, Ka Ellen Giri, Principal, Govt. Basic Education Training Centre, Malki, Shillong, Ka Kongmen, Shillong, and U David Roy, Prime Minister (retd.), and a number of hospitable Wár Khasi and Wár-Jaintia pan-leaf cultivators in the southern slopes of the Khasi- and Jaintia Hills, especially from the villages Mawlat and Padu, also helped me greatly in my task. My thanks are due to all of them.

The data, submitted and briefly described in this paper were thus collected in four different areas.

1. The South-eastern corner of the Khasi-Hills (plateau-area),
2. the southern slopes of the Khasi Hills, the "Wár-Khasi country" between the Khasi plateau proper and the northern boundary of East Pakistan,
3. the central plateau of the Jaintia Hills, round its capital market Jowei, and
4. the southern slopes of the Jaintia Hills, the "Wár-Jaintia country" between these and a section of the northern boundary of East Pakistan, further to the East than area 2.

Slightly different Khasi dialects are spoken in these four regions, Jaintia (Pnár or "Synteng") and Wár-Jaintia being more akin to each other, similarly as Plateau-Khasi and Wár-Khasi are.

The Pnár or Jaintias ("Synteng" is a slightly opprobrious designation, used by the Plateau-Khasi for these, their eastern neighbours) look back

<sup>14</sup> SCHMIDT (1906).

<sup>15</sup> So named, because Austria was much in the news at the time of her birth, during the first world war; — a fact which illustrates the Khasi peculiarity to use either ad hoc inventions as names for children, or to adopt such, from the Khasi point of view, outlandish words like: "Ka Austria" or "Ka Mediterranean Sea" as names for their children.

<sup>16</sup> LYNGDOH (1937).

on a historical past, different from that of the Khasi proper, the former having been ruled by the powerful, but somewhat Hinduised dynasty of the Jaintia Rajas until the Jaintia Wars of the British; the latter by small independent chiefs. Yet Jaintia social organization appears on the whole to preserve the matrilineal social structure clearer and to be less influenced by plains-acculturation, than that of the Khasi, though a few features of Brahmanical religious observances and also some traces of racial admixture are found in the immediate vicinity of Jowei, the former summer residence of the Jaintia Rajas. Stronger no doubt, than this influence, was that exercised by the British and non-Assamese Indians in the provincial capital Shillong since 1866. Methods of agriculture and other aspects of material civilization differ but little in the Jaintia- and Khasi plateau-areas.

The same cannot be said of both: the Wár-Khasi and Wár-Jaintias. Linguistically their affiliations are with the Khasi or Jaintias respectively, in the plateau-areas. Economically, however, both Wár-groups form a separate pan-leaf cultivating unit in the little accessible steep southern slopes of the Khasi- and Jaintia Hill massif. Both Wár-groups live in the environment of luscious tropical flora and fauna, sharply differentiated from the cool, barren plateau with its perennial winds and the heroic, if solitary beauty of its highland heaths, which forms the background of both the Khasi- and Jaintia plateau-groups.

The age of the Wár-Khasi and -Jaintias, as one independent economic, — and two half-independent dialectical linguistic entities, is an intricate problem. The two Wár-groups subsist on pan-leaf cultivation as a money crop, grown in the thick tree-gardens as creepers; not on food-cultivation, as do the plateau-groups, because there is insufficient space on the steep slopes, for vegetable gardens or -fields. The pan-leaf cultivators therefore depend on food, purchased from outside. The slopes seem to have been uninhabited until not long ago. Yet pan-leaf chewing is such an integral part of Khasi life, that until quite recently, and occasionally even now, a distance between two places is not measured by the number of hours used for walking, but by the number of betelnut- and pan-leaf packages, consumed on the way. Also the common benediction among Khasi expresses the wish that so and so may eat pan in the Garden of God. Yet pan-cultivation and the settlements of the Wár-people as pan-leaf cultivators in the southern slopes seem comparatively young. Pan-cultivation on the plateau is impracticable. It is therefore possible that pan was for a long time only a much valued import article from the plains, bartered against Khasi ore and iron tools, though it is now an export article from the Wár-country, brought to the markets of the plains, by both Wár-Khasi and Wár-Jaintia women and men.

According to a tradition, across which I came among the Nonglamin clan of the Nongmuker village, the ancestors of the present Wár people were on the plateau at a time when no pan-cultivation was going on in the slopes and none of the present big estates of pan-tree gardens was yet held by their present (Wár-) owners. A not distant ancestor of a Nonglamin clan-member who about two or three generations ago told the story to U Siang (one of

my informants at Padu), in the year 1933, is said to have begun the cultivation of yam (*shniw*) and millets (*knei*) in the then uncultivated slopes. He and his people used to be, on this account, ridiculed as monkeys (*shrieh*). The Nonglamin clan took later to pan-leaf-, and arecanut-cultivation and became one of the richest landowners of the Wár-country. Others followed and imitated them. This clan (*kur*) is now residing at Nongtalang, about ten miles east of Padu in the Wár-Jaintia slopes.

This possibility of a comparatively recent origin of the now economically independent Wár-groups among the Khasi speaking peoples is of importance to the question of some different terms in kinship terminology which the following lists will show.

Comments on other features in the relationship terminology, bearing on sociological or historical problems of either among the four Khasi speaking groups under discussion, are being hinted at in the text of the lists itself and further discussed in Part Three of the present paper, following the lists of kinship terms.



## II. The List of the Kinship Terms

(*u* is the definite article masc. gen.; *ka* — the definite article fem. gen. Both are prefixed to proper nouns and then assume the meaning and function of the English Mr. and Mrs. [or Miss] respectively.)

No.	English	Plateau Khasi	Wár Khasi	Pnáar (Jaintia)	Wár Jaintia
1.	To give birth or beget :	<i>kha</i> (noun : <i>jyng kha</i> )	<i>kha</i>	<i>kha</i>	<i>dihun</i>
1/a.	To give birth to a girl :	<i>kha kynthei</i>	<i>kha kynthei</i>	<i>kha kynthai</i>	<i>dihun kynthah (hinhai)</i>
1/b.	To give birth to a boy :	<i>kha shynrang</i>	<i>kha shynrang</i>	<i>kha shynrang</i>	<i>dihun tyрма (tyrmai)</i>
1/c.	To give birth twins :	<i>kha synrap</i>	<i>kha bynrap</i>	<i>kha synrap</i> (or : <i>armgot</i> )	<i>dihun brap</i>
2.	Child :	<i>khynnah</i> (with <i>u</i> and <i>ka</i> respectively)	<i>khun</i> (or : <i>khunlung</i> ) ( <i>u</i> and <i>ka</i> )	<i>khyn bo</i> (with <i>u</i> and <i>ka</i> )	<i>himbot</i> (with <i>u</i> and <i>ka</i> )
2/a.	Childhood :	<i>ka jinglong khunlung</i>	<i>ka jinglong khunlung</i>	<i>ka porkhynnah</i>	<i>ka hymbollung</i>
3.	Puberty of a girl or boy :	<i>sdang samla</i> (or : <i>khynraw</i> )	<i>jan samla</i>	<i>sdang khyllud</i>	<i>khynrong darow</i>
3/a.	Marriageable girl :	<i>ka samla</i> (or : <i>khynraw</i> )	<i>ka samla</i> (or : <i>khynraw</i> )	<i>ka khyllud</i>	<i>ka darow</i>
3/b.	Marriageable man :	<i>u samla</i> (or : <i>khynraw</i> )	<i>u sahla</i> (or : <i>khynraw</i> )	<i>u khynro</i>	<i>u darow</i>
4.	Woman :	<i>ka</i> (or : <i>ka kynthei</i> )	<i>ka</i> (or : <i>ka kynthei</i> )	<i>ka kynthai</i>	<i>ka</i> (or : <i>ka kyntha rangbah</i> )
5.	Man :	<i>u</i> (or : <i>u shynrang</i> )	<i>u</i> (or : <i>u shynrang</i> )	<i>u</i> (or : <i>u chynrang</i> )	<i>u</i> (or : <i>u tyrmu rangbah</i> )
6.	Article of respect :	for both sexes is a term of diminution : used as honorific prefix ; but has a contemptuous meaning in the Jaintia dialects			
	<i>i</i> (instead <i>u</i> or <i>ka</i> )				
Parents :					
7.	Mother :	<i>i mei</i> (-addressing) ; <i>kmie</i> (-referring)	<i>i mei</i> ; — <i>kmie</i>	<i>ka bei</i>	<i>ka ma</i>
8.	Father :	<i>i pa</i> (-addressing) ; <i>kpa</i> (-referring)	<i>i pa</i> ; — <i>kpa</i>	<i>u pa</i> ; <i>paiu</i>	<i>u pa</i>
9.	Siblings and maternal cousins :	<i>para</i> (-referring only)	<i>para</i>	<i>paiu</i>	<i>para</i>
9/a.	"Brethren" ; as in the phrases :	<i>para lum</i> — "Brethren Hill (tribesmen)" <i>para kristan</i> — "Christian Brethren"	— (?)	— (?)	— (?)

No.	English	Plateau Khasi	Wár Khasi	Pnár (Jaintia)	Wár Jaintia
9/b.	Maternal cousins :	<i>para kur</i> ( <i>kur</i> — clan)	— (?)	— (?)	— (?)
9/c.	Paternal cousins (and half-siblings through the father) :	<i>para kha</i> ( <i>kha</i> — birth, or : begetting)	— (?)	— (?)	— (?)
9/d.	Older sisters, or female cousins :	<i>kong</i> (-addressing) ; <i>hymmen</i> (-referring)	<i>ka iih</i>	<i>pain wa heh</i>	<i>ka iah</i>
9/e.	Older brother, or male cousin :	<i>bah</i> (-addressing) ; <i>hymmen</i> (-referring)	<i>u iih</i>	<i>u san</i>	<i>u iah hymba</i>
9/f.	Younger siblings and cousins (and other young folk) :	<i>hep</i> (-addressing) ; <i>para</i> (referring if matrln).	<i>iem</i>	<i>diah</i>	<i>bo</i> — sister <i>pun</i> — brother
10.	Spouses :	<i>lok</i>	<i>lok</i>	<i>skhaw</i>	<i>lok</i> (or : <i>knang</i> )
10/a.	Wife :	<i>ka lok</i> "friend" (-addressing) ; <i>ka tnga</i> (-referring)	<i>ka lok</i> ; <i>ka tnga</i>	<i>ka shkaw</i>	<i>ka lok</i> ; <i>ka knang</i>
10/b.	Husband :	<i>u lok</i> (-addressing) ; <i>u tnga</i> (-referring)	<i>u lok</i> ; <i>u tnga</i>	<i>u skhaw</i>	<i>u lok</i> ; <i>u knang</i>
11.	Children :	<i>khun</i>	<i>khun</i>	<i>khon</i>	<i>hun</i>
11/a.	Daughter :	<i>ka khun</i>	<i>ka khun</i>	<i>ka khon</i>	<i>ka hun hyntha</i>
11/b.	First Daughter :	<i>khun nyingkong</i> (or : <i>phrang</i> , or : <i>shwa</i> )	<i>khun nyingkong</i>	<i>ka khon waheh</i> — "first"	<i>ka hun phrang</i>
11/c.	Middle or younger daughters :	<i>khun pdeng</i> (or : <i>hadien</i> )	<i>khun lud</i>	<i>ka khon wabud</i> — "second"	—
11/d.	Youngest daughter :	<i>khun khadduh</i> (or : <i>klieng</i> <i>kpoh</i> — "closed the womb")	<i>khun khyrduh</i>	<i>ka khon symbud</i> (or : <i>wabud</i> ) — "third"	<i>ka hun khadduh</i>
11/e.	Son :	<i>khun</i>	<i>khun</i>	<i>khon</i>	<i>hunyrmu</i>
11/f.	First son :	<i>khun nongkong</i> (or : <i>phrang</i> , or : <i>shwa</i> , or : <i>rangbah</i> )	<i>rangbah</i> (or : <i>shwa</i> , or : <i>nongkong</i> )	<i>khon waheh</i> — "first"	<i>hunyrmu</i>
11/g.	Middle or younger sons :	<i>khun pdeng</i> (or : <i>rit</i> — "small, young")	<i>khun lud</i>	<i>khon wabud</i> — "second" (or : <i>symbod</i> )	<i>hunyrmu phrang</i>
11/h.	Youngest son :	<i>khun khaddu</i>	<i>khun khaddu</i>	<i>khon wabud</i>	—

No.	English	Plateau Khasi	Wár Khasi	Pnár (Jaintia)	Wár Jaintia
Grand parents :					
12.	Mother's mother :	<i>meirad</i>	<i>meiduk</i>	<i>bei pun</i>	<i>mudiam</i>
12/a.	Mother's father :	<i>parad</i>	<i>paduk</i>	<i>papun</i>	<i>wohdian</i>
12/b.	Father's mother :	<i>mei kha</i> <sup>17</sup>	<i>ñaw kha</i> <sup>17</sup>	<i>men</i>	<i>muman</i>
12/c.	Father's father :	<i>parad</i> (or : <i>pa kha</i> ) <sup>17</sup>	<i>parad, paduk</i>	<i>woh</i>	<i>wohman</i>
13.	Mother's sisters (and female cousins) :	<i>kmie</i> (descriptive)	(?)	(?)	(?)
13/a.	Mother's older sister :	<i>mei san</i> ( <i>san</i> — older)	<i>mei san</i>	<i>bei heh</i>	<i>mei kong</i>
13/b.	Mother's younger sister :	<i>mei khynnah</i> ( <i>meinah</i> ) ( <i>khynnah</i> — younger)	<i>mei nah</i>	<i>bei diah</i>	<i>mei jiang</i>
14.	Mother's brothers : (and male cousins) :	<i>kñi</i> (descriptive)	(?) <i>kñi</i> is not used, but understood by Wár Khasi (see sub : "Husband's or wife's father" word No. 33/a in this list).		
14/a.	Mother's older brother :	<i>kñi</i> (or : <i>ma</i> ) <i>rangbah</i>	<i>ñi bah</i> ( <i>ñi bah stan</i> )	<i>ma san</i> (-addressing) ; <i>kñi</i> (referring)	<i>niew kong</i>
14/b.	Mother's younger brother :	<i>khynnah</i> (or : <i>ma khynnah</i> )	<i>ñi bah did</i>	<i>ma diah</i> (-addressing)	<i>ñahian, niaw diah</i>
15.	Father's sisters (o. and y.) :	<i>ñia kha</i>	<i>ñia kha</i> (older : <i>pa san</i> , or : <i>kha rangbah</i> ) (younger : <i>do</i> , or : <i>khynnah</i> )	older : <i>ñia san</i> younger : <i>nia ruit</i>	older : <i>pa san</i> or : <i>pa kong</i> younger : <i>ngi</i> <sup>18</sup> <i>man</i> <sup>19</sup>
15/a.	Father's brothers and cousins :	<i>kpa kha</i> <sup>17</sup> (descriptive)	(?)	(?)	(?)
15/b.	Father's older brother :	<i>pa san</i>	<i>pa san</i> or : ( <i>ngi</i> ) <sup>18</sup> <i>bah</i>	<i>pa san</i>	<i>pa kong</i>
15/c.	Father's younger brothre :	<i>pa khynnah</i>	<i>pa khynnah</i> , or : <i>pa lud</i> , or : <i>ngi bah lod</i>	<i>pa ruit</i>	<i>pa jiang</i>

<sup>17</sup> The *kha* (beget) refers to the paternal side of relationship.

<sup>18</sup> *n/ñi* -- indicates diminution and respect among Pnár (and Wár Khasi) like *i* among Khasi.

<sup>19</sup> *man* -- indicates descent ("coming from") among Wár Jaintia ; like *kha* among Khasi.



No.	English	Plateau Khasi	Wár Khasi	Pnár (Jaintia)	Wár Jaintia
	Mother's in-laws :				
16.	Mother's sister's husband :	older : <i>pa san</i> ; younger : <i>pa khynnah</i>	<i>ngi pa</i> (older and younger)	older : <i>pa heh</i> ; younger : <i>pa diah</i>	<i>pa</i> (with <i>a</i> — <i>pun</i> , <i>jiang</i> , <i>diah</i> , accdg. age)
16/a.	Mother's brother's wife :	<i>nia</i> (older and younger)	<i>nia</i> (older and younger)	<i>nia</i>	<i>ni</i>
	Father's in-laws :				
17.	Father's sister's husband :	<i>pakha</i> ; address : <i>ma, ma-ma, ni</i>	<i>bah</i>	<i>naw</i>	<i>niew man</i>
17/a.	Father's brother's wife :	<i>kmie</i> or : <i>nia</i> ( <i>mei san</i> , or : <i>mei nah</i> )	<i>nia</i>	<i>weiruit</i>	<i>mei</i> (with <i>a</i> — <i>pun</i> , <i>jiang</i> , <i>diah</i> , accordg. to age)
18.	All nieces and nephews :	<i>khun</i> (with <i>ka</i> and <i>u</i> )	—	—	—
18/a.	nieces and nephews on maternal side :	<i>pyrsa</i> (or : <i>khun ruit</i> lit. : stepchild)	<i>para ar kmie</i> (with <i>ka</i> and <i>u</i> ) (older — <i>ieh</i> ; younger — <i>iem</i> )	<i>pyrsa</i> (with <i>ka</i> and <i>u</i> ) (older — <i>iah</i> ; younger — <i>bo</i> )	<i>pyrsa</i> (older than Ego — <i>iah</i> ; younger — <i>bo</i> ) (with <i>ka</i> and <i>u</i> )
18/b.	nieces and nephews on paternal side :	<i>kun kha</i>	<i>bakha</i> (older <i>ieh</i> ; younger — <i>iem</i> )	<i>wakha</i> (father's sisters children : <i>kong wakha</i> , — father's brother's children : <i>pau pa</i> )	<i>bakha</i> (with <i>ka</i> and <i>u</i> ) (older) than Ego <i>iah</i> ; younger — <i>bo</i>
19.	All maternal cousins and uterine siblings :	<i>para kur</i> (with <i>ka</i> and <i>u</i> ) ( <i>para</i> — brethren, <i>kur</i> — clan)	—	—	—
19/a.	Mother's sister's children : (marriage among them — taboo)	<i>para-ar-kmie</i> (lit. : children of two mothers)	—	—	—
20.	All paternal cousins and paternal half-siblings :	<i>para kha</i> ( <i>para</i> — brethren ; <i>kha</i> — begetting)	—	—	—
21.	Direct cousins :	<i>bakha</i>	—	—	—
21/a.	Mother's brother's children : (marriage with <i>bakha</i> permitted)	<i>bakha</i> (descriptive) (Ego's older — <i>kong</i> [addressing] ; Ego's younger — <i>hep</i> [addressing])	<i>para ieh</i> (older, (with <i>ka</i> and <i>u</i> ) <i>para iem</i> (younger), (with <i>ka</i> and <i>u</i> )	<i>khon wakha</i> (with <i>ka</i> and <i>u</i> )	<i>iah</i> (older), (with <i>ka</i> and <i>u</i> ) <i>bo</i> (younger), (with <i>ka</i> and <i>u</i> )

No.	English	Plateau Khasi	Wár Khasi	Pnár (Jaintia)	Wár Jaintia
21/b.	Father's sister's children : (marriage with <i>bakha</i> permitted)	<i>bakha</i> (descriptive) (Ego's elder female — <i>kong</i> [addressing]) (Ego's elder male — <i>bah</i> [addressing]) (Ego's younger — <i>hep</i> [addressing]) <i>para kha</i> (Ego's elder female — <i>para kong</i> <sup>20</sup> [addressing]) (Ego's elder male — <i>para bah</i> <sup>21</sup> [addressing]) (Ego's younger — <i>hep</i> <sup>22</sup> [addressing])	<i>bakha ieh</i> (older), (with <i>ka</i> and <i>u</i> ) — <i>bakha iem</i> (younger), (with <i>ka</i> and <i>u</i> ) <i>ieh</i> (older), (with <i>ka</i> and <i>u</i> ) <i>iem</i> (younger), (with <i>ka</i> and <i>u</i> )	<i>kong wakha</i> (with <i>ka</i> and <i>u</i> )  <i>paiu pa</i> (with <i>ka</i> and <i>u</i> ) —	<i>ba kha</i> (with <i>ka</i> and <i>u</i> )  <i>ba kha</i> (with <i>ka</i> and <i>u</i> ) —
22.	Father's brother's children :	<i>para kha</i> (Ego's elder female — <i>para kong</i> <sup>20</sup> [addressing]) (Ego's elder male — <i>para bah</i> <sup>21</sup> [addressing]) (Ego's younger — <i>hep</i> <sup>22</sup> [addressing])	<i>bakha iem</i> (younger), (with <i>ka</i> and <i>u</i> ) <i>ieh</i> (older), (with <i>ka</i> and <i>u</i> ) <i>iem</i> (younger), (with <i>ka</i> and <i>u</i> )	<i>paiu pa</i> (with <i>ka</i> and <i>u</i> ) —	<i>ba kha</i> (with <i>ka</i> and <i>u</i> ) —
23.	Grandchildren :	<i>khun ksiew</i> (with <i>ka</i> and <i>u</i> ) <i>ksiew</i> (with <i>ka</i> and <i>u</i> ) <i>ksiew kha</i> (with <i>ka</i> and <i>u</i> ) <i>khun miau</i>	<i>ksiew</i> (with <i>ka</i> and <i>u</i> ) <i>ksiew</i> <i>ksiew kha</i> —	<i>ki ksu</i> (with <i>ka</i> and <i>u</i> ) <i>ksu</i> <i>ksu</i> <i>patein ksu</i> (with <i>ka</i> and <i>u</i> ) —	<i>hynsow</i> (with <i>ka</i> and <i>u</i> ) <i>psi</i> <i>hynsow</i> — —
23/a.	Daughter's children :	<i>ksiew</i> (with <i>ka</i> and <i>u</i> )	<i>ksiew</i>	<i>ksu</i>	<i>psi</i>
23/b.	Son's children :	<i>ksiew kha</i> (with <i>ka</i> and <i>u</i> )	<i>ksiew kha</i>	<i>ksu</i>	<i>hynsow</i>
24.	Greatgrand child (sometimes) :	<i>khun miau</i>	—	—	—
25.	Great-great child (sometimes) :	<i>khun knai</i>	—	—	—
Ascending Lines :					
26.	Maternal elder relatives including uncles :	<i>u ni u kong</i> (lit. maternal uncle and elder sisters, female cousins and their in-laws)	?	?	?
27.	Female ancestors on the maternal side :	<i>knie rad</i>	<i>maiduk</i> (with <i>ka</i> and <i>u</i> )	?	<i>mudian</i> (with <i>ka</i> and <i>u</i> ) <i>wohdian</i> (with <i>ka</i> and <i>u</i> )

<sup>20-22</sup> *kong*, *bah* and *hep* are not necessarily added if addressing them.

No.	English	Plateau Khasi	Wár Khasi <i>pađu</i>	Pnár (Jaintia)	Wár Jaintia
28.	Male relations in ascending maternal line (i. e. mother's, grandmother's brothers, etc.):	<i>kñi</i>			
29.	Male relations on the father's side:	<i>kpa rad</i> (with <i>ka</i> and <i>u</i> )	<i>pađu</i> (with <i>ka</i> and <i>u</i> )	?	<i>wohman</i> (with <i>ka</i> and <i>u</i> )
30.	Female relations on the father's side:	<i>knie kha</i> (with <i>ka</i> and <i>u</i> )	<i>mei kha</i> (with <i>ka</i> and <i>u</i> )	?	<i>muman</i> (with <i>ka</i> and <i>u</i> )
31.	All matrilineal relations:	<i>i kur</i> (with <i>ka</i> and <i>u</i> )	<i>i kur</i> (with <i>ka</i> and <i>u</i> )	?	<i>para kur</i> (with <i>ka</i> and <i>u</i> )
32.	All patrilineal relations:	<i>i kha</i> (with <i>ka</i> and <i>u</i> )	<i>i kha</i> (with <i>ka</i> and <i>u</i> )		<i>para phra</i> (with <i>ka</i> and <i>u</i> )
Relatives of the in-laws:					
33.	Husband's or wife's mother:	<i>kiaw</i>	<i>ñia kurim</i> ( <i>kurim</i> — marriage); referring — <i>ñia kñi kurim</i> ( <i>kñi</i> , maternal uncle among plateau Khasi only)	<i>kurin</i> ; addr.: <i>ki bei, ñi</i>	
33/a.	Husband's or wife's father:	<i>klaw</i>		referring: <i>niaw kurim</i> ; addr.: <i>ki pa</i>	<i>ñiew</i>
33/b.	Husband's or wife's older sister:	<i>kong kynsi</i>	<i>ieh kynsi</i>	husband's: <i>ka kong kynsai</i> ; wife's: <i>ki kong</i> (more respectful)	<i>bsow</i> (or: <i>bapsow</i> )
33/c.	Husband's wife's younger sister:	<i>hep kynsi</i>	<i>iem</i>	husband's: <i>ka bo kynsai</i> ; wife's: <i>ka bo</i>	<i>bsow</i> (or: <i>bapsow</i> )
33/d.	Husband's wife's brothers (older and younger):	<i>kynum</i>	<i>kynum</i>	husband's older: <i>ki kong</i> ; younger: <i>ki bo</i> ; wife's older: <i>u kong</i> ; younger: <i>u bo</i>	<i>bsow</i> (or: <i>bapsaw</i> )
33/e.	Husband's older sister's husband:	<i>u kong (kong</i> — generally a term for a female relative)	<i>ieh kynsi</i>	<i>ki kong</i>	
33/f.	Husband's younger sister's husband:	<i>hep</i>	<i>iem kynsi</i>	<i>ki bo</i>	



No.	English	Plateau Khasi	Wár Khasi	Pnár (Jaintia)	Wár Jaintia
33/g.	Husband's older brother's wife :	<i>kong kynsi</i>	<i>mynkew</i>	<i>ka kong</i>	<i>bo, bsow</i> (or : <i>bapsow</i> )
33/h.	Husband's younger brother's wife :	<i>hep kynsi</i>	<i>mynkew</i>	<i>.ka bo</i>	<i>bo, bsow</i> (or : <i>bapsow</i> )
Wife's in-laws (sep. designations) :					
34.	Wife's sister's husband :	<i>para shongkha</i> (lit. : "brother-in-marriage")	<i>para shong kha</i> (lit. : "brother-in-marriage")	older : <i>u kong</i> younger : <i>u bo</i>	—
35.	Wife's older brother's wife :	<i>kong</i> (followed by proper name)	—	—	—
35/a.	Wife's younger brother's wife :	<i>hep</i> (followed by proper name)	—	—	—
36.	Stepmother :	<i>mei nah, kmie nah</i>	<i>mei nah</i>	<i>ka beiruit</i> (stepfather — <i>u pa</i> )	<i>ka mei</i>
36/a.					
37.	Family :	<i>ka ieng</i> — <i>ka sem</i> (house-stable), or : <i>ki khun</i> — <i>ki kti</i> , or : <i>ka jing</i> — <i>hiar</i> — <i>pateng</i> <i>i kur</i> — <i>i jaid</i> <i>kur</i> ( <i>ka</i> ) <i>jaid</i> <i>para 'riew lum</i> ( <i>lum</i> — hill, mountain) <i>ki 'nong wei</i> ( <i>shnong</i> — village ; <i>wei</i> — one) <i>dkhar</i>	<i>shi iem</i> — <i>shi sem</i>	<i>ka beiruit</i> (stepfather — <i>u pa</i> ) <i>iung</i>	<i>shi kur</i> — <i>shi jaid</i>
38.	Clan community :		<i>i kur</i> — <i>i jaid</i>	<i>ki kur</i>	<i>shi kur</i> — <i>shi jaid</i>
39.	Matrilineal clan :		<i>kur</i>	<i>kur</i>	<i>kur</i>
40.	Nation (national) :		<i>jaid kynja</i>	—	<i>jaid kynja</i>
41.	Assamese mountain people :		<i>para 'riew lum</i> ( <i>lum</i> — hill, mountain)	<i>bru lum</i> ( <i>bru</i> — humans)	<i>para ju prow pdeng</i> ( <i>prow</i> — humans)
42.	Foreigner :		—	—	—
43.	Plainspeople (contemptive) :		<i>dkhar</i>	<i>dkhar</i>	<i>dkhar</i>
43/a.	Britishers :	<i>ki nong parang</i> (or : <i>bilat</i> )	<i>ki nong pareng</i>	<i>ki nong pareng</i>	<i>ki nong pareng</i>
43/b.	Indians :	<i>dkhar iong</i> ( <i>iong</i> — black)	?	?	?
43/c.	Europeans :	<i>dkhar li</i> ( <i>li</i> — white)	?	?	?

### III. Explanations

#### 1. General

Most of my informants were illiterate. The spelling of the terms was checked and corrected by my English-speaking and writing Khasi- and Pnár- friends, mentioned in para one, to whom thanks are being here once more expressed. All responsibility for spelling mistakes, however, which may have slipped into this list has of course to be borne by me.

Blanks (—) or question marks (?) in one of the columns do not necessarily mean that there is no word used, by the respective group, for the particular term. They more often indicate that my informants did not use, or know, the particular term, or that I failed to enquire about it in a manner sufficiently clear to my informants. This is particularly true of general terms, partly or fully corresponding to English general terms, such as parents or grand-parents, or the terms No. 9/a and b, 13, 15/a, 19-21, and 26, which were partly explained to me, by Khasi friends in Shillong, where I stayed some time after completion of field-work during the rainy season. Hence I could no more return for verification to the little accessible Wár-villages in the steep southern slopes. Although I am planning to utilise a future opportunity for such checking up, I am yet publishing the present results in the hope that they may thus become accessible to field-workers among other S. E.-Asiatic, and especially Austro-Asiatic speaking peoples.

All terms which are equal for both sexes (cf. Nos. 10, 11, 18, 19, etc.) are used with *ka* and *u* respectively. These sexdetermining preposed articles, as also the honorific *i* are specially mentioned in the list, only if this is essential for the understanding of the respective terms as in Nos. 3-5, 7, 8, or 10.

#### 2. Special

Term No. 1 — to give birth or beget (*kha*) signifies also relatives on the paternal side as in *para kha* (paternal cousins No. 9/c), in contradistinction to *para kur*, 9/b, (lit. : cousins of the clan), i. e. maternal cousins, since the clan is a matrilineal unit. This usage of the word *kha* appears also significantly in the terms 15/a, 17, 18/b, 20, 22, 32 and, as an integral part of the Khasi kinship terminology, renders it highly improbable that the Khasi matrilineal system could have originated in ignorance of the biological function of the father. It is a significant feature in the matrilineal social system.

The terms 3 to 3/b refer to unmarried but biologically marriageable youths. It will be noted that there are (and were in 1914) no indications of puberty-rites for either girls or boys. There is also no child-marriage among Khasi. The use of special terms for mature, unmarried youths is therefore significant.

Term 6 — *i* as honorific article, is at the same time indicative of diminution<sup>23</sup>, which is remarkable for two reasons : (firstly) the diminution is used for the oldest and most respected family members, like the diminution

<sup>23</sup> NISSOR SINGH (1906), p. 84.

of father in Russian (for the *tzar*, etc.), (secondly) the youngest, not the oldest, daughter performs the family rites and inherits the family-property<sup>24</sup>. Even in cases when there is no woman to inherit, the youngest, not the oldest son inherits<sup>25</sup>. Among the conservatively matrilineal Pnár (Jaintia) this term of diminution *i*, however, carries at times a somewhat contemptuous meaning, though the minorate is strongly in force also among them. The ambivalent position of this honorific term of diminution is thus significant (comp. term 9/e among Pnár and infra.)

Term 7 — mother: (*i mei*) — The prefix *i* used among Khasi and Wár Khasi signifies particular reverence (supra: term 6). The classificatory character of the term has been discussed by CHATTOPADHYAY<sup>26</sup>.

Term 9/f — *hep* for all younger siblings, cousins and even other young folk does not indicate the consideration which the terms 9/d — *kong* for older sisters and female cousins, or 9/e — *bah* for their male equivalents indicate. The term *san* (9/e among Pnár) stands here, as generally, for elder and implies a honorific meaning (comp. term 6 supra and term 13/a infra).

Terms 10/a and *b* show that husband and wife address each other by equal terms and do in no way indicate anything like an inferior position of either wives or husbands of which I did also not find any indications otherwise. It may here be mentioned that property rights even in newly established estates, vest in women and are inherited by women, — not generally men.

Term 11d — *ka khun khadduh* — the youngest daughter whose important position in Khasi religious ritual, social organization and inheritance law has already been referred to sub term 6 and described in detail elsewhere<sup>27</sup>. The affectionate character of this term finds vivid expression in the abbreviation *ka duh*, which I heard from sisters and the father of a youngest daughter.

Term 13/a — *mei san* (mother's older sister). The word *san* (older) here has a definitely honorific character, although the *mei khynnah* — the mother's younger sister (term 13/b) may be the heir of Ego's ancestral property. This constellation corresponds to the peculiar significance of terms 6, 9/d and especially 11/d (supra).

Terms 13, 14, 15/a, 18, 18/a, 18/b, and the terms for cousins 19, 20, 21/a, 21/b, 22 show, like term 7 — mother (supra), classificatory character. The restriction on cross-cousin marriage is of different nature, according as to whether they belong to different households, or not, as has been discussed by CHATTOPADHYAY<sup>28</sup>.

Term 16/a — *ñia* (mother's brother's wife) is basically the same as term 15 — *ñia kha* (father's sister)<sup>29</sup> though the latter is qualified by the additional term *kha*; (begetting, birth) which signifies paternal relationship (see: term No. 1).

<sup>24</sup> GURDON (1914), pp. 83, seq.; CANTLIE (1934), p. 11.

<sup>25</sup> CANTLIE (1934), p. 22.

<sup>26</sup> CHATTOPADHYAY (1941), pp. 25, seq.

<sup>27</sup> GURDON (1914), pp. 83, seq. and CANTLIE (1934), pp. 11, seq.

<sup>28</sup> CHATTOPADHYAY (1941), pp. 35, seq.

<sup>29</sup> In detail discussed by CHATTOPADHYAY (1941), p. 27.



Term 19 and 20 — *para kur* and *para kha*; the former for all cousins and half-siblings on the mother's and the latter for those on the father's side, show the consciousness of the matrilineal clan-affinity and the patrilineal biological relationship through their classificatory subdivision, which is also true of

Term 21, 21/a and 21/b; — the *bakha* are cross-cousins.

Term 21/b shows special consideration for the older paternal male cousin of the first degree, who is addressed as *bah* whilst the older maternal male cousin of the first degree is addressed as *kong*, like the older female cousins on both sides.

Term 23, 23/a, 23/b, — *ksiew* for grandchildren would appear to mean: dog's children. It has, however, been pointed out to me, by Khasi friends, that the Khasi word for dog is *ksew*; not *ksiew*. The Pnár (Jaintia) pronunciation *ki ksu* for grandchildren, and the occasionally occurring designation of great-grandchildren as "cats children" (term 24) and of great-great-grandchildren as "rats children" (term 25), however, would appear rather to suggest the derivation of *khun ksiew* from *ksew* — dog, than from a meaningless separate root.

Term 24 — *khun miaw* (i. e. cats children) for great-grandchildren is used among Plateau Khasi families. BERNATZIK considers with CREDNER, E. LUNET DE LAJONQUIÈRE, MARABAILS and EICKSTEDT the possibility that the name of the Meau has been derived from cats<sup>30</sup>. This is a hill tribe, speaking a language with some similarity to the Mon-Khmer group<sup>31</sup> (to which also the Khasi language belongs). The Meau are living not very far from the possible homeland of the Khasi around the region of S. China, N. Siam and Indo-China. If a parallel should here be assumed, the two complementary Khasi terms No. 23 (dogs children) and 25 (rats children) may appear to be formed on the basis of analogy with the term "cats children" as tribal self-designation. Another explanation, however, of this unusual kinship-term which was given to me by a Khasi friend, contented that each generation, seen from the ancestral parent's point of view, is as numerous as the young of the respective varieties of animals.

Term 25 — *khun knai* (rats children) comments: — see: term 24, (supra).

Term 26 — *u ñi* — *u kong* as a honorific term for the maternal uncles and the husbands of the elder sisters and elder female cousins on the maternal side, illustrates the great respect shown to male relatives on the mother's side by adding the masculine preposition *u* to the word *kong*, which generally signifies older female maternal relatives, but in this case, their husbands (comp. term 33/e). This usage of the term is reminiscent of the Brahmin ceremonies performed for male maternal ancestors, instead of for mothers, grandmothers, etc. It also tallies with my observations, otherwise obtained<sup>32</sup>

<sup>30</sup> BERNATZIK (1947), pp. 6, 7.

<sup>31</sup> BERNATZIK (1947), p. 445, though he denies the inclusion of the Meau into the Mon-Khmer group.

<sup>32</sup> EHRENFELS (1950), p. 34; (1951/A), pp. 3, 4, 5; (1951/B), pp. 73, 80, seq.

namely that male members of a matrilineal clan enjoy, among Khasi as among other matrilineal groups in India, a position which, far from unenviable, is a very high one in itself and doubly fortified by the respect which to the same male family member is being shown (*a*) in his capacity as the father of his children in his wife's clan (comp. term 8 of the list), and (*b*) in that of the maternal uncle (comp. terms 14, 14/*a*, 14/*b* and 26 and 28).

The terms 33/*b*, *c*, *g*, *h*, have classificatory character.

The term 33/*e* — *u kong* for the husband's older sister's husband is one of the exceptions of the rule that *kong* generally signifies an honoured older female relative but, as in this case, also her husband (comp. term 26).

Term 36/*a* *u pa* (father) in its usage among Pnár (Jaintia), also for stepfather is significant. A Pnár child has no legal clan-relationship with his/her biological father, who belongs to another (matrilineal) clan than the child and mother. Yet the honorific term *pa* is, among Pnár, also applied to a stepfather, although neither legal, nor biological but merely ideological relationship via the mother, exists between stepfather and -child. This use of the word *pa* thus seems to emphasize both, firstly the integration of the matrilineal family structure, by making an unrelated stepfather to be looked upon as father, owing to his relationship with Ego's mother and, secondly the important sociological and psychological position of the father in this matrilineal family structure which appears to go back to an old tradition among the Pnár.

Term 41 — *para 'riew lum* <sup>33</sup> (Assamese hill tribals) are characteristically termed *para* (Brethren), although they are different in many respects, from the Khasi, yet considered as definitely nearer related than all other neighbours, grouped under the

Term 43 — *dkhar* (plainspeople) <sup>34</sup>, — a term which varies in emotional content from contempt pure and simple to an attitude, somewhat parallel to what ordinary English usage would generally associate with the expression "continental". Marriages of Khasi girls and boys with *dkhar* do occur, though infinitely rarer than marriages of (especially educated) Khasi girls with (educated) *para 'riew lum*, Nepalese, Gurkha or Chinese boys. One of the reasons which is usually being given for this preference for non-Indians is by no means colour-prejudice, but the taboo on either beef or pork which most *dkhar 'iong* <sup>35</sup> (Indians, Hindus or Muslims, respectively) observe; a taboo which they generally extend to their Khasi wives, thus preventing them from enjoying two favourite Khasi national dishes. Another more psychological reason is the overbearing treatment of wives, which is generally ascribed to *dkhar 'iong*, more even than to *dkhar li* <sup>36</sup>. It is in this connection

<sup>33</sup> Literally: Brethren Humans Hill.

<sup>34</sup> With *Dkhar* are here meant the plainspeople as such; — not the Khasi *Dkhar* (or *Khar*) clans which are mostly, if not always, descended from ancestresses who had been captured in the plains and brought to the Khasi Hills; comp. CHATTOPADHYAY (1941), pp. 30/31 and EHRENFELS (1950/*A*), pp. 33/34.

<sup>35</sup> Literally: Plainspeople black.

<sup>36</sup> Literally: Plainspeople white.

significant that the reason, given for the comparatively frequent marriages of Khasi girls with Chinese boys is not the greater physical resemblance which no doubt exists between the average Khasi and the average Chinese (Dkhar) as compared to the average non-Chinese Dkhar (Indians, Europeans, Africans, Americans and others) but the belief that Chinese husbands are less domineering in their attitudes towards their wives, than are other Dkhar.

### Bibliography

- BERNATZIK K. A. : 1947. Akha und Meau. Innsbruck.
- CANTLIE SIR KEITH : 1934. Notes on Khasi Law. Aberdeen.
- Census of India. See : GAIT and McSWINEY.
- CHATTOPADHYAY K. P. : 1941. Khasi Kinship and Social Organization. (Calcutta University, Anthropol. Papers, N. S. No. 6, Calcutta.)
- EHRENFELS U. R. (Baron) : 1941. Mother-right in India. (Oxford University Press in Osmania University Series.) Hyderabad Dn.
- — 1950/A. The Double Sex Character of the Khasi Great Deity (Journal of the University of Madras, July 1950, pp. 26-39).
- — 1950/B. South India and Assam (The Hindu, Madras, Oct. 8, 1950).
- — 1950/C. The Khasi House (The Hindu, Madras, Oct. 15, 1950).
- — 1950/D. Khasi Religion and Psychology (The Hindu, Madras, Oct. 29, 1950).
- — 1950/E. What Khasi Culture means to South Indian History (The Hindu, Madras, Nov. 5, 1950).
- — 1951/A. Womens Work (Womens Welfare Journal, Government House, Madras).
- — 1951/B. Ambivalent Attitudes to Womanhood in Islamic Society (Islamic Culture, Hyderabad — Dn. Jubilee issue, Vol. XXV, pp. 73-88).
- GAIT E. A. : 1892. Census of India, 1891, Vol. I (Assam) Report, Shillong (Notes on Khasi Language, pp. 187/88).
- GURDON P. R. T. : 1914. The Khasis, London.
- HODSON T. C. : 1921. The Garo and Khasi Marriage systems contrasted (Man in India, Ranchi, Vol. I., June 1921).
- LAIPHEW SIEM : 1936. Ka Jingroi ka ri Khasi. St. Anthony's College, Shillong.
- LYNGDOH U HOMI : 1937. Ka Niam Khasi, Shillong.
- McSWINEY J. : 1911. Census of India, 1911, Vol. III (Assam), Part. I, Report, Shillong.
- MONNEY UNDRO : 1943. Ka Geography Khasi, Welsh Mission, Khasi Hills.
- NISSOR SINGH U. : 1906. Khasi-English Dictionary, Shillong.
- RAFFY MRS. : 1920. Folk Tales of the Khasis, London.
- ROY RAI BAHADUR S. C. : Khasi Kinship Terms (Man in India, Ranchi, Vol. I. September 1921, pp. 233-238/d).
- SCHMIDT P. W. : 1906. Die Mon-Khmer-Völker, ein Bindeglied zwischen Völkern Zentralasiens und Austronesiens. (Archiv für Anthropol. 5, Braunschweig, pp. 59-109.)



# Aus dem Gemeinschaftsleben der Wewäk-Boikin-Leute, Nordost-Neuguinea

Von P. ANDREAS GERSTNER, S. V. D., Neuguinea

## Inhalt :

- I. Dorf- und Familienleben
  - 1. Verwandtschaftsnamen
  - 2. Die totemisierte Dualorganisation
  - 3. Eigentumsverhältnisse
  - 4. Austausch, Ersatz und „Geschenke“
  - 5. Schmucksachen mit Geldeswert
  - 6. Kriegsbrauch und Zaubersteine
    - a) Die Kriege
    - b) Die Zaubersteine für den Krieg
  - 7. Mädchen-Reifefeiern
  - 8. Präliminarien der Heirat
  - 9. Der Brautpreis
  - 10. Die Heirat
  - 11. Geburt und Kindheit
  - 12. Empfängnisverhütung und Abtreibung
  - 13. Kompliziertes Eheleben
  - 14. Elternpflichten und Kinderrechte
  - 15. Verhältnis : Mutterbrüder-Schwesternkinder
  - 16. Erbschaftsregelung
  - 17. Witwenstand und zweite Heirat
- II. Die Feste
  - 1. Das Yamsfest
    - a) Ursprungsmythen über die Yams
    - b) Das Yamsfest in Baliwama
  - 2. Das Sagofest
    - a) Zur Vorgeschichte eines Sagofestes
    - b) Das Sagofest in Hambraule
  - 3. Das Betelnußfest
  - 4. Das Ton-Baumfrucht-Fest
  - 5. Das Kriegsfest

Aus dem Wewäk-Boikin-Gebiet konnte ich schon mehrere ethnographische Aufsätze im „Anthropos“ publizieren<sup>1</sup>. In diesen Artikeln findet man

---

<sup>1</sup> ANDREAS GERSTNER, Die Handflügler in Glauben und Brauch der Wewäk-Boikin-Leute Neuguineas (Anthropos 46. 1951. pp. 418-430) ; Jagdgebräuche der Wewäk-

auch die nähere geographische Umschreibung dieses Gebietes. Die Eingebornen-Wörter sind der papuanischen Sprache dieses Gebietes entnommen. In der Transkription folge ich dem Lautwert der deutschen Sprache (also auch  $j = j$  wie „ja“). Ausnahmen sind:  $x = ch$  wie „ach“,  $y = y$  in „year“.

Auf der beigegebenen Karte sind die meisten der in diesem Aufsatz genannten Dorfnamen zu finden. Dörfer, die nicht eingezeichnet sind, werden nach den Angaben ihrer geographischen Lage zu den eingezeichneten Dörfern leicht zu lokalisieren sein.

Die nachfolgenden Ausführungen über das Gemeinschaftsleben unserer Eingebornen hier wollen und können nicht Anspruch auf Vollständigkeit machen. Die Aufzeichnungen der Einzelheiten erfolgte nicht nach einem festen System oder nach einem vorher festgelegten Plan. Dafür hatte ich als Missionar neben meinen vielen Berufsarbeiten gar nicht die Zeit. Ich notierte mir vielmehr fallweise, was ich gerade sah oder erlebte, was ich aus einem konkreten Ereignis an individuellen und allgemeinen Erkenntnissen ersehen, erschließen und erfragen konnte. Dabei bemühte ich mich, durch weitere Nachforschungen an Ort und Stelle und durch Vergleich mit früheren konkreten Einzelangaben aus den Bruchstücken nach methodischen Grundsätzen ein einheitliches Bild zu gewinnen, soweit das überhaupt möglich war. Der konkrete Einzelfall wurde mir auf diese Weise Anreger und Wegweiser zugleich zu soliden neuen Erkenntnissen.

Nicht alles, was hier nun berichtet wird, ist nur für das Wewäk-Boikin-Gebiet typisch. Manches haben unsere Leute mit Nachbarvölkergruppen (z. B. mit den Turubu im Osten und den But im Westen) gemeinsam, anderes wiederum ist nur hier zu finden. Wenn ich mir auch aus andern Gebieten einige Kenntnisse erwerben konnte, so reichen diese doch nicht aus, die Gleichheiten und Verschiedenheiten genügend klar herauszuarbeiten. Darum habe ich bewußt darauf verzichtet. Ich betone aber zur Klarstellung ausdrücklich: alle ethnographischen Einzelheiten, die ich hier mitteile, sind im Wewäk-Boikin-Gebiet an den genannten Orten wirklich vorhanden, bzw. doch in alter Zeit nach den glaubwürdigen Angaben meiner Gewährsleute vorhanden gewesen. Mit solchem zwar lokal gebundenem, aber seriös verbürgtem Tatsachenmaterial wird der vergleichenden Wissenschaft vom Menschen (Ethnologie) am besten gedient sein.

## I. Dorf- und Familienleben

### 1. Verwandtschaftsnamen

Mensch, Mann: *duo*

Ehemann: *tangoa* (so nennt die Ehefrau ihren Ehemann)

Ehefrau: *nuogo xragoa*, „meine Frau“ (so nennt der Ehemann seine Ehefrau)

Frau: *xragoa*

Witwer: *njarima-duo*

---

Boikin-Leute in Nordost-Neuguinea (Anthropos 47. 1952. pp. 177-192); Der Geisterglaube im Wewäk-Boikin-Gebiet Nordost-Neuguineas (Anthropos 47. 1952. pp. 795-821).



#### Wohngebiet der Wewäk-Boikin-Leute

Nicht eingetragen sind folgende Dörfer: Fegimbun (vgl. Anm. 38), Hanga (vgl. Anm. 37), Hombohoila (eine Wegstunde östlich von Passam), Horeari (vgl. Anm. 38), Klementin (Dorfflecken von Koigin, etwa 20 Minuten nordöstlich von Koigin), Njungantje (fast eine Wegstunde nordöstlich von Sambogau), Peparon (3 Wegstunden südlich von Hambraule), Tjitjui (vgl. Anm. 37), Wamangu (vgl. Anm. 37), Waniagum (eine gute halbe Wegstunde südöstlich von Tangori), Wantjo (acht Wegstunden südlich von Boikin, am Abhang des Hurum-Berges), Wimia (vgl. Anm. 37), Yari (eines der Urimo-Dörfer).



Witwe : *njarima-xragoa*

Sippe : *wango*

Familie : *nene-wango* („wir-Sippe“)

Vater : *yawa*

Vaters ältester Bruder : *mande-yawa*<sup>2</sup>

Vaters zweitältester Bruder : *njume-yawa* (auch „kleiner Vater“ genannt)

Vaters dritt- und viertältester Bruder : *tjamba-yawa* (auch „kleiner Vater“)

Vaters Schwester : *peba* { beide nennen die Kinder ihres

Vaters Schwisters Mann : *nandogxoe* { Bruders bzw. Schwagers : *sire*

Schwesternkinder : *lawa* — so von den Brüdern der Schwestern (= Mutterbrüdern) genannt (die *lawa* werden von den Passam-Leuten auch *lawamba* genannt)

Schwesternbrüder (= Mutterbrüder) : *wauwo* — so von den Kindern der Schwestern genannt

Bruderkinder nennen die Kinder der Schwestern der Brüder : *hangre-lawa*

Schwesternkinder nennen die Kinder der Brüder der Schwestern : *hangre-wauwo*

Kinder der Kinder der Brüder der Schwestern nennen die Kinder dieser Schwestern : *koli-lawa*

Kinder der Schwestern nennen die Kinder der Kinder der Brüder der Schwestern : *koli-wauwo*

Kinder aus zweiter Ehe nennen die Brüder des verstorbenen ersten Mannes ihrer Mutter : *suambo-wauwo*

Diese umgekehrt nennen die Kinder aus zweiter Ehe der Frau ihres (kinderlos) verstorbenen Bruders : *suambo-lawa* (vgl. dazu das Kapitel I/17 „Witwenstand und zweite Heirat“)

Mutter : *nua*

Mutters älteste Schwester : *mari-nua*

Mutters zweitälteste Schwester : *njume-nua*

Mutters dritt- und viertälteste Schwester : *tjamba-nua*

{ nur von den  
Mutterkindern so  
genannt

Großvater : *gori* oder *tjunga gori*

Enkel : *gori* oder *hangre gori*

Urgroßvater : *waranga*

Urgroßenkel : *waranga*

Ururgroßvater : *mandegnang*

Ururenkel : *mandegnang*

Großmutter : *pambo*

Urgroßmutter : *pambo*

Bruder : *njemoro*

ältester Bruder : *mande-njemoro*

zweitältester Bruder : *njume-njemoro*

dritt- und viertältester Bruder : *tjamba-njemoro* (Die Schwestern nennen die Brüder so. Bezeichnet aber ein Bruder seinen Bruder, so läßt er das *njemoro* fort und sagt nur : *mande* oder *tjamba*.)

<sup>2</sup> In den Saure-Dörfern auch *pambo* genannt.

Schwester : *wagise*

älteste Schwester : *mari-wagise*

zweitälteste Schwester : *njume-wagise*

dritt- und viertälteste Schwester : *tjamba-wagise*

{ so nennen die  
Brüder ihre  
Schwestern

Die Schwestern bezeichnen sich gegenseitig mit : *mari-xragoa*, *njume-xragoa*,  
*tjamba-xragoa*

Schwesters Mann (Schwager) : *tjenaxare*

Ehemannes Bruder (Schwager) : *xanoa*<sup>3</sup>

Ehefrau Schwester : *mari* oder *njume* oder *tjamba* (so nennt der Ehemann  
die Schwestern seiner Frau)

Ehemannes Bruder : *mande* oder *njume* oder *tjamba* (so nennt die Ehefrau  
die Brüder ihres Mannes)

Bruders Frau : *hantjari* (die Schwester des Bruders nennt die Frau so ; auch  
die Frau des Bruders nennt die Schwester so)

Kind : *njong*

Sohn : *fo-njong* oder *duo-njong*

Tochter : *njeme-njong* oder *xragoa-njong*

Schwesters Mannes Geschwister : *hase* — diese nennen die Geschwister der  
Schwester ebenfalls : *hase*

Bruders Frau Geschwister : *hase*

Vaters Schwesters Sohnes Ehefrau : *xondege* (die Passam-Leute nennen sie  
*lawalamba*)

Ehemannes Vaters Schwesters Sohn : *njasa*

## 2. Die totemisierte Dualorganisation

Die Bevölkerung unseres Gebietes gehört soziologisch zwei verschiedenen Gruppen an, die ich in einem früheren Aufsatz vorläufig „Zeremonial-Dual-Organisation“ genannt habe<sup>4</sup>. Es scheint mir nun aber, daß es sich um zwei ursprünglich exogame Heiratsklassen handelt, die durch Verbindung mit Totemismus „totemisiert“ wurden.

Jede der beiden Klassen oder Gruppen hat nämlich ein eigenes Totem. Das Totem der einen Klasse ist der weiße Papagei (*wama*), die Mitglieder nennen sich darum : *wama-jui*. Das Totem der andern Klasse ist der schwarze Habicht (*peri*), und die Mitglieder nennen sich : *peri-jui*. Die Zugehörigkeit zu der einen oder andern Klasse und damit zum entsprechenden Totem vererbt sich immer vom Vater auf alle seine Kinder.

Die Leute glauben von ihrem Totem wirklich abzustammen. Früher hatten sie auch ihrem Totem gegenüber die strengen Tabu-Gesetze einzuhalten, d. h. sie durften ihr eigenes Totem nicht berühren, nicht töten und

<sup>3</sup> „Respektbeziehungen“, wie sie andere Stämme in Neuguinea haben, kennen unsere Leute nicht. Die Schwäger dürfen sich ruhig mit Namen rufen. (Vgl. dazu auch die Stellung der Braut zu ihrem künftigen Schwiegervater, wie im Kapitel I 8 „Präliminarien der Heirat“ angegeben ist, nur darf in diesem Falle die Braut den Namen des Bräutigams nicht nennen.)

<sup>4</sup> Vgl. GERSTNER, Der Geisterglaube ..., wie Anm. 1, p. 800.

nicht davon essen. Heute aber hält man sich an diese Meidungsgebote praktisch kaum noch.

Beide Klassen sind, wenigstens ursprünglich, streng exogam, d. h. eine Heirat zwischen Angehörigen der gleichen Klasse war unmöglich. Das hat noch heute für den Missionar die praktische Bedeutung, daß bei einer geplanten Ehe unter Christen, wenn Mann und Braut verschiedenen Klassen angehören, gewöhnlich keine Blutsverwandtschaft als Ehehindernis vorliegt (von ganz seltenen Ausnahmen abgesehen).

Die Mitglieder ein und derselben Heiratsklasse können wohl bisweilen für sich allein in abgetrennten Dorfflecken oder Dorfteilen wohnen, doch wohnen sie vielfach auch, mit den Mitgliedern der andern Klasse vermischt, in der gleichen Siedlung. Also Klassengemeinschaft und Siedlungsgemeinschaft fallen nicht notwendig zusammen. Aber jeder weiß von Kindheit an genau, zu welcher Klasse er gehört und welche Folgerungen diese Zugehörigkeit für ihn hat.

Die Angehörigen der gleichen Heiratsklasse stehen immer treu zusammen und helfen sich gegenseitig. Kommt beispielsweise jemand in ein fremdes Dorf, wo ein anderes Mitglied seiner eigenen Klasse (Mann oder Frau) verheiratet ist, so bekommt er bei ihm freie Verpflegung und Unterkunft. Dabei ist die frühere Zugehörigkeit zur gleichen Siedlungsgemeinschaft nicht entscheidend, denn treffen sich klassenfremde Dorfgenosser in einem andern Dorf, so kümmern sie sich nicht besonders umeinander, es sei denn auf Grund freundschaftlicher oder gemütsmäßiger Bindungen, die natürlich von den institutionellen Klassenverpflichtungen unabhängig sind.

Die Klassenverpflichtungen sind auch beim Brautpreis und im Todesfall bindend. Der Brautpreis wird immer nur von den Männern der Klasse, der der Bräutigam angehört, beigesteuert und den Verwandten der Braut übergeben, niemals aber von Mitgliedern der Klasse der Braut. Auch bei einem Todesfall helfen sich immer nur die Leute der gleichen Klasse, um den Toten zu „bezahlen“ (wie der Ausdruck heißt).

Daß die Zugehörigkeit zur einen oder andern Heiratsklasse nicht unbedingt und unabänderlich immer nur vom Vater auf alle Kinder übergeht, dafür ein Beispiel: *A* aus der *wama*-Klasse heiratet die Frau *B* aus der *peri*-Klasse. Sie haben eine Tochter *C*, die zur *wama*-Klasse des Vaters gehört. Diese Tochter *C* heiratet wieder einen Mann *D* aus der *peri*-Klasse. Das junge Paar hat zwei Söhne *E* und *F*, die zunächst nach der Deszendenzregel beide zur *peri*-Klasse des Vaters gehören müßten. Aber nur der ältere Sohn *E* gehört in diesem Falle zur *peri*-Klasse. Der jüngere Sohn *F* geht sofort in die *wama*-Klasse seiner Mutter *C* (also auch in die *wama*-Klasse seines Großvaters mütterlicherseits) über, weil seine Großeltern nur eine Tochter hatten und darum die Großvaterklasse der *wama* bei der Heirat der Tochter *C* eine Person verlor. Der Sohn *F* bekommt dann auch sein Erbteil nicht von seinem Vater *D*, sondern von seinem Großvater *A*. Der Großvater *A* nennt in diesem Falle seinen Enkel *F* „Sohn“ (*njong-bun*). Umgekehrt nennt aber *F* seinen Großvater *A* nicht „Vater“, sondern beide Enkel *E* und *F* sagen zu ihm „Großvater“ (*pambo* oder *gori*).



Mein Gewährsmann Gungamere aus dem Dorfe Koigin erzählte mir über den Ursprung der Menschen und der Zweiklasseneinteilung folgende

Mythe: In der Nähe des Dorfes Yari, das zu den Urimo-Dörfern gehört, ist ein großer Geistersee. Wenn die Leute sich dem See nähern, dürfen sie weder lachen noch sprechen, sonst fängt es plötzlich an zu donnern und zu blitzen. In der Urzeit kamen aus diesem See die ersten Menschen. Sie wurden von den Geistern (Pidgin-Englisch: *masalai*) aus dem See auf die Erde geschickt. Die Zahl der ersten Menschen mehrte sich ständig. Als diese Menschen eines Tages am Rande der Grassteppe (d. h. am Alangalang-grasfelde) saßen, wurden sie von einem riesigen Schwarm bössartiger Wespen (*kangung*) überfallen. Die Wespen stachen die Menschen derartig, daß sie aufgeregt auseinander liefen und nach allen Seiten flüchteten. Ein Teil der Menschen floh nach Osten in die Gegend von Dagouri, ein anderer Teil floh in die Sepik-Ebene bis nach Mundomunduo, wieder andere flohen nach Norden bis nach Passam. Die Stiche der Wespen waren so bössartig, daß sich dadurch den Gestochenen die Zunge im Munde verdrehte. Jede der einzelnen Gruppen sprach nun infolgedessen eine eigene, den Nachbarn nicht mehr verständliche Sprache. Die Menschengruppe, die nach Norden floh, machte zunächst in Pangurig halt. Das war ein Platz zwischen Passam und Baliwama gelegen, den die Leute später aber wieder aufgaben, weil dort so viele starben. Geraume Zeit danach kam endlich die Fluchtbewegung in den heutigen Dörfern zur Ruhe. Damals war es, als sich die Männer lange miteinander berieten, was zu tun sei, damit unsere Leute immer in „richtiger“ Weise heirateten. Dann wurden, soweit das möglich war, die Schwestern wechselseitig zur Heirat ausgetauscht. Nach langer Beratung stellten die Männer das Gesetz auf: „Die eine Hälfte der Menschen gehört zum weißen Papagei (*wama*), die andere Hälfte zum schwarzen Habicht (*peri*). Die *wama-jui* und die *peri-jui* dürfen nicht innerhalb ihrer eigenen Gruppe heiraten.“ (Mein Gewährsmann Gungamere gibt dafür den Grund an, daß die Menschen sich nicht „in einem Blute“ verheiraten können.) Nachdem dieses Gesetz der Heiratsregelung (Zweiklassenexogamie) aufgestellt worden war, zogen kleinere Gruppen unter ihren Führern („großen Männern“) in die nähere und weitere Umgebung und siedelten dann an den Plätzen, die ihnen zusagten. So gehörte beispielsweise Igawe, der Stammvater der Koigin-Leute, der *peri*-Heiratsklasse an. Lubu, der Vorfahre der Leute von Klementin, war Mitglied der *wama*-Klasse. Zur *peri*-Klasse gehörte auch Habrangi, der Ahne der Njumoikum-Leute, und ebenso auch Xinjembrage, der Vorfahre der Hambraule-Leute, während nach der Überlieferung der Saure-Leute ihr Stammvater Maragouri bei den *wama-jui* eingeteilt war.

### 3. Eigentumsverhältnisse

Man muß das Kulturland (Gärten und Pflanzungen) und das Buschland (unkultiviertes Land mit Urwald- und Grasbeständen) unterscheiden. Das Kulturland gehört individuellen Besitzern bzw. Kleinfamilien, die das persönliche Eigentums- und Nutznießungsrecht am Gartenland und seinen Erträgen haben.

Aber auch das Buschland, so groß und weit es sich auch rund um das Dorf ausdehnen mag, ist niemals herrenloses Land. Es ist immer in verschieden große Parzellen aufgeteilt, die jeweils ganz bestimmten Besitzern gehören. Die Grenzen der einzelnen Parzellen sind genau festgelegt und durch schmale Pfade, Flußläufe oder bestimmte Bäume usw. gekennzeichnet. Man kennt in der Öffentlichkeit die Grenzen sehr gut und muß sie respektieren.

Fischreiche Flußläufe oder größere Wassergräben sind ebenfalls abschnittsweise das Eigentum bestimmter Personen, in denen an sich nur der Eigentümer fischen darf. Doch sind freundschaftliche Übereinkommen nicht selten, nach denen dann mehrere Leute im gleichen Flußabschnitt fischen können.

Das Wild des Waldes gehört im allgemeinen dem Eigentümer, auf dessen Boden es angetroffen wird. Das gilt in gleicher Weise für das Großwild (Buschschweine, Kasuare) wie für das Kleinwild (Beutelratten usw.). Wenn z. B. der Jäger ein Schwein im Busch eines andern Mannes erlegt, gehört das Schwein nicht dem Jäger, sondern dem Besitzer des Bodens. Wenn dagegen der Jäger ein Schwein aus seinem Busch aufscheucht, es verfolgt und auf fremdem Boden erlegt, gehört ihm selbst das Schwein. Man darf auch auf dem Boden eines andern Mannes keine Fallen aufstellen, um Beutelratten zu fangen. Werden diese strengen Jagdrechte und Vorschriften verletzt, so kommt es zu Streit und Hader, und der Schuldige muß den Schaden ersetzen. In früherer Zeit waren verletzte Jagdrechte oft die Ursache für Fehden und große Kriegshandlungen.

Die Eigentumsrechte des Besitzers an Grund und Boden erstrecken sich auch auf die Nutzpflanzen, die im Busch wild wachsen. Niemand kann darum ohne Erlaubnis des Besitzers im Busch eines andern Mannes Bambus, Rotang oder Hölzer schlagen oder auch Sagoblätter für die Hausbedachung holen usw.

Was schon für den Busch und Wildwuchs gilt, ist für Kulturland und Kulturpflanzen besonders streng verpflichtend. Ein Beispiel: Der Mann *A* bringt eine keimende Kokosnuß in das Dorf eines Freundes *B* und pflanzt sie dort mit dessen Erlaubnis auf einen Platz, über den *B* verfügen kann. *B* schaut darauf, daß die Palme gut heranwächst, und darf dafür später von den Nüssen der Palme ernten. Aber auch *A* darf später jederzeit und ohne besondere Erlaubnis von dieser Palme Nüsse holen. Die Söhne von *A* haben auf die Palme ein gleiches Recht wie der Vater. Würde man einen Sohn bei der Ernte hindern wollen, so wird er sich mit Recht wirksam verteidigen, indem er sagt: „Mein Vater hat diese Palme gepflanzt.“ Niemand kann ihm dieses Recht beschneiden.

Interessant sind auch die Rechtsverhältnisse in bezug auf „geschenkte“ und gekaufte Dorfschweine. Der Mann *A* gibt z. B. ein kleines Schwein seinem Freunde *B*. Der Freund *B* muß das Schwein nicht bezahlen, weil er es „geschenkt“ bekommt, aber dafür muß *B* seinem Freund *A* später bei bestimmten Gelegenheiten, etwa zur Veranstaltung eines großen Festes, mit Lebensmitteln und Geld aushelfen, weil er doch von ihm ein Schwein „geschenkt“ bekommen hat.

Wenn aber ein Schwein richtig gekauft wird und das Tier verendet schon bald, dann muß der Verkäufer den Kaufpreis an den Käufer zurück-

zahlen. Nur wenn seit dem Kauf schon etwa zwei Monate vergangen sind und das Schwein hat immer gut gefressen, dann muß beim Tode des Tieres der Kaufpreis nicht zurückgegeben werden.

Matrilokale Heirat (d. h. der Mann wohnt nach der Heirat im Dorf seiner Frau) kommt bei unsern Leuten öfters vor, wenn auch patrilokale Heirat die Regel ist. Bei der matriloalen Heirat verliert der Mann aber sein Eigentumsrecht an Grund und Boden in seinem Heimatdorf nicht. Hat er noch Brüder in seinem Heimatdorfe, dann achten diese auf das Besitztum ihres Bruders. Sind aber keine Brüder mehr vorhanden, dann schickt der Besitzer später seinen erwachsenen Sohn in das Dorf, der dann den Besitz des Vaters übernimmt. Bei der matriloalen Heirat übernimmt der Ehemann das Nutznießungsrecht am Grundbesitz seiner Frau, falls diese durch Erbschaft Eigentümerin an Grund und Boden geworden ist.

Ein Mädchen, das als Frau bei der patrilokalen Heirat in das Dorf ihres Mannes zieht, behält gleichwohl in ihrer Heimat das persönliche Eigentums- und Nutznießungsrecht an dem Grund und Boden, der ihr vorher gehörte. Sie darf dort z. B. Sagopalmen schlagen, Gärten anlegen, Fische im Fluß fangen, Kokosnüsse sammeln usw. Sie besitzt diese Rechte an den Sagobeständen und Kokospalmen, an Land und Fluß in der Heimat allerdings nur für eine vorübergehende Zeit, nämlich nur so lange, bis sie diese Rechte an ihre erwachsenen Söhne abgeben kann.

Ein Spezialfall ist noch folgender: Die Heirat ist weder patri- noch matriloal, sondern das junge Paar zieht in ein fremdes Dorf, wo weder er noch sie Grundbesitz haben. In diesem Falle treten wohl die Brüder der Frau einen Teil von ihrem eigenen Grundbesitz an ihre Schwester ab, damit sie in ihrem Heimatdorf ein Stück Land zu ihrer Verfügung habe.

Bei der Heirat bekommt die junge Frau von ihren Angehörigen persönliche Geschenke (Wertsachen und Gebrauchsgegenstände), über die sie dann volles Eigentums- und Verfügungsrecht hat. Sie kann mit diesen persönlichen Dingen ihren Mann unterstützen, kann sie aber auch an ihre Kinder verschenken. An und für sich müssen die Kinder selbst ihre Mutterbrüder „bezahlen“, wenn einer der Fälle eintritt, die im Kapitel „Verhältnis: Mutterbrüder-Schwesternkinder“ genannt sind, aber die Mutter wird auch oft ihren Kindern mit ihrem persönlichen Eigentum dabei helfen. Mit diesen persönlichen Dingen bezahlt die Mutter auch selbst die Mutterbrüder (*wawo*) ihrer Kinder, wenn eines ihrer Kinder stirbt, oder die Mutterbrüder ihres Mannes, wenn sie etwa ihren Mann schwer beleidigt hat und zur Bezahlung seiner Mutterbrüder gehalten ist<sup>5</sup>.

#### 4. Austausch, Ersatz und „Geschenke“

Der Austausch von Fleisch (Schweine, Kasuare, Schildkröten), Yams und andern Lebensmitteln ist allgemein gebräuchlich.

Niemand darf von einem Dorfschwein, das er großgezogen hat, selbst etwas essen. Er schickt das Schwein an einen Freund, der bei Gelegenheit

<sup>5</sup> Vgl. dazu das konkrete Beispiel von der Frau Rauriragoa im Dorfe Orindagon (GERSTNER, Der Geisterglaube ..., wie Anm. 1, p. 805 f.).



ein gleichwertiges anderes Schwein zurückgeben muß. Auf die Gleichwertigkeit der Gegengabe wird peinlich geachtet. Um später kontrollieren zu können, ob die Gegenleistung wirklich ungefähr von der gleichen Größe ist, wird der Mann, der sein Schwein an den Freund abgibt, das Tier vor der Abgabe erst mit einem Rotang hinter den Vorderbeinen genau ausmessen. Das Maß wird dann später mit dem Umfang des Ersatzschweines verglichen. Solche Maßbringe aus Rotang hängen oft jahrelang an den Wänden der Häuser, bis der Freund der Ersatzpflicht Genüge getan hat. Wohl auch, um bei Gelegenheit damit protzen zu können, wieviel Schweine man schon geliefert hat.

Jeder Mann hat einen solchen guten „Freund“ (*huig*), mit dem er regelmäßig Fleisch und andere Lebensmittel austauscht. Ein Freund hilft dem andern, so gut er kann, doch schaut jeder darauf, daß er selbst dabei nicht zu kurz kommt. Zwei Freunde dieser Art haben auch einen gemeinsamen Schutzgeist, der *Horiwale* heißt. Diese Vorstellungen sind uralt und tief im Gemeinschaftsleben verankert.

Wildschweine und Kasuare, die auf der Jagd erlegt werden, gehören, wie schon gesagt, nicht dem Jäger, sondern dem Besitzer des betreffenden Buschlandes. Aber dieser darf ein solches Wild nicht selbst essen<sup>6</sup>. Er wird es an seinen Freund schicken, der bei Gelegenheit eine entsprechende Gegenleistung gibt, und zwar sobald er dazu imstande ist. Eine böswillige Verschleppung der Restitutionspflicht würde ernste Streitigkeiten zur Folge haben. Eine Ausnahme bilden nur die kleinen Buschschweine, die der Besitzer des Grundstückes mit seiner Familie verzehren darf.

Zu jedem richtig großen Fest der Eingebornen (Initiationsfeier, Yamsfest, Tanzgesänge usw.) gehört ein ausgiebiges Festessen. Zum Abschluß des Festes werden auch noch Lebensmittel zum Mitnehmen an die geladenen Gäste verteilt, so besonders Fleisch, Yams, Fische, Kokosnüsse usw. Das geschieht unter der undiskutierbaren Voraussetzung, daß die Freunde nächstens, wenn sie selbst ein Fest feiern, Gegenleistung halten werden. Schweine und Kasuare können nur durch Fleisch, dagegen Fische, Muscheltiere und Pflanzennahrung auch durch andere gleichwertige Lebensmittel ersetzt werden.

Die Sprache unserer Leute hier hat für den Fleischaustausch einen derbdeutlichen Ausdruck gefunden. Wer ein Schwein annimmt und es dann später ersetzt, sagt von sich: „Ich habe das Fleisch gegessen. Jetzt erbreche ich es und gebe es wieder an den ersten Besitzer zurück.“

Wie verwickelt ein solches Austauschsystem sein kann, sei an zwei konkreten Beispielen erläutert. In beiden Fällen handelt es sich um eine Schildkröte, die von den Küstendörfern gern als Austauschobjekt angeboten wird. Die Männer des Dorfes Malig brachten an einer langen Stange auf den Schultern tragend eine Riesenschildkröte in das Buschdorf Hambraule. Die Hambraule-Männer trugen die Schildkröte weiter in das Dorf Saure II. Die Hambraule wollten nämlich nächstens den Leuten von Saure II ein Sagofest geben und dafür hatten sie Fleisch zu liefern. Doch die Männer von Saure II befürchteten, später den Hambraule-Leuten nicht leicht dieses Fleisch ersetzen

<sup>6</sup> Vgl. GERSTNER, Jagdgebräuche ..., wie Anm. 1, p. 186.

zu können. Darum schickten sie die Schildkröte weiter in das Dorf Njumoikum. Die Njumoikum-Leute nahmen die Schildkröte an und hatten dafür später ein Schwein zurückzugeben.

In dem andern mir bekanntgewordenen Beispiel schickte Meni, der Dorfvorsteher von Wewäk, eine Riesenschildkröte in das Dorf Koigin. Die Koigin-Leute hatten aber früher einmal ein Schwein von den Baliwama-Leuten bekommen. Darum brachten sie jetzt diese Schildkröte als Fleischersatz in das Dorf Baliwama. Die Übergabe der Schildkröte war froher Anlaß genug, daß die Koigin und Baliwama gemeinsam im Dorfe Baliwama ein nächtliches Tanzfest veranstalteten. Die Koigin waren also Gäste der Baliwama. Darum war das reiche Essen (Fleisch, Sago, Kokosnüsse, Gemüse), das die Baliwama den Koigin am andern Morgen offerierten, nicht etwa als Bezahlung für die Schildkröte, sondern als Zeichen ihrer Gastfreundschaft aufzufassen. Kaum war dieses Festessen zu Ende, als schon ein Baliwama-Mann auf der Signaltrommel die Leute im Dorf Passam anrief. Er meldete den Passam-Leuten, daß die Baliwama in der nächsten Nacht bei den Passam tanzen und ihnen dafür eine Schildkröte mitbringen würden. Die Baliwama hatten nämlich noch eine Restitutionspflicht offen, weil die Passam ihnen früher einmal zum Yamsfest (*mungu-fau* oder *mungu-waramba*) ein Schwein gegeben hatten. Die Schildkröte diente ihnen nun als Ersatz für das Schwein. Der nächtliche Tanz der Baliwama im Dorf Passam fand in der kommenden Nacht statt, und am Morgen danach wurden sie von den Passam-Leuten ausgiebig bewirtet.

In solchen Fällen, wo scheinbar ganze Dörfer geben und restituieren, handelt es sich gleichwohl um individuelle Handlungen und Verpflichtungen, die aber von den andern unterstützt werden. Das Schwein oder die Schildkröte wird nämlich einem bestimmten Mann übergeben, der mit Namen aufgerufen wird. Dieser Mann nimmt das Tier in Empfang, zerteilt das Fleisch und verteilt die Stücke unter seine Dorfgenossen. Die Dorfgenossen können nun ihrerseits die erhaltenen Stücke wieder nach Belieben an ihre „Freunde“ (*huig*) weitergeben, denn Lebensmittelaustausch findet unter „Freunden“ sehr häufig statt, z. B. wenn Yams geerntet werden, wenn ein Schwein geschlachtet wird, wenn eine große Bananentraube reif geworden ist usw.

Geschenke in unserm Sinne kennt der Eingeborne nicht. Wenn er etwas „schenkt“, so erwartet er eine Gegengabe, wenn auch für eine spätere Zeit und in einer andern Form der Gegenleistung. Falls der Schuldner das vergessen sollte, erinnert er ihn ungeniert noch nach Jahren daran. Ich mußte das einmal selbst erfahren. Es kam ein Mann aus dem Hinterland zu mir auf die Missionsstation an der Küste und sagte: „Pater, damals in meinem Dorfe habe ich dir eine schöne junge Kokosnuß zum Trinken gegeben. Hast du das ganz vergessen?“ Da ich damals noch ein Neuling im Lande war, kam ich erst langsam darauf, was er damit sagen wollte. Er wollte eine Gegengabe von mir haben. Als ich meiner Restitutionspflicht durch ein kleines Geschenk genügt hatte, war er zufrieden. Sehr häufig entsteht ein Streit, wenn der Schuldner die ihm „geschenkten“ Sachen nicht beizahlen restituirt.

Die Gastfreundschaft der Eingebornen ist sprichwörtlich. Aber auch darin liegt Berechnung. Der Eingeborne gibt seinen Gästen gern Unterkunft und reichliche Verpflegung, aber nur, weil er dafür eine gleiche Gastfreundschaft für sich selbst erwarten kann. Daß es mit der eigentlichen Gastfreundschaft ohne Hintergedanken nicht viel auf sich haben kann, zeigt sich in neuerer Zeit ungeschminkt z. B. darin, daß stammesfremde Eingeborne in den Küstendörfern (beispielsweise durchwandernde Boys im Dienste der Weißen) ihr Essen bei den Eingebornen sofort bezahlen müssen. Nur wenn der Boy etwa die gleiche Sprache wie die Dorfbewohner spricht, zeigt man sich schon eher geneigt, ihn kostenlos zu bewirten.

Man „verschenkt“ an seine „Freunde“ nicht nur Lebensmittel, sondern auch Gebrauchsgegenstände wie Tontöpfe, Holzschüsseln, Schnur Taschen usw. Der „Beschenkte“ hat für diese Dinge eine gleichwertige Gegengabe in gleicher oder anderer Form zu geben. Die hölzernen Eßschüsseln (*xong*) haben einen Kaufwert von etwa 2.— bis 5.— DM, je nach ihrer Größe. Über den Austausch von Muschelringen vgl. das Kapitel „Schmucksachen mit Geldeswert“.

Soll ein großer Yamsgarten angelegt werden, helfen sich die Männer bei der schweren Arbeit (z. B. Bäume fällen und Gartenzäune errichten) gegenseitig aus. Dafür werden die Helfer während der Arbeit mit gedämpften Yams und Taro bewirtet und erhalten als Abendessen Sago mit Fleisch.

Heute ist es Brauch geworden, den Männern, die beim Hausbau oder beim Heranziehen eines Baumstammes für eine neue Signaltrommel geholfen haben, zum Abschluß der Arbeit ein gemeinsames großes Festessen zu geben. In früheren Zeiten bekamen sie schon nach jeder kleineren Teilarbeit eine entsprechende Bewirtung.

## 5. Schmucksachen mit Geldeswert

Eigentliches Geld war unsern Eingebornen vor der Berührung mit den Weißen nicht bekannt. Aber sie hatten verschiedene Wertsachen, vor allem Schmuckstücke, die Geldeswert besaßen und beispielsweise als Brautpreis oder auch als Austauschgegenstände dienten. Daran hat sich bis heute kaum etwas wesentlich geändert, wenn auch jetzt durch die Regierung eingeführtes Münzgeld in allen Dörfern als zusätzliches Zahlungsmittel in Umlauf ist.

An der Spitze aller Wertsachen stehen die großen Muschelringe (*tawa-sogo*), d. h. Schmuckringe, die aus der weißen Seemuschel *Tridacna gigas* herausgeschliffen und dann mit einem Kernbohrer (also mit senkrechten Bohrwänden) durchbohrt worden sind. Vermutlich bestand der Kernbohrer aus einem dicken Bambusrohr, wie man ihn im But-Hinterland noch heute in Gebrauch sehen kann<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Als ich früher einmal drei Jahre in Ulupu (But-Hinterland „Ulupu, a border village which is partly Abelam and partly Arapesh“, *Oceania* 12. 1941/42. p. 81) stationiert war, konnte ich dort oft Zeuge der Ringfabrikation sein. Die große Seemuschel, die man vorher an den Enden schon etwas behauen hat, wird zwischen vier Stöcken eingespannt und mittels getrockneten Bambusschnüren in drei oder vier Scheiben geschnitten („gesägt“). Diese Schnüre werden aus der gesplissenen Rinde einer etwa



Diese Ringe sind uralte; sie stammen von den Vorfahren. Mein Gewährsmann Worigumboi konnte als Besitzer seiner Ringe mehrere Generationen mit Namen nennen und sagte dann abschließend: „Die Ahnenreihe geht noch viel weiter zurück, nur kenne ich die Namen nicht.“ Weil die Ringe so alt sind, wissen wir nicht, woher sie ursprünglich gekommen, ob sie in unserm Gebiet selbst hergestellt oder von auswärts eingeführt worden sind<sup>8</sup>. Die Wertschätzung dieser alten Muschelringe zeigt sich schon darin, daß jeder Ring einen Eigennamen hat. Beispielsweise heißen die beiden Ringe des obengenannten Gewährsmannes Worigumboi: *Terihuru* und *Magrerugbringi*. Solche alten Ringe werden immer vom Vater auf die Söhne vererbt (vgl. das Kapitel „Erb schaftsregelung“) und dürfen nicht an fremde Leute weitergegeben werden, sondern müssen immer in der Verwandtschaft bleiben. Sie dienen vor allem als Brautpreis. Beim Kauf einer Braut gehen die Ringe vom Vater des Bräutigams an die Eltern der Braut, die dafür dann eine Braut für ihren Sohn kaufen können. Diese großen, säuberlich und glatt geschliffenen Muschelringe sind etwa 1,5-2 cm dick und können einen Gesamtdurchmesser bis zu 20 cm und mehr haben. Die Ringe zeigen an einer Stelle des äußeren Randes einen bald größeren, bald kleineren nasenförmigen Vorsprung<sup>9</sup> und sind auch gewöhnlich mit 4-10 eingeritzten Rillen verziert. Diese Rillen sind mit einem Zahn des Fliegenden Eichhörnchens<sup>10</sup> (*siriga*) eingeritzt worden. Ob diese Rillen Eigentumsmarken oder magische Zeichen oder auch nur Ornament sind, kann ich nicht entscheiden. Merkwürdigerweise richtet sich der Wert der Ringe nicht nach dem Gesamtdurchmesser des Ringes, auch nicht nach dem des Ringrandes, sondern nach dem der

fingerdicken Bambusart gedreht („gezwirnt“) und über dem Feuer getrocknet. Sie schleifen sich bei der Arbeit schnell ab und müssen darum oft erneuert werden. Beim Arbeitsprozeß der Muschel-Zersägung mittels der Bambusschnüre werden noch Quarzsand und etwas Wasser dazugegeben. Das Zersägen wird auch wohl während der Nacht fortgesetzt. Frauen und größere Kinder können dabei mithelfen. Aus den so durch Zersägung gewonnenen Muschelscheiben werden dann mittels eines Kernbohrers die Ringe verschiedener Größe herausgebohrt. Der Kernbohrer besteht aus einem dicken Bambusrohr, das unten etwas gesplissen ist. Selbstverständlich benötigt man für die äußere Umrandung des werdenden Ringes ein dickeres Rohr als für die Herstellung der inneren Öffnung. Der Kernbohrer ist ausschließlich ein Gerät der Männer. Für die Fertigstellung eines Ringes braucht man wenigstens einen Monat an Arbeitszeit. Zur Ringfabrikation im But-Hinterland vgl. auch: ANDREAS PUFF, Zu den Ringschleifern (Steyler Missionsbote 54. 1926. pp. 89-90, 106-108); GEORG HÖLTKEr, Verstreute ethnographische Notizen über Neuguinea (Anthropos 35/36. 1940-41. p. 26).

<sup>8</sup> Aus der älteren Literatur ist bekannt, daß die Inseln Angel und Seleu (Berlinhafen), Walis (Dallmannhafen) und das Hügelland jenseits des Randgebirges im But-Hinterland Fabrikations- und Exportzentren von Muschelringen waren (GEORG HÖLTKEr, Einiges über Steinkeulenköpfe und Steinbeile in Neuguinea. Anthropos 35/36. 1940-41. p. 706, Anm. 37). Vgl. auch: HELMUT PETRI, Die Geldformen der Südsee (Anthropos 31. 1936. p. 536).

<sup>9</sup> Man sieht diesen nasenförmigen Vorsprung an einem mittelgroßen Muschelring, den das „Boikin-Mädchen im Schmuck der Jugendweihe“ am Armband trägt (GERSTNER, Der Geisterglaube . . ., wie Anm. 1, Abb. 4, opp. p. 816).

<sup>10</sup> Zum Fliegenden Eichhörnchen vgl. GERSTNER, Jagdgebräuche . . ., wie Anm. 1, p. 178, Anm. 3.

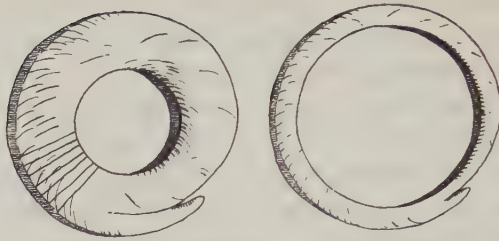


Fig. 1. Zwei mittelgroße Muschelringe (*greg*) mit dem nasenförmigen Vorsprung. Der rechte ist wertvoller, weil er die größere innere Lichtung hat. Vgl. Tafel 2a.

inneren Lichtung: je größer der Durchmesser des Bohrloches um so wertvoller ist der Ring. Man wird den Kaufwert eines großen Ringes auf etwa 80.— DM berechnen dürfen.

Neben diesen großen (*tawasogo*) gibt es noch mittelgroße (*greg*) Muschelringe als Wertsache. Auch sie haben einen nasenförmigen Vorsprung<sup>11</sup> am Rande (Fig. 1 und Tafel 2a) und dienen als Brautpreis oder als Austauschartikel für Schweine, Fleisch und sonstige Dinge. Je nach der Größe kann ein solcher Ring den Kaufwert von 2.— bis 20.— DM haben. Diese mittelgroßen Ringe (*greg*) werden auch gegenseitig ausgetauscht (im Gegensatz zu den großen Ringen, die immer in der Verwandtschaft bleiben). Um die Gleichwertigkeit beim Austausch festzustellen, achtet man auf die Größe, Farbe und den nasenförmigen Randvorsprung der Ringe. Sind beide Parteien einverstanden, kann der Austausch stattfinden. Es ist mir aber unmöglich, einen vernünftigen Grund für einen solchen Austausch anzugeben. Meine Gewährsleute fragte ich vergebens danach.

Es wird nun im folgenden eine Liste weiterer Wertsachen zusammengestellt, wobei ich die einheimische Bezeichnung als Stichwort wähle:

*sabma*: das ist der gemeinsame Name für alle Halsketten aus Hundezähnen. Es werden bekanntlich nur die vier Eckzähne eines Hundes für Schmuckstücke genommen.

*sabmauru* (entstanden aus *sabma-uru*, aber *a* und *u* werden hier zum Diphthong *au*): das ist ein etwa 20-25 cm langer Brustschmuck von hohem Wert. Er besteht aus einem querverlaufenden, etwa 12 cm langen und mit dünner Schnur umwickelten Stäbchen oder Knochen, an dem ein langdreieckiges, dichtmaschiges und stoffbildendes Schnurgeflecht hängt,

<sup>11</sup> Wenn in diesem Aufsatz große (*tawasogo*) und mittelgroße (*greg*) Muschelringe erwähnt werden, sind immer Ringe mit dem Nasen-Vorsprung gemeint. Die kleineren Muschelringe heißen zwar auch *greg*, haben aber nicht immer diesen Vorsprung, was darum fallweise stets eigens angemerkt werden muß. Die Ringe mit Vorsprung sind immer wertvoller. Die außerordentlich hohe Wertschätzung der großen *tawasogo* erhellt z. B. auch daraus, daß man für die Ringe hie und da eigene „Ringhäuser“ hat. Ich sah im Dorfe Wantjo, das etwa 8 Wegstunden südlich von Boikin am Abhang des Hurum-Berges liegt, ein solches „Ringhaus“, in dem zwei *tawasogo* aufbewahrt wurden.

das vermutlich nach der Terminologie von KRISTIN BÜHLER-OPPENHEIM in der Technik der „engen Sanduhrverschlingung“ hergestellt ist<sup>12</sup>. Auf dieses dreieckige Schnurgeflecht sind die Hundezähne aufgenäht (Fig. 2). Einmal zählte ich auf einem solchen Schmuckstück nicht weniger als 177 Hundezähne; es mußten also mehr als 44 Hunde ihr Leben und ihre Eckzähne dafür lassen. Dieser Brustschmuck wird nicht ausgetauscht, sondern geht als wertvolles Erbstück vom Vater auf den ältesten Sohn über. Aber er kann ein Teil des Brautpreises sein. Sein Kaufwert wird wohl 20.— bis 50.— DM betragen.

*mongorimba*: ist eine Kopfbedeckung aus dichtem Schnurgeflecht, auf das Hundezähne aufgenäht sind. Wert etwa 20.— bis 50.— DM.

*ki-sabma*: ein breites Stirnband aus dichtem Schnurgeflecht mit aufgenähten Hundezähnen. Wert: 15.— bis 40.— DM.

*ware-sabma* (auch *nimindanging* genannt): eine spezielle Halskette aus Hundezähnen. Wert: 3.— bis 5.— DM (Fig. 3).



Fig. 3. Halskette aus Hundezähnen: *ware-sabma* (auch *nimindanging* genannt).

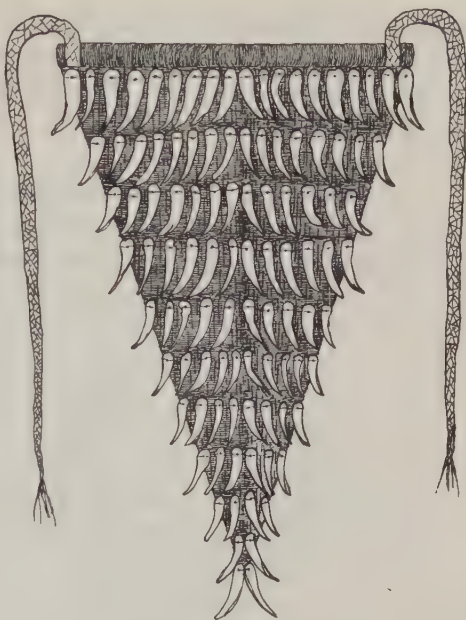


Fig. 2. *sabmauru*: Brustschmuck aus Schnurgeflecht mit Hundezähnen besetzt.

*porifre* (auch *fisehavia* genannt): das sind lange Schnüre, die sich aus sehr dünnen, durchbohrten (Muschel- oder Seeschnecken?)-Scheibchen zusammensetzen. Der Durchmesser der Scheibchen beträgt nur 3-4 mm. Soweit ich das als Laie in diesen Fragen beurteilen kann, gleichen diese Schnüre wenigstens äußerlich den bekannten „Muschelgeldschnüren“<sup>13</sup> Ostmelanesiens. Allerdings haben unsere Schnüre hier auch noch in einem Abstand von etwa 5 cm jedesmal einen Hundezahn miteingeflochten (Tafel 1 d). Die Schnüre variieren sehr in der

<sup>12</sup> Vgl. den textiltechnologischen Beitrag von KRISTIN BÜHLER-OPPENHEIM über „Die Technik der Ziertasche aus Kaup“ zum Artikel: GEORG HÖLTKE, Ethnographica aus Neuguinea (Annali Lateranensi 9. 1945. p. 301 f.).



Länge. Sie können 4-5 m lang sein. Eine Schnur von etwa 2 m Länge hat einen Wert von 25.— DM. Woher die kleinen Scheibchen gekommen sind, wissen unsere Leute nicht. Daß sie früher einmal eingeführt wurden, dürfte kaum zweifelhaft sein. (Vgl. dazu auch: GERSTNER, Der Geisterglaube . . ., wie Anm. 1, p. 806, Anm. 13.)

*xoaria*: das sind kleine, flache und weiße Muschelringe mit einem Durchmesser von 15-20 mm. Diese Ringe sind auf eine Schnur bzw. ein Band so aufgereiht, daß sie immer mit einem Drittel ihrer Größe aufeinander

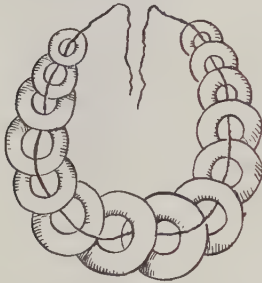


Fig. 4.

*xoaria*: Schmuckband aus flachen, weißen Muschelringen. Die größten Ringe haben einen Durchmesser von 2 cm.

liegen. Die kurzen Ringbänder (Wert: 8.— bis 10.— DM) dienen als Halsketten, während die langen Bänder (Wert: 15.— bis 20.— DM) nur bei großen Festlichkeiten den Oberkörper schmücken (Fig. 4).

*tjabari*: ist ein 5-6 cm breiter Armring aus Schildpatt für den Oberarm. In den Ring sind einige Linienornamente eingekerbt. Man zählt für einen solchen Ring 5.— bis 8.— DM.

*bundi*: ein 15 mm breiter Ohrring aus Schildpatt. Man trägt mehrere Ringe dieser Art gleichzeitig im Ohrläppchen. Wert eines Ringes: 1.— bis 2.— DM.

*wasera*: kleine Ringe aus Schildpatt, die zusammen auf einen größeren Ring gereiht als Ohrgehänge dienen. Wert: 1.— DM.

*yawin*: ein halbmondförmiger Brustschild aus der Kreiselschnecke (Turbo) gearbeitet. Wert: 10.— DM.

*pori*: eine weiße, flache Muschel als Brustschmuck. Wert: 2.— bis 3.— DM.

*kam*: weiße Seeschnecke, etwa 4-5 cm lang. Einzelwert: 1.— bis 2.— DM.

*soe*: ein gekrümmter Eberzahn. Nur „große Männer“ sind Eigentümer dieser Hauer. Man kann diese Eberhauer auch als Brautpreis benutzen, aber nur, wenn eine Braut für den ältesten Sohn gekauft wird. Ein großer Zahn ist etwa 12.— DM wert, ein kleiner 8.— DM.

*xembi-nembe*: Halsband aus den Zähnen des Fliegenden Hundes<sup>14</sup>.

*mabma-nembe*: Halsband aus den Zähnen der Baumbären.

<sup>13</sup> Vgl. dazu EUGEN PARAVICINI, Über das Muschelgeld der südöstlichen Salomonen (Anthropos 37/40, 1942-45, pp. 158-174); PETRI, wie Anm. 8, pp. 187-212, 509-554.

<sup>14</sup> Vgl. GERSTNER, Die Handflügler . . ., wie Anm. 1.

*tjama* : ist ein Sammelname für alle Arten von Haartrichtern.

*hau-jau* : ein Armband aus den Fasern der Schlingpflanze *hau* verfertigt.

*mareg-jau* : ein Armband aus den Fasern der Schlingpflanze *mareg* verfertigt.

## 6. Kriegsbrauch und Zaubersteine

Bevor Regierung und Mission dies Land pazifizieren konnten, hat es in den Dörfern unseres Gebietes viel Kampf und Streit, blutige Überfälle und Vernichtungskriege gegeben. Die Wewäk-Boikin-Leute waren ein kriegerisches Volk. Die Missionsberichte aus dem ersten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts wissen darüber noch allerlei zu berichten<sup>15</sup>. Mit welcher brutalen Rücksichtslosigkeit immer wieder Überfälle auf feindliche Dörfer und Personen unternommen wurden, wie uralte Feindschaften jahrzehntelang nicht zur Ruhe kamen und immer neue Opfer an Leben und Besitz forderten, kann man aus dem konkreten Beispiel Njumoikum-Hambraule ablesen, das ich im Kapitel „Das Sagofest“ beschrieben habe. Aus eigenem Erleben kann ich über die Kriegsbräuche unserer Leute nichts berichten. Das Wenige, das ich von zuverlässigen Gewährsmännern darüber erfahren konnte, soll im nachfolgenden zusammengestellt werden. Da bestimmte Zaubersteine in diesem Kriegsbrauchtum eine bedeutende Rolle spielen, wird der zweite Paragraph diese „Kriegssteine“ gesondert behandeln.

### a) Die Kriege

Gründe, ein anderes Dorf zu bekriegen, konnten in alter Zeit sehr verschiedener Natur sein. Es konnten persönliche Gründe vorliegen, z. B. Feindschaft zwischen zwei „großen Männern“ verschiedener Dörfer oder die Verletzung persönlicher Jagdrechte. Gründe mehr sozialer Natur waren z. B. der Verdacht eines Todeszaubers (*sangguma*) oder Mißachtung der Dorfrechte. Es konnten auch traditionelle Gründe sein, wie beispielsweise die Erzfeindschaft zwischen zwei Dörfern von den Zeiten der Vorfahren her. Weitaus der häufigste Grund waren wohl die Frauen, z. B. Frauenverführung, Frauenuntreue, Frauenraub usw.

Selbstverständlich hatten nicht alle Dörfer die gleichen Kriegsbräuche, zumal in den Einzelheiten. Mögen sie auch in den großen Linien einheitlich gewesen sein. Mein Gewährsmann Mandeare aus Njumoikum erzählte mir, wie es in seinem Heimatdorte war :

Wenn die Männer am andern Morgen in den Krieg ziehen wollten, kamen sie am Abend vorher auf dem Dorfplatz zusammen. Sie hatten ihre Körper von oben bis unten mit Ruß und anderen schwarzen Farbstoffen geschwärzt. Auf dem Kopf trugen sie Kappen aus Kasuarhaut. In den Händen hielten sie ihre schwarzen Kriegslanzen (*bi*), auf der Schulter die Holzscheren (*sengimbongo*, auch „Frauenscheren“ genannt), beide aus dem Holz der wilden Betelpalme verfertigt. Auch die Steinbeile (*grexora* ;

<sup>15</sup> Vgl. z. B. die Regesten in dem Artikel von HÖLTKER, wie Anm. 7, pp. 33 ff.

vgl. Tafel 2 *b, c, d*)<sup>16</sup> dienten neben den Dolchen aus Kasuarknochen (Tafel 1 *a*)<sup>17</sup> als Kriegswaffen.

Auf dem Dorfplatz war die Weihe der Krieger. Man hatte vorher in einer Kokosnußschale einen kräftigen Zaubertrank gemischt. Dieser war aus folgenden Bestandteilen zusammengesetzt: Saft der Schlingpflanze *tjenambiragoa*, Saft der großen Strauchbrennnessel (*tjenambre*), Fruchtwasser der

<sup>16</sup> (Das alte Querbeil [Dechsel; Tafel 2 *b, c, d*] stammt aus dem Hinterland von Wewäk-Boikin und befindet sich jetzt in der Ethnographischen Sammlung der Universität Fribourg, Sammlung HÖLTKE, Nr. 391. Es besteht aus einem Kniestiel mit eingesetzter Klinge aus Seeschnecken- oder Muschelschale. Ob der Stiel aus einem einzigen Stück besteht oder nicht, läßt sich wegen der Rotangumwicklung nicht entscheiden, doch spricht die größere Wahrscheinlichkeit für ein einziges Stück. Allerdings erscheint der kürzere Arm des Stieles unten in der Längsrichtung einmal aufgespalten, um die Klinge besser einfügen zu können, die dann durch vier geflochtene Rotangringe festgehalten wird. Ein Zwischenfutter fehlt. Weder Klinge noch Klingenhalter sind drehbar, das Beil kann also immer nur als Dechsel gedient haben. Das „Knie“ des Stieles ist von einem dichten Geflecht aus schmalen Rotangstreifen eingesponnen. Der ganze Stiel besteht aus einem harten dunklen Holz und ist mit künstlerisch hochwertigen Ornamentplastiken verziert, die aus dem Vollen herausgeschnitzt sind. Auf dem Rücken des als Handgriff dienenden Stielarmes erscheinen vier menschliche Köpfe, die zu je zwei gegenständig angeordnet sind. Bei allen vier Köpfen ist die Partie der Augen ganz sorgfältig behandelt worden, bei drei Köpfen ist die starke, spitze Hakennase typisch, die in der Formgebung an die Nasenform der Maske [Tafel 1 *b*] erinnert und dadurch schon stilkritisch Beil und Maske in das gleiche Ursprungsgebiet verweist. Daß dieser spitze Schnabel hier eindeutig als Nase aufzufassen ist, ergibt sich aus der Andeutung der Nasenlöcher. Die Mundpartie ist bei diesen drei Köpfen vollständig vernachlässigt, d. h. überhaupt nicht sichtbar angegeben. Der dritte Kopf [vom „Knie“ aus gerechnet] ist dagegen eine einmalige Sonderform: ein Gesicht mit einer guten Augenpartie, einer durchbohrten Stumpfnase und mächtigem Kinn. Dieser dritte Kopf gehört stilistisch zu dem sehr schön geschnitzten janusartigen Doppelkopf, der das Stielknie überragt. Augen, Nase und Kinn sind nämlich in gleicher Weise geformt wie beim genannten dritten Kopf auf dem Stielrücken. Hinzu kommen allerdings noch die durchbohrten Ohren und der durch Kerben angedeutete Bart. Auch der Ohrmuschelrand ist gezackt. Der Doppelkopf ist von der Augenpartie an gespalten. Beide Gesichter sind in allen Einzelheiten gleich. Der Aufsatz auf dem Doppelkopf ist leider beschädigt. Wie es scheint, war es ein hockender Vierfüßer, vielleicht eine Eidechse. Der oberste Abschluß ist ein einfacher runder Knopf. Der ganze Stiel ist mit Ocker eingerieben und durch Rauch oder Ruß geschwärzt. Die ornamentale Ausgestaltung des Stieles verbietet es wohl, in diesem Querbeil eine Kriegswaffe oder ein einfaches Arbeitsbeil zu sehen. Vielleicht war es eine Art „Zeremonialbeil“. Nähere Angaben darüber liegen nicht vor. Darum ist auch eine Interpretation der Ornamentplastiken vorerst noch nicht möglich. Die Länge des Stieles vom Handgriffende bis zum Knie beträgt 47 cm und die Länge des kürzeren Armes vom Klingeneinsatz bis zum obersten Knopf 36 cm. Die ganze Länge der Klinge mißt 12 cm, wovon etwa 3 cm in den Stiel eingelassen sind. GEORG HÖLTKE.)

<sup>17</sup> (Die vier Dolche aus Kasuarknochen [Tafel 1 *a*] stammen aus dem Wewäk-Bezirk und haben jetzt in der Ethnographischen Sammlung der Universität Fribourg, Sammlung HÖLTKE, die Nummern [von links nach rechts]: Nr. 313 [Länge 36 cm], Nr. 312 [Länge 29,5 cm], Nr. 314 [Länge 29,5 cm], Nr. 315 [Länge 34,5 cm]. Die Stücke Nr. 313 und 312 sind ziemlich weiß und hell, während die Nr. 315 dunkler und die Nr. 314 nahezu schwarz geräuchert erscheint. Alle vier Stücke haben eingeschnitzte geometrische Ornamente. GEORG HÖLTKE.)



kleinen roten Kokosnüsse (*severebma*), Blattsaft einer wilden Taropflanze, etwas Sago von der wilden Sagopalme, Ingwer und kleine Stückchen von der Stirnhaut eines großen Kriegshelden alter Zeit. Diese Mischung hieß *gombi* <sup>18</sup>.

Die Krieger standen auf dem Dorfplatz in einer langen Reihe nebeneinander. Der tapferste Kriegsheld nahm die Kokosnußschale mit dem Zaubertrank, schritt von einem Krieger zum andern und gab jedem einen Löffel voll von der Mischung zu trinken.

Danach stellte sich dieser Kriegsheld etwa 4-5 m vor jedem Krieger auf und zielte mit seinem Wurfspeer auf die Beine des vor ihm stehenden Mannes. Mit Wucht warf er den Speer, aber der Krieger spreizte die Beine, sprang hoch und wich geschickt dem Wurfe aus. Eine Verletzung hätte Unglück bedeutet.

Alsdann ging der Kriegsheld wieder von Mann zu Mann. In der linken Hand hielt er den Zaubersstein *Tjenambiragoa* (der Stein hatte also den gleichen Namen wie die obenerwähnte Schlingpflanze), mit der Rechten schlug er jedem Krieger auf die Brust und sagte: „*Tjenambiragoa!* Sei kein Weib! Flieh nicht vor dem Feinde!“ (Mit der feierlichen Nennung des Zauberssteinnamens sollte der Stein wohl als Zeuge, Helfer, Schützer oder Starkmacher angerufen werden.)

Am nächsten Morgen begann der Kampf. Einige tapfere Männer gingen voraus, die andern folgten in nützlichem Abstand.

Mein Gewährsmann Hapango aus Tjapragoa erinnert sich an die Kämpfe, die früher die Männer von Tjapragoa, Baliwama, Passam, Hombohoila und Njumoikum gegen die Dorfbewohner von Urimo, Borombe und Kusaun führten.

Am frühen Morgen, bevor die Männer zum Kampf auszogen, standen sie, ganz schwarz bemalt, aufrecht auf dem Tanzplatz (*tjohawwo*), die Kriegswaffen in der Hand. Vor ihnen auf einem bestimmten Baumblatt lag eine Zaubermizin (*gombi*), gemischt aus den Blättern einer nicht näher beschriebenen „scharfen“ Buschpflanze, geschabter Kokosnuß und Geschabsel vom Zaubersstein *Meren*. Wahrscheinlich redete ein tüchtiger Redner (*painangre*) <sup>19</sup> den Zaubersstein auch direkt an. Dann nahm jeder Krieger von der Zaubermischung und war bereit, mutvoll in den Kampf zu ziehen. Die Männer trugen im Kampfe auch die Unterkiefer ihrer Vorfahren als Schutzamulette bei sich.

Waren auf der Seite der einen Kriegspartei Leute getötet worden, so ruhte man nicht eher, als bis auf der andern Seite ebenso viele erschlagen waren. Der Krieger, der den ersten Gegner aus Rache für seinen gefallenen Freund getötet hatte, pflanzte seinen Speer auf das Grab seines Freundes und sagte: „Ich habe Rache für dich genommen.“ Die Kriege dauerten oft lang und waren hart und blutig.

Oft hatten Frauen und Kinder in den Kriegstagen ihre Dörfer verlassen und hielten sich im Busch versteckt. Infolgedessen konnten sie die Gärten nicht mehr regelmäßig betreuen, und das Essen für die Krieger wurde knapp.

Die Krieger mußten sich das Essen selbst kochen. Sie durften keine

<sup>18</sup> Zu *gombi* vgl. GERSTNER, Der Geisterglaube . . ., wie Anm. 1, p. 816.

<sup>19</sup> *painangre* ist ein tüchtiger Redner und ein Mann von großem Ruf zugleich.

von Frauen gekochten Speisen essen. Während des Krieges durften sie auch nicht mit ihren Frauen zusammensitzen, noch weniger war geschlechtlicher Umgang mit ihnen erlaubt. Das hätte nämlich die tapfersten Krieger feige, kraftlos und leicht besiegbare gemacht.

Zu den Zaubermedizinern (*gombi*), die den Krieger stark und mutvoll machen sollten, gehörte auch der Ingwer (*senabre*), der gewissermaßen durch seine Eigennamen als bestimmter Geist personifiziert wurde. So arbeitete z. B. der Mann Rambe aus dem Dorfe Njungantje (fast eine Wegstunde nordöstlich von Sambogau gelegen) mit dem Ingwer *Kunduo*. Mein Gewährsmann Giare aus dem Dorfe Sambogau hatte sogar zwei verschiedene Ingwer-Arten: *Hombonuo* und *Winuo*. Vor dem Kampfe holte Giare seine beiden Ingwer aus dem Busch und brachte sie auf den Dorfplatz, wo alle Männer versammelt waren. Vor ihren Augen stellte er die Zaubermischung her aus den beiden Ingwer-Arten, aus den zerkleinerten Blättern der wilden Taro und aus geschabter Kokosnuß. Jeder Krieger bekam dann von dieser Mischung zu essen. Manche sollen davon wie von Sinnen geworden sein. Alle Männer standen da voller Kampfeslust, schleuderten ihre Arme in die Richtung des Feindes und riefen laut: „*Hombonuo, Winuo!* Geht hin und tötet alle unsere Feinde!“

Die Krieger, die *gombi* gegessen hatten, durften drei Monate lang kein frisches Fleisch essen. Getrocknetes Fleisch aber war ihnen erlaubt. Sie durften auch keine Taro und das *abiga*-Gemüse essen. Jeder Geschlechtsverkehr war ihnen in dieser Zeit untersagt. Der Besitzer des Ingwer hatte zudem in diesen Monaten das Verbot, Wasser zu trinken und gekochte Yams zu essen. Aber am Feuer geröstete Yams zu essen, war ihm gestattet.

#### b) Die Zaubersteine für den Krieg

Die obigen Berichte zeigten schon, daß bei den Kriegerweihen auch Zaubersteine eine gewisse Rolle spielen. Über einige der wichtigsten dieser Kriegszaubersteine in alter Zeit konnte ich folgendes erfahren:

1. Der Stein *Tjenambiragoa* im Dorfe Njumoikum. Der Stein war rund und von schwarzer Farbe. Er stammte von den Vorfahren schon aus uralten Zeiten. Der Mann Berinbu von Njumoikum hatte diesen Zauberstein vom Mann Sigagu aus dem Dorfe Tjapragoa erhalten. Berinbu bewahrte den Stein in seinem Wohnhause auf. Als er starb, wurde der Stein im Hause seiner Frau Gounja aufbewahrt. Ihr Sohn Mandambara sollte später einmal den Stein erben. Bei der Kriegerweihe hielt der tapferste Soldat diesen Stein in der linken Hand, wie oben schon berichtet wurde. Mit der rechten Hand schlug er jedem Krieger auf die Brust und ermahnte ihn unter Anrufung des Zaubersteines, im Kriege kein Weib zu sein. Ob dieser Stein heute noch existiert, habe ich nicht erfahren können.

2. Der Stein *Meren* im Dorfe Tjapragoa. Dieser Stein war rund und von gelbweißer Farbe. Er hatte einen Durchmesser von 35 cm und eine Dicke von 5 cm. Über die erste Herkunft des Steines war nur bekannt, daß die Vorfahren ihn schon mitbrachten, als sie sich in diesem Dorfe ansiedelten. Noch zu meiner Zeit lag dieser Zauberstein in dem kleinen zu Tjapragoa gehörigen Dorfflecken Ragasebi unter einem Hause an eine Signal-





a



b



c



d

a : Kasuarknochendolche aus dem Wewäk-Bezirk. Vgl. dazu Anm. 17. (Photo : GEORG HÖLTKER.) b : Alte, hölzerne Geistermaske aus dem Hinterland von Wewäk. Vgl. dazu Anm. 36. (Photo : GEORG HÖLTKER.) c : Alte Handtrommel ohne Fell aus Wewäk. Vgl. dazu Anm. 34. (Photo : GEORG HÖLTKER.) d : porifre (Scheibchenschnüre mit eingesetzten Hundezähnen) im Mädchenschmuck der Reifefeier. (Photo : Kath. Mission, Wewäk.)







a : Frau aus Ulupu (vgl. dazu die Anm. 7) mit einem *greg* (Muschelring mit nasenförmigem Randvorsprung) auf der Brust. (Photo : AUGUST KNORR.)



b : Querbeil mit Seeschncken- oder Muschelschalenklinge aus dem Wewäk-Hinterland. Vgl. dazu die Anm. 16. c : Detail des Querbeiles : geschnitzter „Kopf“ des Stieles.



d : Detail : der plastisch verzierte Stiel des Beiles. (Photos : GEORG HÖLTKER.)





trommel angelehnt. Kein Kind und keine Frau durften ihm nahe kommen, sonst wären sie sterbenskrank geworden.

Der letzte Besitzer des Steines war Hopango, der zweite Dorfvorsteher von Tjapragoa. Er hatte ihn von seinem Vater Homoiuri geerbt. Der Stein vererbte sich nämlich immer nur vom Vater auf den ältesten Sohn.

Dieser Stein hieß allgemein nur „der Stein für den Krieg“. Man glaubte, daß *Meren* (Name des Steines) früher ein großer Kriegsheld gewesen war und sich dann in diesen Stein verwandelt hatte. Auch Homoiuri hatte einen guten Namen als Krieger gehabt. Das Geschabsel von diesem Stein war bei der Kriegerweihe in Tjapragoa ein Bestandteil in der Zaubermischung (*gombi*), wie oben schon beschrieben wurde.

Als im Jahre 1949 der merkwürdige und erfolgreiche Kulturrevolutionär Yauiga<sup>20</sup> seine Aufklärungsreisen durch unsere Dörfer machte, wurde u. a. auch dieser Zaubersstein *Meren* beiseite geschafft und am Dorfrand vergraben.

3. Im Dorfe Sambogau existierten sogar drei „Kriegssteine“, und zwar hatte der Mann Yauigori den Stein *Tjerendaga*, der Mann Havinja hatte den Stein *Sambogoi* und der Mann Paiwa den Stein *Hembora*. Dieser Stein *Hembora* sah aus, als wenn er kleine Warzen gehabt hätte. Die drei Steine waren uralte, und niemand wußte, woher sie stammten. Sie vererbten sich immer nur vom Vater auf den ältesten Sohn. Aber nur der richtige Besitzer durfte im Kriegsfall Gebrauch von diesen Zaubersteinen machen.

Sollte ein Krieg geführt werden, nahm am Vorabend der Besitzer seinen Stein, brachte ihn auf den Dorfplatz und wusch ihn mit dem Fruchtwasser einer jungen Kokosnuß im Beisein aller wehrfähigen Männer des Dorfes. Von diesem „Waschwasser“ trank jeder Krieger etwas und warf dann seine Arme in die Richtung, wo der Feind war. Dann riefen alle Krieger gemeinsam: „*Tjerendaga*, töte unsere Feinde dort in jenem Dorf!“ Die gleiche Zeremonie wurde mit den beiden andern Steinen gemacht. Dann kamen die Steine ins Haus zurück, wo sie auf der Männerseite offen liegenblieben, bis der Krieg zu Ende war. Nach dem Kampf wurden die Steine wieder eingewickelt und versorgt. Diese Angaben verdanke ich dem Gewährsmann Giare aus dem Dorfe Sambogau, der übrigens selbst früher zwei Zaubersteine für Jagdglück besaß (vgl. GERSTNER, Jagdgebräuche . . . , wie Anm. 1. pp. 183 f.).

4. Der Stein *Mandeiragoa* im Dorfe Saure II ist schon in meinem Artikel „Der Geisterglaube . . .“, wie Anm. 1, p. 819, beschrieben worden.

Während die bisher genannten Steine, obwohl sie in persönlichem Besitz einzelner Männer waren, doch bei der allgemeinen Kriegerweihe für alle Männer Verwendung fanden, gab es auch „Kriegssteine“, die nur dem individuellen Besitzer im Kriege Mut und Tapferkeit gaben. Dafür folgendes Beispiel:

5. Der Mann Mangaroa aus Njumoikum hatte früher drei Zaubersteine, die *Wamasaun*, *Winga* und *Numbug* hießen. Er hatte sie von seinem Vater Numbagombi geerbt.

<sup>20</sup> Über Yauiga findet man nähere Angaben in meinem Aufsatz „Der Geisterglaube . . .“, wie Anm. 1, p. 799 f.

Der Stein *Wamasaun* war selbst ein ganz berühmter Kriegsheld gewesen. Als Stein war er rund und etwa faustdick. Man sagt, er fing an zu schwitzen, sobald ein Mann ihn berührte. Aufbewahrt wurde er abseits im Wohnhaus. Keine Frau, kein Kind und kein gemüseessender Mann durfte ihn berühren. Das wäre lebensgefährlich gewesen.

Wollte sein Besitzer Mangaroa früher in den Krieg ziehen, dann legte er z. B. den Stein *Wamasaun* in eine Holzschüssel. Dazu legte er die Rinde eines bestimmten, nicht näher beschriebenen Baumes, ferner die Spitze eines Kriegsspeeres und Ingwer (*senabre*). Mit dem Ingwer rieb er über den Stein und sagte: „*Wamasaun*, steh auf, wir ziehen in den Kampf!“ Der Stein blieb dann im Hause liegen, während Mangaroa den Ingwer mit sich in den Krieg nahm. Ganz kurz vor dem Kampf rieb er sich die Brust mit diesem Ingwer ein, aß ein Stückchen davon, sprang in die Luft und rief laut: „*Wamasaun*!“ Dadurch wurde er befähigt, wie er glaubte, seine Feinde töten zu können, ohne selbst verwundet zu werden. Mangaroa hat mir das alles selbst erzählt.

Nach dem Kampf ins Dorf zurückgekehrt, legte Mangaroa den restlichen Ingwer wieder in die Schüssel zum Zauberstein und warf beide Arme in die Luft. Dadurch vertrieb er den Geist *Wamasaun* wieder aus seinem Körper. Erst danach durfte der Mann wieder Essen zu sich nehmen.

Mit den beiden andern Steinen *Winga* und *Numbug* machte er es ähnlich wie mit *Wamasaun*. Ob mit allen drei gemeinsam beim gleichen Kampf oder mit jedem Stein separat bei verschiedenen Kriegshandlungen, hat mir der Besitzer leider nicht mitgeteilt.

Der Stein *Wamasaun* ging im letzten Weltkrieg verloren, als die Njumoi-kum-Leute ihr Dorf verlassen mußten. Die beiden andern Steine *Winga* und *Numbug* fielen 1947 der Aufklärungskampagne des Yauiga zum Opfer und wurden vergraben.

## 7. Mädchen-Reifefeiern

Für die erste Menstruation bauen die Eltern und Brüder des betreffenden Mädchens am Dorfrande, aber nicht weit vom Wohnhaus entfernt, das sog. „Bluthaus“ (*sagrenga*). Das kleine, meistens sehr niedrige, einfache, ebenerdige Haus trägt auf vier Hauspfosten ein provisorisches Dach und ist mit Matten aus geflochtenen Kokospalmblättern umgeben. Das Mädchen hält sich zwei Tage in diesem Hause auf und wird von der Mutter oder Stiefmutter betreut. Diese geben ihm auch zu essen, da es selber nichts kochen darf. Irgendwelche Speiseverbote hat es aber nicht, nur darf es die Speisen nicht mit den Fingern berühren, sondern muß sie mit einem Löffel zum Munde führen. Diesem kleinen Hause dürfen keine männlichen, wohl aber weibliche Personen näher kommen.

Das Mädchen sitzt die meiste Zeit in dem „Bluthause“ und dreht auf dem Oberschenkel Schnüre aus Baumbast für die Schnurtaschen. Es zieht auch wohl rund um die Hütte das Gras und Unkraut aus. Während dieser beiden Tage wird das Mädchen auch durch die Mutter über verschiedene

Dinge belehrt, so über das Verhalten zum künftigen Mann, über die Zubereitung des Essens, über Gartenarbeiten, das Holen von Feuerholz usw.

Erst nach der zweiten Menstruation folgt die eigentliche Reifefeier. Der Zeitpunkt liegt aber nicht genau fest. Das hängt von dem Beischaflen der Essensvorräte ab. Wichtig ist, daß vorher genügend Fleisch, vor allem Schweinefleisch, durch Jagd oder Kauf besorgt worden ist. Bisweilen muß das Mädchen längere Zeit darauf warten.

Zu Beginn der Feier trägt der älteste Mutterbruder das Mädchen auf dem Rücken zum nahen Fluß. Dort wird der ganze Mädchenkörper mit dem Saft der Bananenstaude ein- und abgerieben. Dann hält die Frau des ältesten Mutterbruders die Beine des Mädchen fest. Die Mutterbrüder und deren Frauen schlagen das Mädchen mit Stöcken, Zweigen, Gerten und Brennesseln. Danach tauchen der älteste Mutterbruder und seine Frau das Mädchen im Fluß unter.

Alsdann kehrt man ins Dorf zurück. Dort wird das Mädchen geschmückt<sup>21</sup>. Der ganze Körper und das Kopfhaar werden mit roter Ockerfarbe eingerieben. Es bekommt einen roten, aus Rotang geflochtenen Leibgurt und einen neuen bunten Grasrock. An den Schmuckbändern des Oberarms und der Hand- und Fußgelenke hängen kleinere und größere Muschelringe. Der größte und schönste Ring schmückt die Brust (vgl. Tafel 2 a). Der Halschmuck besteht aus Scheibchenschnüren (*porifre*), Hundezahnketten (*ware-sabma*) und Perlenketten (europäischer Herkunft.) In gewöhnlichen Zeiten tragen die Mädchen und Frauen einen winzigen durchbohrten Stein (*kungene*) in der durchbohrten Nasenspitze. Zu dieser Feier aber wird der Stein durch eine gelbe Kopfschmuckfeder des weißen Papageis oder auch durch einen herabhängenden dünnen Knochen des Fliegenden Hundes ersetzt.

Nachdem das Mädchen so geschmückt und von allen Leuten gebührend bewundert worden ist, findet das Festessen statt. Die Dorfbewohner nehmen an dem Essen teil. Einen großen Teil des Essens (Fleisch, Sago, Yams, Taro usw.) liefern die Eltern an die Mutterbrüder des Mädchens.

War das Mädchen schon lange für einen Bräutigam bestimmt, dann wird es meistens schon bald nach der Reifefeier durch seine Eltern und Brüder zu den Eltern des Bräutigams gebracht, wo es dann verbleibt. Von jetzt an steht der Bräutigam zu den Brüdern seiner Braut in einem „Respektverhältnis“, d. h. sie dürfen gegenseitig ihre Namen nicht mehr nennen. Um das auch äußerlich zu zeigen, streicht der älteste Bruder der Braut dem Bräutigam ungelöschten Kalk auf die Stirn. Mit der Heirat erlischt dieses „Respektverhältnis“. Schwäger dürfen sich gegenseitig beim Namen nennen (vgl. Anm. 3).

Den obenerwähnten Reifefeierschmuck trägt das Mädchen von nun an etwa 3-5 Monate lang. Für den Besuch der Kirche legt das christliche Mädchen in diesen Monaten wohl den Schmuck ab, erneuert ihn aber nach dem Gottesdienst sofort wieder.

Über die Initiationsfeiern der Knaben vgl. die Ausführungen in meinem Aufsatz „Der Geisterglaube . . .“, wie Anm. 1, pp. 813 ff.

<sup>21</sup> Vgl. Tafel 1 d und die Abbildung in: GERSTNER, Der Geisterglaube . . ., wie Anm. 1, Abb. 4, opp. p. 816.



## 8. Präliminarien der Heirat

Von einer richtigen „Werbung“ umeinander von seiten der jungen Leute, die sich heiraten werden, kann man kaum sprechen. Noch weniger von einer Freite in unserm Sinne. Denn die Heirat ist wesentlich ein „Brautkauf“ und geht darum mehr die Verwandten als die Brautleute selbst an. Damit will ich aber den Ausdruck „Kauf“ nicht pressen und ihm nicht einen rigoroseren Sinn unterlegen, als er in der Wirklichkeit praktisch hat. Die nachfolgenden Ausführungen werden schon zeigen, wie das hier gemeint ist.

Es kommt ziemlich häufig vor, daß die Eltern für ihre Kinder schon sehr früh ein Heiratsverhältnis vorbereiten. Ein Beispiel: Von zwei befreundeten Männern hat *A* einen Sohn und *B* eine Tochter. Die beiden Kinder sollen sich nach dem Wunsch der Eltern später heiraten. *A* trägt darum ein Schwein vor das Haus seines Freundes *B*, zerteilt es selbst dort und trägt das beste Fleischstück dem Freund ins Haus hinein. Nun kann *B* das übrige Fleisch des Schweines unter seine Geschwister und Schwesternkinder (*lawa*) verteilen. *A* darf von seinem eigenen Schwein nichts nehmen, bekommt aber dafür wohl anderes Essen. Bei nächster Gelegenheit bringt *B* ein Schwein vor das Haus des *A*, und alles vollzieht sich wieder wie früher in und vor seinem eigenen Hause, nur mit Umkehrung der Aufgaben der handelnden Personen. Von nun an tauschen die beiden Freunde häufiger Lebensmittel (Yams, Taro, Bananen, Zuckerrohr usw.) aus. Das alles wegen der beiden Kinder, die sich später heiraten sollen. Die beiden Väter sind nun „Freunde“ geworden.

Dieses Freundschaftsverhältnis, verbunden mit Austausch von Lebensmitteln, heißt *huig* (Pidgin-Englisch: *kambang*). *huig* ist eigentlich der Kakl zum Betelkauen, hat aber hier eine übertragene Bedeutung. „Ist dies dein *huig*?“ will demnach sagen: „Hast du ein Freundschaftsverhältnis und einen Lebensmittelaustausch mit diesem Mann, weil eure Kinder sich heiraten sollen?“ Daß man den Ausdruck *huig* dafür gewählt hat, erklärt sich aus der Sitte, daß gute Freunde ihren Betelkalk aus einer gemeinsamen Kalkkalabasse nehmen. Mit einem Fremden würde man nie den Betelkalk teilen aus Furcht vor dem bösen Schadenzauber. Sind Kinder aus dem *huig*-Verhältnis ihrer Väter füreinander bestimmt, wird das ganze Dorf diese geplante Verheiratung als strengverbindlich ansehen.

Das Freundschaftsverhältnis erlaubt dem Vater auch, schon seine 8-10jährige Tochter zu den Eltern des zukünftigen Bräutigams zu geben, wo sie für kürzere oder längere Zeit bleibt. Man will damit den zukünftigen Schwiegereltern Gelegenheit geben, das Mädchen kennenzulernen und zu sehen, ob es für ihren Sohn paßt. Gefällt das Mädchen, dann kann schon auf den Brautpreis eine Anzahlung gemacht werden. Der volle Brautpreis wird aber erst bei der Heirat gezahlt oder manchmal sogar noch mehrere Jahre später.

Wenn nun in dieser Zeit der erwählte Bräutigam stirbt, kehrt das Mädchen zu seinen Eltern zurück. Eine Entschädigung für den Unterhalt des Mädchens braucht der Gastfamilie nicht gezahlt zu werden. Wenn aber

das Mädchen den ihr bestimmten Bräutigam nicht heiratet (sei es, weil es nicht will, sei es, weil sie den Schwiegereltern nicht gefällt) und dann einen andern Mann nimmt, dann muß dieser neue Mann alles Essen vergüten, das seine Frau im Hause des ersten Bräutigams bekommen hat.

Es kommt vor, daß der Vater seine Tochter einem Jungmann zur Frau gibt, der ihm besonders gut gefällt. In gleicher Weise verfügen auch die Brüder über ihre Schwester. In diesen Fällen wird den Angehörigen des Mädchens kein Brautpreis gezahlt, wenn das junge Paar im gleichen Dorfe wohnen bleibt. Der junge Ehemann muß dann nur den Angehörigen seiner Frau mit seiner Arbeitskraft aushelfen, z. B. beim Gartenbau und Sagemachen oder auf der Jagd usw. Will aber der junge Mann seine Frau in ein anderes Dorf mitnehmen, wird der volle Brautpreis gefordert.

In der Regel wird das Mädchen für einen bestimmten Jungmann „vorgemerkt“, sobald es geschlechtsreif geworden ist. Von der Zeit an wird der Jungmann den Eltern des Mädchens öfters bei der Arbeit helfen, wird ihnen auch etwas Fleisch schicken, wenn er ein Wild im Busch erlegt hat. Auch die Eltern des Jungmannes schicken nun ab und zu Fleisch an die Eltern des Mädchens. In alten Zeiten begnügte man sich mit der Abgabe von Fleisch und andern Lebensmitteln, in neuerer Zeit gibt man auch schon Geld. Diese Gaben von seiten des Jungmannes und seiner Eltern kann man als „Anzahlung“ auf den späteren Brautpreis ansehen. Der technische Ausdruck dafür heißt: *posignohe tawasogo*, „das Mädchen wird angezahlt“.

Wenn auch das Mädchen schon lange im Hause ihrer zukünftigen Schwiegereltern weilt und längst geschlechtsreif geworden ist, darf es doch erst dann mit seinem Bräutigam geschlechtlich verkehren, wenn der Schwiegervater die Erlaubnis dafür gegeben hat. Nicht selten und aus undurchsichtigen Gründen schiebt der Schwiegervater diese Erlaubnis lange hinaus, „bis die Brüste des Mädchens gefallen sind“, wie unsere Leute in ihrer derbdeutlichen Art sagen. Ich weiß nicht, ob der Grund dafür nicht beim Schwiegervater persönlich liegt, nämlich um die Schwiegertochter möglichst lange für sich selber zu behalten, wie es von andern Stämmen Neuguineas bekannt geworden ist. Während dieser noch nicht freigegebenen Zeit darf das Mädchen nicht einmal den Namen des Bräutigams nennen. Das gekochte Essen stellt es ihm in die Nähe des Feuers und sagt: „Hier ist dein Essen“ und zieht sich dann sofort zurück. Erst wenn der Schwiegervater die Erlaubnis dazu gegeben hat, dürfen die Brautleute zusammensitzen, miteinander sprechen, ihre Namen nennen und geschlechtlich miteinander verkehren.

Neben diesen gewöhnlichen Arten der Eheanbahnung durch Versprechen und Vormerken von seiten der Eltern, oder Übergabe des Mädchens in das Haus seines zukünftigen Schwiegervaters, sind auch noch andere Wege gangbar, um zum Ziel zu kommen.

Eine Vollwaise kann mit einem fremden Mann zusammenleben. Beide sind und nennen sich dann Bruder und Schwester. Heiratet das Mädchen, bekommt ihr Wahlbruder den Brautpreis. Hat der Bräutigam noch mehrere Brüder, dann muß er fortan in dem Dorf des Mädchens wohnen (matri-lokale Heirat), wo sie gemeinsam das Eigentum der Frau besitzen.

Es kommt wohl auch vor, daß ein Mädchen bei Gelegenheit eines Besuches oder eines großen Tanzfestes in einem fremden Dorf festgehalten wird, weil jemand sie heiraten will. Daraus entwickelt sich ein heftiger Streit, der in alten Zeiten mit Blut und Waffen ausgefochten wurde. Hatte man sich dann wieder versöhnt und dem Mädchen die Erlaubnis zum Verbleiben im fremden Dorf gegeben, so war der Brautpreis gewöhnlich besonders hoch angesetzt. Darum schlug man vielfach nur zum äußeren Schein den großen Lärm, obwohl die Eltern mit der Heirat längst einverstanden waren; denn man konnte so den Brautpreis in die Höhe treiben.

Es liegen auch Fälle vor, daß die Initiative vom Mädchen ausgeht, weil es einen Burschen aus einem fremden Dorf heiraten will. Das Mädchen läßt durch einen männlichen Botschafter dem Auserwählten sagen, daß es ihn gern heiraten möchte. Ist er einverstanden, so kommt er scheinbar harmlos zu Besuch in das Heimatdorf des Mädchens; dann verschwindet das Mädchen mit ihm. Daraufhin geraten die beiden Dörfer in Streit. Das Mädchen wird mit Gewalt zurückgeholt. Doch das Ende vom Lied ist dann doch meistens eine Versöhnung mit einem sehr hohen Brautpreis.

### 9. Der Brautpreis

Das Um und Auf, Grundlage und Krönung jeder Heiratsregelung ist der Brautpreis. Eine Frau mittels des Brautpreises kaufen heißt in der hiesigen Sprache: *tawaso-greg* (vgl. *tawasogo*, „großer Muschelring“; *greg*, „mittelgroßer Muschelring“). Der Ausdruck im Pidgin-Englisch ist derber und deutlicher: *Mi brukim leg belong meri long ring*, „ich breche die Beine des Mädchens mit Ringen“.

Wir haben vorhin von der „Anzahlung“ gesprochen, die schon Jahre vor der Heirat geleistet wird, um sich ein gewisses Anrecht auf das Mädchen zu sichern. Der volle Brautpreis wird aber immer erst bei oder nach der Heirat gezahlt. Der Ausdruck für die volle Bezahlung ist: *xragoa yabi*, „die Frau bezahlen“.

Solange der Brautpreis nicht zur Gänze bezahlt ist, kann das Mädchen und sogar die verheiratete Frau von ihrer Familie zurückgenommen werden. Verwandte und Freunde helfen dem Vater des Bräutigams, den geforderten Brautpreis zusammenzubringen. Es helfen ihm aber nur jene Personen, die zur gleichen Heiratsklasse gehören, wie der Vater selbst (vgl. das Kapitel „Die totemisierte Dualorganisation“). Große Muschelringe (*tawasogo*), die ihm für diesen Zweck seine Freunde vorläufig zur Verfügung stellen, müssen irgendwie später in natura zurückgegeben werden, weil diese alten Erbstücke nur in der Verwandtschaft bleiben dürfen. Auch andere Muschelringe und Wertsachen, die der Vater sich bei seinen Freunden ausleiht, müssen später gleichwertig ersetzt werden.

Die Übergabe des Brautpreises ist ein feierlicher Akt. Am festgesetzten Tage finden sich alle Männer und Frauen aus der näheren Verwandtschaft im Dorfe der Braut ein. Mitten auf dem Dorfplatz liegt auf einer Blattscheide der wilden Betelpalme der ganze Brautpreis ausgebreitet. Die Dorf-



bewohner stehen rings herum, sehen sich alles genau an und machen ihre Kommentare dazu. Der Brautpreis ist seltener für die Eltern, meistens aber für die Brüder des Mädchens bestimmt. Dabei wird der älteste Bruder immer am besten bezahlt. Sind die Brüder schon erwachsen, so bekommen sie sofort ihren Teil, den sie unter sich verteilen. Sind sie noch zu jung, halten die Eltern den Brautpreis für sie fest, bis sie erwachsen sind. Auch die Schwestern des Mädchens erhalten einen kleinen Teil des Brautpreises. Hat die Braut keine Brüder und nur noch alte Eltern, dann bekommen die nächsten männlichen Angehörigen den Brautpreis. Manchmal finden die Brüder den angebotenen Brautpreis nicht hoch genug. Dann schicken sie ihn zurück und warten auf eine bessere Bezahlung. Die großen Muschelringe (*tawasogo*), die zum Brautpreis gehören, werden in einer zugenähten Tasche im Hause sorgfältig aufbewahrt. Diese Tasche ist aus Sumpfgas geflochten und hier allgemein unter dem Namen „Murik-Tasche“<sup>22</sup> bekannt. Alle Freunde und Gäste erhalten zum Abschluß ein gutes Essen. Über die in einem eigenen „Ringhause“ aufbewahrten *tawasogo* vgl. die Anm. 11.

Unter Umständen kann mit der Bezahlung des Brautpreises lange gewartet werden. Kremag, ein Mann aus dem Dorfe Njumoikum, hatte seine Frau Lusi schon mehrere Jahre vor dem letzten Weltkriege in Rabaul (Neubritannien) kennengelernt. Sie hatte ihm bereits vier Kinder geschenkt, als er nach dem Kriege mit Frau und Kindern in die Heimat zurückkehrte. Aber alle Muschelringe und Wertsachen waren ihm durch den Krieg verlorengegangen. Er konnte also vorerst den noch ausstehenden Brautpreis für seine Frau gar nicht bezahlen. Nach und nach beschaffte er sich wieder Wertsachen, indem er Fleisch von der Jagd und andere Lebensmittel an seine Schwesternsöhne (*lawa*) lieferte. Seine Brüder und Schwestern halfen ihm auch mit, den Brautpreis doch noch zusammenzubekommen und so die Mutter seiner Kinder zu bezahlen.

Wenn Mann und Frau schon längere Zeit verheiratet sind und die Frau stirbt, bevor sie bezahlt wurde, dann muß trotzdem der Brautpreis noch für sie gezahlt werden. Der Brautpreis ist in diesem Falle (wegen des Todes der Frau) besonders hoch und wird von den Brüdern der Frau oder vom Sohn ihres ältesten Bruders in Empfang genommen.

Die absolute Unerbittlichkeit der Brautpreisforderung macht es einem armen Manne, der wenig Grundbesitz und Sagobestände und keine großen Muschelringe hat, sozusagen unmöglich, eine Frau zu bekommen. Es gibt denn auch in den Dörfern viele unverheiratete junge Männer. Ein weiterer Grund der ungewollten Ehelosigkeit kann sein, weil jemand keine Schwester zum Austausch hat. Manche Familien bauen ihre Ehen auf dem sog. Schwesternaustausch aus, d. h. in zwei Ehen sind die Partner kreuzweise Geschwister.

Um Wert und Umfang des Brautpreises in der Praxis zu zeigen, folgen hier einige konkrete Beispiele:

a) Iraba ist die Frau des Yake im Dorfe Koigin. Als 20jähriges Mäd-

<sup>22</sup> Die Murik-Leute sind in die ethnographische Literatur unter dem Namen „Nor-Papua“ eingegangen; vgl. dazu: JOSEPH SCHMIDT, Die Ethnographie der Nor-Papua bei Dallmannhafen (Anthropos 18/19. 1923-24. pp. 700 ff.).

chen lief Iraba im Jahre 1940 aus ihrem Heimatdorf Magon<sup>23</sup> zu Yake nach Koigin. Yake war damals 25 Jahre alt. Beide lebten zusammen. Zwei Jahre später kam auch die Witwe Jaweremoin aus dem Dorfe Saure I zu Yake und wurde dessen zweite Frau. Iraba gebar ihr erstes Kind. Die Männer von Magon wurden wiederholt beim Regierungsbeamten in Wewäk vorstellig, um die Frau Iraba in ihr Dorf zurückzubekommen, weil sie schon früher für einen andern Mann „vorgemerkt“ worden war. Iraba aber wollte Yake nicht verlassen, und so durfte sie bleiben. Aber es mußte noch der Brautpreis für sie gezahlt werden. Das geschah dann im Jahre 1949. Für die zweite Frau Jaweremoin wurde kein Brautpreis mehr verlangt, denn sie war schon alt und konnte keine Kinder mehr erwarten. Yake mußte nur noch seine erste Frau Iraba bezahlen. Seine nächsten Verwandten und Freunde halfen ihm, den Brautpreis zusammenzubekommen, um ihn an die Geschwister seiner Frau Iraba im Dorfe Magon zu geben. Der Brautpreis setzte sich folgendermaßen zusammen: Irabas Bruder Wamasengi bekam: drei mittelgroße Ringe (*greg*), einen Brustschmuck (*sabmauru*) und fünf austr. £<sup>24</sup>. Irabas Bruder Bareang erhielt: einen mittelgroßen Ring (*greg*) und eine Scheibchenschnur (*porifre*). Irabas Bruder Gremimbe bekam: einen mittelgroßen Ring (*greg*) und eine Hundezahnpfbedeckung (*mongorimba*). Irabas Schwester Meira erhielt: zwei Ringe (*greg*) und eine Scheibchenschnur (*porifre*). Weitere Verwandte und Freunde der Geschwister Irabas bekamen noch gemeinsam zum Unter-sich-verteilen: 14 mittelgroße Ringe (*greg*), 2 Scheibchenschnüre (*porifre*), 4 Halsketten (*ware-sabma*), eine Hundezahnpfbedeckung (*mongorimba*), einen Ohrring (*bundi*), einen Armring (*tjabari*) und noch drei lange Perlenschnüre (europäischer Herkunft).

b) Naresembi aus dem Dorfe Hambraule bezahlte seine Frau Masamain aus dem Dorfe Passam an die Brüder seiner Frau folgendermaßen: Masamains Bruder Wabeirua erhielt: zwei große Ringe (*tawasogo*), je zwei mittelgroße und kleinere Ringe (*greg*), ein Stirnband (*ki-sabma*), eine Axt, ein Buschmesser und ein kleines Messer (europäischer Herkunft). Masamains Bruder Kagu bekam: einen mittelgroßen und zwei kleinere Ringe (*greg*), eine Scheibchenschnur (*porifre*), ein Buschmesser und eine Halskette mit künstlichen Hundezähnen (europäischer Herkunft). Masamains Bruder Kagi erhielt: einen Brustschmuck (*sabmauru*), einen Armring (*tjabari*) und ein Metallbeil (europäischer Herkunft). Masamains Bruder Sariramo bekam: zwei mittelgroße Ringe (*greg*) und einen 5 cm breiten Porzellanring (europäischer Herkunft). Masamains Bruder Hauri erhielt: je einen mittelgroßen und kleineren Ring (*greg*) und ein Buschmesser (europäischer Herkunft). Außerdem gab Naresembi noch an weitere Verwandte seiner Frau: 5 mittelgroße Ringe (*greg*), eine Scheibchenschnur (*porifre*) und eine Halskette (*ware-sabma*). Schließlich bekamen sie alle noch gemeinsam zwei große Schweine. Als die Mutter seiner Frau starb, sandte Naresembi noch einen mittelgroßen Ring (*greg*).

<sup>23</sup> Über die frühere und heutige Lage des Dorfes Magon vgl. den Aufsatz: GERSTNER, Der Geisterglaube ..., wie Anm. 1, p. 813, Anm. 24.

<sup>24</sup> Nach dem Kriege hatte die australische Regierung an die Eingebornen wegen der erlittenen Kriegsschäden ziemlich viel australisches Geld ausgezahlt.



c) Tjambau und seine Frau Kawai sind beide aus dem Dorf Nju-moikum. Als er seine Frau kaufte, ging der Brautpreis an ihre Geschwister wie folgt: An den Bruder Wabigomba: ein großer Ring (*tawasogo*), ein Brustschmuck (*sabmauru*), eine Scheibchenschnur (*porifre*) und 5 austr. £. An den Bruder Simbagre: ein mittelgroßer Ring (*greg*), eine Halskette (*ware-sabma*) und ein Ohrring (*bundi*). An die Schwester Yabinging: ein mittelgroßer Ring (*greg*) und ein Ohrring (*bundi*).

d) Tjembaijage nahm seine Frau Hanauworo aus seinem Heimatdorf Orindagon und bezahlte für sie: je 5 mittelgroße und kleinere Ringe (*greg*), eine Kopfbedeckung (*mongorimba*), zwei Armringe (*tjabari*), drei Ohrringe (*bundi*), eine Scheibchenschnur (*porifre*) und ein austr. £. Außerdem lieferte er noch einen Kasuar und anderes Fleisch (Fliegende Hunde, Baumbären, Beutelratten) und ungekochte Yams und Sago. Tjembaijages Vater gab den Angehörigen seiner Schwiegertochter am Tage der Brautpreisübergabe noch ein großes Essen.

e) Worigumboi aus dem Dorfe Saure II kaufte seine Frau Bangia aus dem Dorfe Kusaun für: einen großen Ring (*tawasogo*) mit Eigennamen *Homin-jewere*, einen mittelgroßen Ring (*greg*) von 12 cm Durchmesser, 9 kleinere Ringe (*greg*), 10 Armringe (*tjabari*), 4 Ohrringe (*bundi*), ein Stirnband (*ki-sabma*) mit 178 Hundezähnen, ein kleines Muschelringband (*xoaria*), eine Scheibchenschnur (*porifre*), einen Brustschild (*yauin*), einen Eberzahn (*soe*) und 3 austr. £.

f) Hambinjagna im Dorfe Njomogu gab für seine erste Frau Numbamari an deren Bruder Yaiuwari als Brautpreis: 4 mittelgroße Ringe (*greg*), 3 kleinere Ringe ohne nasenförmigen Vorsprung (*greg*), 8 lange Scheibchenschnüre (*porifre*), 10 Seeschnecken (*kam*) und 12 Muschelringbänder (*xoaria*). Nach dem Tode seiner ersten Frau Numbamari heiratete er als zweite Frau Rausibmon und gab dafür ihrem Bruder Urumea als Brautpreis: 3 mittelgroße Ringe (*greg*), 20 kleinere Ringe (*greg*), 7 Scheibchenschnüre (*porifre*), 5 Muschelringbänder (*xoaria*) und 3 Muscheln als Brustschmuck (*pori*). Auch die zweite Frau starb, und Hambinjagna nahm sich als dritte Frau die Witwe Siraugure. Er hat sie bis jetzt noch nicht bezahlt, obwohl sie ihm schon einen Sohn geboren hat. Hambinjagna ist nicht zufrieden mit ihr. Wird er sie eines Tages wieder nach Hause schicken? Wenn nicht, wird er noch den Brautpreis für sie erlegen müssen.

Eine lange Latte aus dem Holz der wilden Betelpalme sah ich im Dorfe Njomogu an einer Hauswand aufgehängt. Auf diese Latte waren in kurzen Abständen 53 Stückchen aus der äußeren Faserhülle einer Kokosnuß aufgereiht. Jedes Stückchen bezeichnete einen Muschelring, der als Brautpreis für die Frau dieses Hausbesitzers gezahlt worden war. Außerdem waren noch aus dem Scheidenblatt der Sagopalme Ringformen in der Größe der gelieferten Ringe geschnitten worden. Später, wenn der Hausbesitzer seine Tochter verheiraten will, wird er für sie die gleiche Anzahl und Größe der Ringe als Brautpreis fordern, wie er sie für seine Frau gegeben hat. Dafür dienen ihm die Faserhüllenstückchen und ausgeschnittenen Ringformen als Gedächtnisstütze und nachweisbringendes Argument.

Wenn eine Frau schon bald, d. h. genauer gesagt: innerhalb der ersten



beiden Monate nach der Heirat stirbt, geht der Brautpreis an die Angehörigen des Mannes zurück. Sind aber schon die ersten zwei Monate vergangen, aber die Frau stirbt doch vorzeitig, dann bleiben die Ringe und Wertsachen des Brautpreises bei den Brüdern der Verstorbenen. Der Brautpreis muß auch zurückgezahlt werden, wenn die Frau ihrem Manne davonläuft und nicht mehr zurückkommen will. (Man beachte hier die große Ähnlichkeit zwischen „Brautkauf“ und Schweinekauf im Kapitel „Eigentumsverhältnisse“.)

Bei der manchmal praktizierten Heiratsregelung des sog. „Schwesternaustausches“ (d. h. in zwei Ehen sind dann die Partner kreuzweise Geschwister) wird wohl öfters auf die Abgabe eines Brautpreises verzichtet. Um aber auch in solchen Fällen einen etwaigen späteren Streit zu vermeiden oder um die Frauen noch sicherer zu besitzen, bestehen die Leute bisweilen fest darauf, daß beide Frauen richtig und voll bezahlt werden. Jedenfalls ist durch einen Schwesternaustausch die Verpflichtung zur Zahlung des Brautpreises grundsätzlich nicht aufgehoben (vgl. das zweite Beispiel im Kapitel „Kompliziertes Eheleben“).

## 10. Die Heirat

Nachdem der Brautpreis gezahlt worden ist (so ist es wenigstens die Regel), kommen nach Verabredung eines Tages die Eltern und Geschwister der Frau zu dem Hause, wo sie sich mit ihrem Bräutigam aufhält. Diese Heiratszeremonie heißt: „das Schmücken der Frau“.

Statt eine allgemeine Beschreibung zu geben, lasse ich hier eine Heirat folgen, die ich miterleben konnte. Am 4. 12. 1949 wurde Iraba aus dem Dorfe Magon als Frau des Yake im Dorfe Koigin „geschmückt“. Die Angehörigen der Frau brachten eine große Holzschüssel voll Sago nach Koigin und stellten sie vor Yake, der am Boden saß, nieder. Auf und über die Schüssel stapelten sie noch eine Menge Fleisch auf (Schweine-, Kasuar-, Känguru-, Fliegende-Hunde- und Beutelrattenfleisch). Wamasengi, der älteste Bruder der Frau, hing dem Yake einen großen Ohrring (*bundi*) ins Ohr läppchen und strich ihm gebrannten Kalk auf die Stirn. Dabei sagte er: „Ich streiche dir Kalk auf die Stirn; jetzt gehört meine Schwester Iraba dir zur Frau.“

Danach legten die Brüder der Frau und ihre nächsten Anverwandten auf einem Scheidenblatt der wilden Betelpalme (Pidgin-Englisch: *limbum*) viele Muschelringe und Wertsachen (*porifre*, *tjabari*, *bundi*, *sabma*, *xoaria*) als persönliche Geschenke für die Frau vor ihr nieder. Auch Kopftöpfe, Holzschüsseln, Schnur Taschen und Geld bekam die Frau geschenkt. Den Wert dieser Sachen schätze ich wenigstens auf 20 austr. £.

Als dann band man Ringe und andere wertvolle Schmucksachen an die Arme und Beine der Frau, hing ihr Schmuckstücke um den Hals und sagte dabei: „Wir schmücken dich. Du und deine Kinder, bleibt gut und gesund. Niemand von euch soll zugrunde gehen.“

Die Männer der beiden Dörfer Magon (Heimat der Frau) und Koigin (Heimat des Mannes) waren versammelt und wurden Zeugen dieser Heiratszeremonie.

Auf zwei langen, eigens für diesen Zweck erbauten Holzgestellen war eine große Menge Lebensmittel zur Schau gestellt, so vor allem Schweinefleisch und anderes Fleisch, gekochte Yams mit geschabter Kokosnuß, Sago-sülze mit Fleisch und viele Holzschüsseln voll der Lieblingsspeise *Samo*<sup>25</sup>.

Die Geschwister der Frau (3 Brüder und eine Schwester) bekamen im Hause des Yake, getrennt von den andern, noch große Schüsseln voll *Samo* verabreicht. Dazu natürlich auch viel Fleisch.

Beim anschließenden gemeinsamen Festessen ging es hoch her. Man hatte zu allem auch noch europäische Lebensmittel im Store von Wewäk gekauft, so Reis, Mehl, Fett und nicht zuletzt auch Tabak und Zigaretten. Wie mir Yake sagte, hat er allein für die Store-Sachen rund 25 austr. £ ausgegeben.

Irawe, der Mutterbruder der Frau aus dem Dorfe Malig, bekam besonders viel Reis und Yamssuppe (*tjonge*; das ist Yamssuppe mit geschabter Kokosnuß), die er in sein Dorf bringen ließ.

Die Dörfer Koigin und Klementin (Klementin ist ein Dorfflecken oder Weiler von Koigin, etwa 20 Minuten nordöstlich von Koigin gelegen) halfen zwar ihrem Dorfgenossen Yake kräftig bei der Besorgung und Vorbereitung des großen Festessens, aber sie selbst bekamen nichts mit. Alles war nur für die Magon-Leute bestimmt, weil aus ihrem Dorf die junge Frau gekommen war (patrilokale Heirat).

Ergänzend sei noch erwähnt, daß auch manchmal, wie schon gesagt, eine Heirat nach dem Grundsatz des sog. „Schwesternaustausches“ vorkommt, d. h. in zwei Ehen sind dann die Partner kreuzweise Geschwister. Vgl. dazu das konkrete Beispiel in dem Kapitel „Kompliziertes Eheleben“.

Bisweilen nimmt auch ein Mann die Schwester seiner Frau als zweite Frau zu sich. Er ist dann mit zwei Frauen verheiratet, die unter sich Schwestern sind. Diese Form der Heirat kommt aber in Wirklichkeit nur selten vor.

Aus dem Dorfe Passam ist noch ein merkwürdiger Fall von Heiratsregelung zu melden. Dort haben zwei Männer ihre Frauen einfach auf dauernd ausgetauscht, und so lebt nun jeder der beiden Männer mit der Frau des andern zusammen. Man sagt, diese sehr einfache „Regelung“ sei früher ziemlich häufig gewesen.

## 11. Geburt und Kindheit

Die Geburt eines Kindes erfolgt immer in einer eigenen und separaten Hütte. Größere Dörfer haben stets mehrere dieser Geburtshütten am Dorfrande stehen. Im Dorfe Homboboila, das ungefähr dreiviertel Wegstunden von Passam entfernt liegt und 120 Bewohner zählt, steht am Ende des Dorfes nur eine Geburtshütte. Sie hat einen Umfang von 2,5 m im Quadrat und ruht auf Pfosten 1,5 m über dem Erdboden. Es ist also ein quadra-

<sup>25</sup> *Samo* ist eine Speise, die aus gekochten und zerquetschten Taro und Bananen bereitet wird. Äußerlich hat das Gericht eine beiläufig fischartige Form, wird in Kokosnußöl getaucht und in geschabter Kokosnuß gerollt. *Samo* ist für den hiesigen Eingebornen eine Delikatesse ersten Ranges.

tischer Pfahlbau <sup>26</sup>. Die Wände sind durch Matten gebildet, die aus Sago-blättern geflochten sind.

In dieser Geburtshütte bringen alle Frauen des Dorfes ihre Kinder zur Welt. Zuweilen sind zwei gebärende Mütter gleichzeitig in der Hütte. Ist die Hütte nicht besetzt, dann wird sie durch aufeinandergeschichtete Hölzer verschlossen.

Nach der Geburt des Kindes bleibt die Mutter noch acht Tage in der Geburtshütte. Während dieser Zeit bekommt sie von andern Frauen Essen und Feuerholz geliefert. Auch fertiggedrehte Zigarren gibt man ihr. Die Mutter darf aber die Zigarre nicht mit den Fingern anfassen, sondern hält sie beim Rauchen mittels einer kleinen Zange aus Bambus. Nach den acht Tagen der Absonderung wird die Mutter am Fluß gewaschen. Danach kehrt sie mit dem Kind ins Dorf und in ihr Wohnhaus zurück.

Es war auch im Dorfe Hombohoila, wo ich an der Hauswand einer jungen Mutter ein etwa 100 cm langes Blatt (*toro*) aufgehängt fand. Am unteren Ende war das Blatt durch einen Stein beschwert, der seinerseits auch in ein Baumblatt eingewickelt war. Als ich nach der Bedeutung fragte, sagte man mir, durch das aufgehängte Blatt würde das Rückgrat des Kindes gerade werden. Die Mutter selbst hatte das Blatt aufgehängt.

Wenn die Kinder schon etwas größer geworden sind, bringen ihnen ihre Mutterbrüder (*wauwo*) mittelgroße Muschelringe (*greg*) als Geschenke, und zwar bringt der älteste Mutterbruder den Ring beim ersten Kind, der zweitälteste Mutterbruder beim zweiten Kind usw. Ist aber nur ein Mutterbruder vorhanden, dann findet folgende Zeremonie der Ringübergabe nur einmal statt:

Der Mutterbruder kommt in das Haus, wo sein kleines Schwesternkind (*lawa*) sich befindet. Er hält in der rechten Hand einen Muschelring, in der linken Hand einen Zweig der Cordyline (*xauwa*; Pidgin-Englisch: *tanget*), zeigt beides dem kleinen Kinde und sagt dabei: „Schau her, von jetzt an darfst du Sago essen.“ Dann legt er den Ring auf das Kind, und die Mutter nimmt dann den Ring an sich. Für die Eltern des Kindes hat der Mutterbruder auch einige Lebensmittel als Geschenk mitgebracht. Erst von dieser feierlichen Zeremonie an darf das Kind auch Sago essen. Von jetzt an nennt der Mutterbruder das Schwesternkind *lawa*, während er für das Kind der *wauwo* ist.

Einige Zeit nach dieser Zeremonie bringen die Eltern des Kindes mehrere Muschelringe zu dem betreffenden Mutterbruder des Kindes.

Auch bei späteren Gelegenheiten bringt der Mutterbruder wohl öfters Lebensmittel (Fleisch, Sago, Yams, Bananen) zu seinem *lawa*, bzw. zu den Eltern des Kindes, damit das Kind ordentlich wächst und tüchtig erstarkt.

Solange das Kind an der Mutterbrust ernährt wird (das können drei Jahre sein) oder, wie andere Gewährsleute sagen, solange das Kind noch

<sup>26</sup> Die quadratische Form ist aber hier nur zufälliger Natur. Die Wewäk-Boikin-Leute haben sonst nur Häuser mit langrechteckigem Grundriß und kennen weder Rundbauten noch auch (von Zufallsformen abgesehen) Häuser mit quadratischem Grundriß.



keine Zähnnchen hat, darf der Mann mit der Mutter seines Kindes nicht geschlechtlichen Umgang haben. Das Kind würde sonst krank werden und sterben, sagt man. Wenn ein Mann mehrere Frauen hat, sollte er eigentlich während dieser Zeit auch mit seinen andern Frauen nicht geschlechtlich verkehren, doch wird er sich kaum an diese Vorschrift halten.

## 12. Empfängnisverhütung und Abtreibung

Es ist außerordentlich schwer, bei unsern Eingebornen über dieses Thema etwas zu erfahren. Die Frauen sind da von Natur aus schon sehr scheu und zurückhaltend, und die Männer wissen meist nichts darüber, weil die Frauen ihnen alles verheimlichen, was darauf Bezug hat. Ich konnte darum auch nur wenige Angaben sammeln, die ich hier folgen lasse. Die Angaben sind aber durchaus verbürgt und stammen mittel- oder unmittelbar von den Frauen selbst, doch möchte ich aus naheliegenden Gründen die Namen meiner Gewährsleute hier nicht nennen.

Wenn eine Frau nicht empfangen oder überhaupt unfruchtbar werden will, nimmt sie zu folgendem Zaubermittel ihre Zuflucht: sie trinkt eine gekaute Betelnuß mit ihrem Menstrualblut und schnürt das Ganze fest in ein Baumblatt ein. Dieses Bündelchen wird unter einem Scheidenblatt der wilden Betelpalme unter dem Hausboden über der Herdstelle versteckt, wo es ganz und gar austrocknet. Infolgedessen wird in gleicher Weise auch der Schoß der Frau austrocknen. Sie ist dadurch unfruchtbar geworden, wie die Leute glauben.

Es gibt hier wohl häufiger sterile Frauen. Wie die Männer sagen, liegt der Grund dafür darin, daß diese Frauen in ihren unreifen Mädchenjahren zu oft geschlechtlichen Verkehr mit erwachsenen Männern hatten.

Ein magisches Abtreibungsmittel ist auch bekannt. Die schwangere Frau mischt in einem Bambusrohr den Saft des Baumes *pantjimogo* mit dem Saft des Bambus *warigama*, dem Saft des Alangalanggrases (*gugame*) und dem Saft der Gemüsestaude *hugixanja* (*hugi* = „unfruchtbar“; *xanja* = „Gemüse“). Diese Mischung aus den vier genannten Säften nennt man *njende gu*, „schlechtes Wasser“ (= Gift). Die Schwangere trinkt dann von dieser Mischung und kaut anschließend Betelnuß zugleich mit Cordylineblättern (*xauwa*). Das Gekaute spuckt sie in eine Kokosnußschale und verbrennt darauf alles im Feuer. Dadurch soll das Kind getötet und abgetrieben werden, sagt man.

## 13. Kompliziertes Eheleben

Vielfache, strenge Vorschriften aus Stammessitte und Tradition, „öffentliche Meinung“ und Kritik des Dorfes und der Nachbarn, persönliche Initiative und soziale Stellung der Partner, schließlich heute auch noch die Abhängigkeit von der Regierung, die positive oder negative Einstellung zur Mission, die Arbeitskontrakte mit den Weißen: dieses und noch vieles andere läßt das Eheleben unserer Leute durchaus nicht so einfach und problemlos verlaufen, wie man es eigentlich von Naturvölkern und primitiven Ackerbau-

und Jägerstämmen erwarten sollte. Zwar sollen die nachfolgenden konkreten Beispiele nicht als typisch hingestellt werden, aber sie sind auch keineswegs bloß als seltene Ausnahmen zu werten. Besser als lange theoretische Erörterungen zeigen sie uns, was hier vorkommen kann und wie kompliziert oft die ehelichen Verhältnisse in unsern Dörfern sind.

1. Das halberwachsene Mädchen Wosema aus dem Dorfe Wanegiagum (ein Buschdorf, das ziemlich weit im Hinterland liegt) war aus irgendeinem Grunde in das Dorf Saure II gekommen. Hier wurde sie, die selber schon ein uneheliches Kind war, schwanger und gebär unehelich ihre Tochter Jiluai. Man nahm der Mutter das kleine Kind weg und schickte es zu den Missions-schwestern in Alexishafen, weil man die berechtigte Befürchtung haben mußte, die junge Mutter würde das unerwünschte Kind töten. Wosemas Vater nahm später das Kind Jiluai in sein Heimatdorf. Die junge Kindesmutter Wosema aber wurde von einer Frau namens Siliwau im Dorfe Saure I adoptiert. Als Wosema heiratsfähig geworden war, wurde sie in das Dorf Saure II geschickt, wo sie den Jungmann Hawejambe heiraten sollte. Hawejambe aber wollte dieses Mädchen nicht zur Frau haben, weil es unehelich und faul bei der Arbeit war. „Es ist ja ein Mädchen, das im Busch gezeugt ist“, sagte er spöttisch. Danach heiratete ein anderer Mann namens Waremauwe aus Saure II das Mädchen. Die Frucht dieser ehelichen Verbindung war eine Tochter. Doch Waremauwe, der Ehemann, verließ seine Frau und verpflichtete sich in der Fremde zum Dienst bei den Weißen. Die verlassene Frau Wosema wollte nun nicht länger in Saure II bleiben, angeblich, weil sie dort nicht genügend Essen bekam. Sie ging mit der kleinen Tochter nach Saure I zurück und lebte dort mit ihrer Adoptivmutter Siliwau und deren Sohn Njourigo zusammen. Ihr Mann Waremauwe schickte von seinem Arbeitsplatz in Rabaul (Neubritannien) Nachricht, er wolle Wosema nicht mehr als Frau haben. Sie könne seinetwegen einem andern Manne gegeben werden. Waremauwe hatte den Brautpreis für Wosema noch nicht gezahlt, weil man die Regelung bis nach seiner Rückkehr von Rabaul zurückgestellt hatte. Dann starb die Adoptivmutter Siliwau, und bald nachher wurde auch Wosema schwer krank. Sie schleppte sich, schon sterbenskrank, in das Dorf Saure II in der Hoffnung, dort bei den Angehörigen ihres Mannes Hilfe zu finden. Doch die Männer von Saure II beriefen keine Ratsversammlung (*kimbum*), wie es sonst in schweren Krankheitsfällen üblich ist, um nach der Ursache der Krankheit zu forschen. Man hatte in Saure II kein Interesse für die kranke Frau. So schleppte sie sich nach Saure I zurück. Ein von der Kolonialregierung als Medizingehilfe angestellter Eingeborner kam nach Saure I und verordnete, die Frau müsse sofort ins Krankenhaus nach Wewäk gebracht werden. Im Krankenhaus kümmerte sich aus den Dörfern niemand um sie, weder von ihren eigenen Angehörigen noch von denen des Mannes. Der Arzt im Krankenhaus ließ die Schwerkranke, die er bereits aufgegeben hatte, nach Saure I zurücktragen. Vierzehn Tage danach starb Wosema im Dorfe Saure I. Weder in Saure I noch in Saure II war jemand, der den Tod der Frau bedauert hätte. Sie wurde auch nicht, wie sonst üblich, „betrauert“. Im Gegenteil, die Leute schienen alle froh darüber zu sein, daß Wosema tot war.

2. Borimari war die Tochter des Dorfvorstehers Naresembi im Dorfe Hambraule. Zu Beginn des letzten Weltkrieges heiratete Borimari den Jungmann Gumagria, den Sohn des Hamanga, im Dorfe Saure II. Hamanga, der Vater des Bräutigams, hatte dem Vater der Braut (Naresembi) als „Anzahlung“ zwei mittelgroße Ringe (*greg*) und eine Scheibchenschnur (*porifre*) gegeben. Borimari und Gumagria lebten nur ein Jahr zusammen, aber aus dieser Verbindung wurde ein Kind geboren. Danach ging Gumagria in die Fremde, um im Dienst der Weißen zu arbeiten. Borimari blieb in Saure II. Gegen Ende des Krieges lernte sie den Polizeisoldaten Yagrebugia kennen und lebte mit ihm zusammen in Wewäk. Als Yagrebugia seine Dienstzeit zu Ende hatte, wollte er Borimari mit sich in sein Heimatdorf nehmen, das tief im Hinterland liegt. Doch Borimaris Vater Naresembi wie auch alle Männer in Hambraule waren dagegen. Borimari selbst wollte auch nicht. Die Sache kam vor den Regierungsbeamten, der entschied, es solle dem Yagrebugia das von ihm für Borimari gezahlte „Angeld“ zurückgegeben werden. So geschah es. Borimari war wieder frei. Inzwischen war auch ihr erster Mann Gumagria aus dem Dienst beim Weißen zurückgekommen. Borimari ging wieder zu ihm, und beide lebten zusammen. Aber nur kurze Zeit. Denn bald verschwand Gumagria abermals und ging nach Lae (Hafenstadt am Huongolf) in den Dienst der Weißen. Vielleicht hat er den alten Polizeisoldaten, seinen Rivalen, gefürchtet. Borimari versuchte bei ihrem Schwiegervater Hamanga im Dorf Saure II zu leben, aber ihr Vater Naresembi holte sie immer wieder nach Hambraule, wo sie ihm bei der Arbeit helfen mußte. Durch dieses ständige Hin und Her magerte Borimari, die früher sehr kräftig und gesund gewesen war, zusehends ab. Bald wurde sie schwer krank. Vier Männer aus Hambraule trugen sie auf einem Tragbett ins Krankenhaus nach Wewäk. Der Arzt erklärte sie für unheilbar. Darum brachte man die Kranke nach Hambraule zurück. Die Männer von Hambraule hielten nun auf dem freien Dorfplatz eine große Ratsversammlung (*kimbun*), um nach der Ursache der Krankheit zu forschen. Die Kranke wurde im Hause auch selbst gefragt, ob sie sich etwas habe zuschulden kommen lassen, was die Krankheit verursacht haben könnte. Bei dieser hochnotpeinlichen Befragung der Kranken waren ihr Schwiegervater Hamanga, ihre Schwiegermutter Purai (beide aus Saure II) und noch ein dritter Zeuge anwesend. Die sterbenskranke Borimari gestand bei dieser Befragung: sie habe sich dreimal mit ihrem Halbbruder und zweimal mit einem verheirateten Manne geschlechtlich abgegeben. Die weitere Frage, ob sie sich etwa auch im Dorf Saure II verfehlt habe, verneinte sie. Wie es scheint, ist der Halbbruder tatsächlich wohl als schuldig anzusehen, weil er sofort nach Boram (an der Küste gelegen) lief und sich dort in die Heilgehilfenschule der Regierung aufnehmen ließ. Es war wohl besser für ihn, aus dem Gesichtskreis seiner Leute zu verschwinden. Schließlich versuchte noch ein großer Zauberer des Dorfes, die Frau von ihrer Krankheit zu heilen. Es war zu spät. Borimari starb bald darauf in Hambraule. Der Tod der Frau wurde durch Trommelzeichen aber nur dem Nachbardorfe Orindagon mitgeteilt, nicht aber auch dem Dorfe Saure II, wie es eigentlich hätte sein müssen.



Als die Saure-Leute den Tod erfuhren, kam von ihnen niemand, um die Tote nach üblicher Weise zu „beweinen“. War vielleicht an dem Gerede doch etwas Wahres, das wissen wollte, Borimari sei von den Saure-Leute vergiftet worden? Es ist auch nicht ausgeschlossen, daß der alte Polizeisoldat Yagregbugia seine frühere Frau Borimari vergiften ließ. Mit dem Tode Borimaris wurden sofort die Rechtsfragen wegen des Brautpreises akut. Bei Borimaris erster Ehe mit Gumagria handelte es sich um einen „Schwesternaustausch“. Ogojawi, der älteste Sohn Naresembis, hatte Menabu, eine Tochter Hamangas, zur Frau bekommen. Als Gegenleistung wurde Borimari als Tochter Naresembis und Schwester von Ogojawi dem Gumagria, als dem Sohne Hamangas und Bruder von Menabu, zur Frau gegeben. Während der Brautpreis für Menabu schon voll gezahlt worden war, hatte Hamanga für seine Schwiegertochter Borimari erst eine „Anzahlung“ gemacht; die ganze Bezahlung sollte später folgen. Hamanga, Borimaris Schwiegervater, verlangte nach dem Tode der Frau sofort die „Anzahlung“ (zwei mittelgroße Ringe und eine Scheibchenschnur) zurück, die er Naresembi für dessen Tochter Borimari schon gegeben hatte. Er wollte auf diese Rückzahlung nur unter der Bedingung verzichten, wenn man ihm das Kind gebe, das sein Sohn Gumagria mit Borimari gezeugt hatte. Ob schließlich und endlich dieser komplizierte Ehefall doch noch planiert wurde oder als offene Wunde weiterbestand, entzieht sich meiner Kenntnis.

In früheren Zeiten, als Regierung und Mission noch nicht ihren Einfluß ausüben konnten, war es gar nicht selten, daß Frauen und Mädchen Selbstmord durch Erhängen begingen. Dafür konnten fallweise verschiedene Gründe vorliegen, z. B. geschlechtlicher Umgang mit einem andern Mann, und diese Verfehlung war bekannt geworden; Zwang oder gewaltsame Nötigung, einen ungewollten Jungmann oder einen schon verheirateten Mann heiraten zu müssen; ständiger Streit mit dem eigenen Mann und keine Aussicht, jemals eine Aussöhnung mit ihm möglich machen zu können.

#### 14. Elternpflichten und Kinderrechte

Nach dem Tode beider Eltern hat für die noch unselbständigen Kinder der Bruder des verstorbenen Vaters zu sorgen. Ist kein Vaterbruder da, dann kommt der Bruder der verstorbenen Mutter (Mutterbruder) für die Kinder auf. Ein solcher „Nährvater“ muß beim Tode eines Kindes auch die üblichen Ringe und Wertsachen an die Mutterbrüder (*wauwo*) des Kindes zahlen. Er übergibt auch später den Kindern, wenn sie erwachsen sind, den Grundbesitz und das Erbteil ihres verstorbenen Vaters.

Wenn eine verheiratete Frau ihrem Manne davonläuft, nachdem sie ihm schon Kinder geboren hat, und eine zweite Ehe eingeht, so gehören ihre Kinder aus erster Ehe nicht ihrem zweiten, sondern ihrem ersten Mann, weil er die Frau durch den Brautpreis gekauft hatte. Hat eine solche Frau und Mutter aber noch ein Kind aus erster Ehe an der Brust, so kann sie es vorläufig mitnehmen, muß es aber dem ersten Mann zurückgeben, sobald das Kind unabhängig von seiner Mutter ernährt werden kann. Selbstver-

ständig muß der zweite Mann für die Frau auch einen Brautpreis geben, und zwar an den ersten Mann seiner Frau. Gewöhnlich wird aber nicht der volle Brautpreis gezahlt, wenn die Frau schon älter ist und mehrere Kinder geboren hat. In früheren Zeiten waren solche davongelaufene Frauen und das Ausbleiben des geforderten Brautpreises oft die Ursache ernsthafter Dorfstreitigkeiten. Nicht selten versuchte die beleidigte Partei, den zweiten Mann der Frau durch heimlichen Todeszauber (*sangguma*) verschwinden zu lassen.

Entläßt ein Mann seine Frau mit oder ohne Grund, so gehören ihm gleichwohl ihre Kinder. Die Frau darf ein kleines Brustkind vorläufig mitnehmen, muß es aber später dem Mann zurückgeben.

Merkwürdiger ist folgender Fall, der mir berichtet wurde. Der Mann einer jungen, noch kinderlosen Frau starb schon bald nach der Heirat. Sein Bruder erklärte, die Witwe könne wieder heiraten unter der Bedingung, daß das erste Kind aus der zweiten Ehe ihm selbst gehöre<sup>27</sup>. Man ging darauf ein. Das erste Kind aus der zweiten Ehe war ein Knabe. Die Mutter zog ihn auf, bis der Bruder des ersten Mannes ihn zu sich nehmen konnte. Von diesem seinem „Nährvater“ bekam der Knabe auch später sein Erbteil wie ein natürlicher Sohn.

### 15. Verhältnis : Mutterbrüder-Schwesternkinder

Alle Mutterbrüder heißen *wauwo* und alle Schwesternkinder *lawā*. Meine Brüder und ich nennen alle männlichen und weiblichen Kinder aller unserer Schwestern : *lawā* (Pidgin-Englisch : *kandere* oder *kandara*). Alle männlichen und weiblichen Kinder unserer Schwestern nennen meine Brüder und mich : *wauwo* (Pidgin-Englisch : *kandere* oder *kandara*).

Stirbt ein *lawā*, müssen die *wauwo* „bezahlt“ (d. h. „entschädigt“) werden. Diese „Bezahlung“ haben die Eltern des verstorbenen Kindes zu leisten. Sind die Eltern des Kindes nicht imstande, die „Bezahlung“ allein zu übernehmen, dann helfen die Brüder oder auch die Freunde und Mutterbrüder des Vaters, die „Bezahlung“ zu ermöglichen. In einer polygamen Ehe müssen beim Tode eines Kindes nur die Brüder der eigentlichen Kindesmutter „bezahlt“ werden. Stirbt ein *wauwo*, dann „bezahlen“ ihn alle seine *lawā*.

Die Kinder einer Frau nennen die Kinder des Bruders ihrer Mutter : *koli-wauwo*. Die Kinder eines Mannes nennen die Kinder der Schwester ihres Vaters : *koli-lawā*. Nach unserer eigenen Terminologie handelt es sich also in beiden Fällen um „Vettern“. Sind keine eigentlichen Mutterbrüder (*wauwo*) und Schwesternkinder (*lawā*) vorhanden, dann müssen die Vettern (*koli-wauwo* bzw. *koli-lawā*) den Toten „bezahlen“.

Die „Bezahlung“ eines toten Mutterbruders (*wauwo*) oder Schwesternkindes (*lawā*) kommt immer teuer zu stehen. Als Zahlungsmittel dienen : Lebensmittel (Fleisch, Yams usw.), Gebrauchsgegenstände (Holzschüsseln, Schnur Taschen usw.) und vor allem Wertsachen (Muschelringe usw.). Ist ein

<sup>27</sup> Der Bruder konnte mit Recht diese Forderung stellen, weil er mitgeholfen hatte, den Brautpreis für die Frau aufzubringen.

Schwesternkind gestorben und sind seine Mutterbrüder entsprechend „bezahlt“ worden, dann müssen die Mutterbrüder ihrerseits bei nächster Gelegenheit für den Vater des verstorbenen Schwesternkindes ein großes Essen (vor allem mit Fleisch und Yams) bereitstellen. Dieses Essen bekommt aber nicht der Vater des verstorbenen Kindes, obwohl er ja sein totes Kind den Mutterbrüdern „bezahlt“ hat, sondern es wird unter die nächsten Verwandten des Vaters verteilt. Ein Beispiel: der Vater hat beim Tode seines Kindes den Mutterbrüdern des Kindes (beachte: nicht etwa seinen eigenen Mutterbrüdern!) ein Schwein als „Bezahlung“ gegeben. Als Gegenleistung schlagen die Mutterbrüder eine große Sagopalme und senden den gewonnenen Sago an den Vater des verstorbenen Kindes. (Von einer guten Sagopalme können wohl 3-4 Zentner Sago gewonnen werden.)

Beim Tode eines Schwesternkindes werden grundsätzlich alle Mutterbrüder „bezahlt“. Hat aber eine Mutter viele Brüder, dann erfolgt die „Bezahlung“ an alle ihre Brüder in vollem Umfange nur, wenn sie zum erstenmal eines ihrer Kinder durch den Tod verliert. Ähnlich so ist es, wenn sie viele Kinder hat. Beim Tode der andern Kinder wird die „Bezahlung“ sehr reduziert oder auch ganz eingestellt.

Die Mutterbrüder würdig zu „bezahlen“, müssen verschiedene Personen aus der nächsten Verwandtschaft mithelfen. Stirbt z. B. ein Schwesternkind, das schon ein erwachsener Mann und dazu noch verheiratet war, muß die Witwe ihrem Schwiegervater bei der „Bezahlung“ helfen. Umgekehrt hilft ein Witwer seinem Schwiegervater, wenn das verstorbene Schwesternkind seine Frau war. Es helfen auch die Brüder der Witwe bzw. die Brüder des Witwers und ebenso auch ihre bzw. seine Eltern, wenn sie noch leben, bei der „Bezahlung“ mit.

Ergänzend sei hier noch erwähnt, daß die „Bezahlung“ eigentlich nur an die Mutterbrüder geht. Doch bekommen auch die Mutterschwestern wohl beim Tode eines *lawa* eine kleine „Entschädigung“, etwa einen Schmuckring oder ein Beil oder eine Schnurtasche usw.

Die Konsequenz aus diesen Verpflichtungen ist sofort klar: Männer, die Schwestern haben, werden beim Tode eines Schwesternkindes immer gut „bezahlt“, während Männer, die keine Schwestern oder nur kinderlose Schwestern haben, leer ausgehen müssen. Das mag mit ein Grund sein, überall dort, wo kein *wauwo-lawa*-Verhältnis von Natur aus besteht, es wenigstens künstlich zu schaffen. Das geschieht folgendermaßen: Brüder ohne Schwestern treffen mit einem andern Mann, der viele Töchter hat, ein Übereinkommen, daß eine seiner Töchter ihre „Schwester“ wird. Also eine Wahlverwandtschaft! Von nun an schicken die Brüder immer wieder Essen an die Eltern des Mädchens und sorgen auch sonst in jeder Weise für ihre Wahlschwester. Wenn diese Wahlschwester heiratet, muß der Bräutigam den Brautpreis nicht an die Eltern der Braut, sondern an ihre Wahlbrüder geben. Die Kinder dieser jungen Eheleute nennen die Wahlbrüder ihrer Mutter *wauwo*, und sie selbst werden von diesen Wahlbrüdern *lawa* genannt. Dieses künstlich geschaffene *wauwo-lawa*-Verhältnis hat die gleichen Folgen und Verpflichtungen wie ein blutsmäßiges Verhältnis zwischen Mutterbruder und Schwesternkind.



Bei der namhaften Höhe der „Bezahlung“, die einen einzelnen Mann ruinieren könnte, müssen, wie schon gesagt, verständlicherweise verschiedene Personen der nächsten Verwandtschaft zur Gesamtsumme beisteuern. Auch das ist sittenmäßig genau geregelt. Stellen wir einmal übersichtlich zusammen, wer da mithelfen muß :

Ein Mann stirbt. Zur „Bezahlung“ seiner Mutterbrüder müssen mithelfen : die Frau dieses verstorbenen Mannes und deren Brüder, ebenso die Brüder und Kinder des Verstorbenen. Sind seine Kinder schon verheiratet, dann helfen auch deren Männer bzw. deren Frauen bei der „Bezahlung“ mit.

Eine Frau stirbt. Zur „Bezahlung“ ihrer Mutterbrüder müssen mithelfen : der Mann der verstorbenen Frau und dessen Brüder, ebenso die Brüder und Kinder der Verstorbenen. Sind ihre Kinder schon verheiratet, dann helfen auch deren Männer bzw. deren Frauen mit.

Stirbt ein Knabe oder Mädchen, ein Mann oder eine Frau, bevor sie verheiratet sind, dann werden die Mutterbrüder „bezahlt“ durch : die Eltern und Geschwister des Vaters, ferner durch die Geschwister des Verstorbenen, wenn diese dazu schon in der Lage sind.

Falls ein Mutterbruder schon gestorben ist, nehmen seine Söhne die „Bezahlung“ in Empfang.

Um die Reichweite und Kompliziertheit der „Bezahlung“ der *wauwo* beim Tode eines *lawa* etwas genauer abzugrenzen, sollen hier einige konkrete Beispiele folgen :

1. Xuimberi war der Sohn meines Gewährsmannes Worigumboi aus dem Dorfe Saure II. Als er im Alter von 10 Jahren starb, schickten seine Eltern und die Geschwister des Vaters an den Bruder seiner Mutter, der im Dorfe Kusaun lebte, folgende „Bezahlung“ : einen mittelgroßen Muschelring (*greg*), einen Brustschmuck (*sabmauru*), eine 2 m lange Scheibchenschnur (*porifre*), zwei Schildpattohrringe (*bundi*) und 13 austr. £. Der Gesamtwert betrug mehr als 200.— DM.

2. Hiangere (z. Zt. Katechist auf der Station Wewäk) ist der Sohn der Eheleute Xomogong (Vater) und Sarebaunja (Mutter). Als seine Mutter Sarebaunja starb, heiratete sein Vater Xomogong die Frau Jaweremoin. Dieses Ehepaar hatte zwei Söhne : Grahinja und Ruombo, und zwei Töchter : Xaremoin und Serame. Als der Vater Xomogong starb, wurde die Mutter Jaweremoin die zweite Frau des Mannes Yake im Dorfflecken Klementin (bei Koigin). Nun wurde im Jahre 1948 Grahinja durch eine explodierende Granate getötet. Seine *wauwo* (d. h. hier : die Brüder seiner Mutter Jaweremoin) mußten „bezahlt“ werden. Seine *wauwo* waren in diesem Falle die Männer Jaimara und Gungamere (als eigentliche *wauwo*) und Kremara und Njumoiwere (als *wauwo* im erweiterten Sinne). Die „Bezahlung“ mußte teilweise Yake, der zweite Mann der Mutter Jaweremoin, leisten, und sie bestand in folgendem : zwei mittelgroße Ringe (*greg*), eine Hundezahnhalskette (*ware-sabma*), zwei Holzschüsseln (*xong*) und 5 austr. £. Weitere „Zahlungen“ leisteten Hiangere (der Sohn aus erster Ehe), Ruombo (als Bruder des Toten), Xaremoin (als Schwester des Toten) und Hinjambau (als Ehemann von Xaremoin). Es „zahlten“ also an die Mutterbrüder des Toten : Hiangere :

ein Beil (europäischer Herkunft) und 5 austr. £; Xaremoim: eine Holzschüssel (*xong*) und 5 austr. £; Hinjambau: einen mittelgroßen Ring (*greg*), eine Hundezahnkopfbedeckung (*mongorimba*), eine Holzschüssel (*xong*) und 5 austr. £; Ruombo: 2 austr. £. Der Gesamtwert war etwa 330.— DM.

3. Tjabari aus dem Dorfe Njumoikum arbeitete längere Zeit im Dienste der Weißen in Rabaul (Neubritannien). Seine Frau hatte ihn dorthin begleitet und gebar ihm in Rabaul einen Sohn. Aber das Kind starb schon nach 14 Tagen. Als die Eltern in ihr Heimatdorf zurückkamen, mußten sie noch die *wauwo* ihres verstorbenen Kindes „bezahlen“. Als „Bezahlung“ gaben sie: vier mittelgroße Ringe (*greg*), einen Schildpattohrring (*bundi*), ein Lendentuch und 5 austr. £. Gesamtwert: 96.— DM.

4. Im Dorfe Hambraule starb ein fünfjähriges Mädchen namens Bimari. Der Vater war Naresembi. Die vier Mutterbrüder (*wauwo*) des Kindes hießen: Wabeirua, Kagu, Kagi und Sariramo. Es erhielt als „Bezahlung“ Wabeirua: einen mittelgroßen Ring (*greg*), ein Hundezahnstirnband (*ki-sabma*) und einen Porzellanring (europäischer Herkunft). Kagu erhielt: einen mittelgroßen Ring (*greg*) und eine Scheibchenschnur (*porifre*). Kagi bekam: einen mittelgroßen Ring (*greg*) und einen Brustschmuck (*sabmauru*). Sariramo bekam: einen Schildpattarmring (*tjabari*) und eine Perlenschnur (europäischer Herkunft). Schließlich schickte Naresembi, der Vater des verstorbenen Mädchens, an die Schwester seiner Frau noch einen mittelgroßen Ring (*greg*) und eine Perlenschnur (europäischer Herkunft). Die vier Mutterbrüder und die Mutterschwester erhielten dann alle zusammen noch ein Schwein. Der Gesamtwert der „Bezahlung“ betrug: 159.— DM.

5. Borimari, die Tochter des Mannes Naresembi aus dem Dorfe Hambraule, war im November 1949 gestorben. Im Januar 1950 wurden ihre Mutterbrüder „bezahlt“. Borimari war im Dorf Saure II verheiratet gewesen und hatte dort eine Tochter. Die Mutterbrüder lebten im Dorf Passam. Numbabre, der älteste Mutterbruder, nahm die „Bezahlung“ in Empfang und teilte sie zu gleichen Teilen mit seinen Brüdern. Die gesamte „Bezahlung“ umfaßte an Wertsachen: 13 mittelgroße Ringe (*greg*) 2 Scheibchenschnüre (*porifre*), 2 Hundezahnkopfbedeckungen (*mongorimba*), 14 Halsketten (*ware-sabma*), 9 Armringe (*tjabari*), 4 große Eßschüsseln (*xong*), viele europäische kleine Porzellanringe (diese kleinen Porzellanringe haben einen Durchmesser von 2 cm), einen Eisentopf, eine Decke, ein Kleid, ein Lendentuch und 4.10 austr. £. Bei erster Gelegenheit wird Naresembi noch ein großes Schwein den Mutterbrüdern geben, das ihm allerdings gleichwertig restituiert werden muß.

6. Im Dorfe Saure II starb der ledige Mann Daunolu an der Schwindsucht. Sein Mutterbruder Munguwina im Dorfe Orindagon wurde, wie üblich, mit Wertsachen „bezahlt“. Er bekam zudem noch das Recht, einige Sago-palmen im Dorfe Saure II zu schlagen, die der verstorbene Daunolu vor etwa 8 Jahren gepflanzt hatte, die also Eigentum des Daunolu waren. Munguwina kam darum nach Saure II und fällte die ihm zugewiesenen Sago-palmen. Als ich im Dorfe anwesend war, suchten die Angehörigen des verstorbenen Daunolu ein Schwein zu erwerben, um es als letzte „Bezahlung“ an den Mutterbruder Munguwina zu schicken.



7. Tjembaijage aus dem Dorfe Orindagon heiratete seine Frau Hanauworu aus dem gleichen Dorfe. Das erste Kind dieser Ehe war der Knabe Wabiwagum, der aber schon bald starb. Es mußten also die Mutterbrüder des Kindes (in diesem Falle waren es zwei) „bezahlt“ werden, und zwar bekam Njumindui aus dem Dorfe Tjapragoa: 4 mittelgroße und 5 kleinere Ringe (*greg*), ein Stirnband (*ki-sabma*), einen Armring (*tjabari*), eine Scheibchenschnur (*porifre*), einen Ohrring (*bundi*), 2 Kochtöpfe, 2 Holzschüsseln und 10 austr. s. Der andere Mutterbruder Warefau weilte damals in der Fremde als Arbeiter bei den Weißen. Er kam erst drei Jahre nach dem Tode des Kindes in die Heimat zurück. Als man ihn für den Tod seines *lawu* „bezahlen“ wollte, sagte er: „Wartet vorläufig damit, bis ich mir eine Frau kaufe. Dann könnt ihr mir die Wertsachen geben. Für jetzt möchte ich nur 50 austr. s. haben, um auf den Brautpreis schon ein ‚Angeld‘ zu geben.“ So geschah es auch.

8. Hambinjagna aus dem Dorfe Njomogu hatte von seiner ersten Frau Numbamari 5 Kinder, von denen bereits 3 Töchter gestorben sind. Als die erste Tochter Wagumoi starb, „zahlte“ er an ihren *wauwo* Yaiuwari: 2 mittelgroße Ringe (*greg*), 3 kleinere Ringe (*greg*) ohne nasenförmigen Vorsprung, 2 Scheibchenschnüre (*porifre*), 4 Muschelringbänder (*xoaria*) und 2 Lendentücher. Was er beim Tode der zweiten und dritten Tochter dem Mutterbruder gegeben hat, weiß ich nicht. Als seine erste Frau Numbamari starb, heiratete er seine zweite Frau Rauisibmon, die ihm 3 Kinder schenkte, die aber alle jung starben. Nur für Sungerun, den ersten Sohn aus dieser zweiten Ehe, der früh starb, „bezahlte“ er dessen *wauwo* Urumea folgendermaßen: 3 mittelgroße Ringe (*greg*), 7 kleinere Ringe ohne nasenförmigen Vorsprung (*greg*), 5 Scheibchenschnüre (*porifre*), 2 Muschelringbänder (*xoaria*), 2 Muscheln als Brustschmuck (*pori*) und 1 Lendentuch. Ich weiß nicht, ob er auch für die beiden andern verstorbenen Kinder aus zweiter Ehe noch „gezahlt“ hat.

So oder ähnlich ist die „Bezahlung“, die den Mutterbrüdern beim Tode eines Schwesternkindes geleistet werden muß. Eine merkwürdige „Bezahlung“ der *wauwo* mit den Früchten des *Ton*-Baumes ist in dem Kapitel „Das *Ton*-Baumfrucht-Fest“ geschildert. Man darf allerdings nicht glauben, daß die „Bezahlung“ durch *Ton*-Baumfrüchte allein schon genüge. Sie läuft nur mit der „Bezahlung“ durch Wertsachen nebenher. Nicht nur im Falle eines Todes, sondern auch bei andern Gelegenheiten muß den *wauwo* etwas gegeben werden. Wenn z. B. eine Frau heftigen Streit mit ihrem Manne bekommt und ihn beschimpft, dann muß diese Frau den Mutterbrüdern ihres Mannes zur Buße Muschelringe und Holzschüsseln geben. Oder wenn sich eine Frau mit einem andern Manne vergangen hat, was als schweres Verbrechen angesehen wird, dann muß sie dem *wauwo* ihres Mannes wenigstens vier mittelgroße Muschelringe (*greg*) geben.

Ist ein Mann bei der Arbeit im Garten schwer verunglückt und infolgedessen lange Zeit arbeitsunfähig gewesen, dann bekommen später seine Mutterbrüder die ganze Ernte seines Gartens. Er selbst bekommt nichts davon mit.

Wenn ein Jungmann sich bei den Weißen als Arbeiter verdingt und nach Ablauf der Kontraktzeit, wie üblich, mit einer Menge gekaufter euro-



päischer Sachgüter (Messer, Beile, Lendentücher, Geld usw.) in sein Heimatdorf zurückkommt<sup>28</sup>, dann muß er von diesen Dingen auch einen Teil an seine Mutterbrüder abgeben.

Bei der ersten Menstruation eines weiblichen *lawa* werden die Mutterbrüder „bezahlt“, wie im Kapitel „Mädchen-Reifefeiern“ beschrieben ist.

Haben wir im Vorhergehenden nur jene Todesfälle besprochen, in denen ein Schwesternkind stirbt, so haben darüber hinaus die Schwesternkinder auch ihre Verpflichtungen, wenn ein Mutterbruder stirbt. Man beachte die merkwürdige Gleichheit: die „Zahlungspflicht“ liegt in beiden Fällen auf seiten der Schwesternkinder und deren Angehörigen, das „Empfangen der Bezahlung“ immer auf seiten der Mutterbrüder und deren Verwandten.

Stirbt ein Mutterbruder, so hat das älteste seiner Schwesternkinder zu liefern: 5-8 mittelgroße Muschelringe (*greg*), die auf einen Stock aus wildem Zuckerrohr gesteckt sind, ferner: Scheibchenschnüre (*porifre*), Brustschmuck (*sabmauru*), Stirnbänder (*ki-sabma*), Halsketten (*ware-sabma*), Ohrringe (*bundi*) und Armringe (*tjabari*). Alle diese Wertsachen werden auf den Leichnam des Verstorbenen gelegt. Nach dem Begräbnis gehen diese Wertsachen in den Besitz der Frau und Kinder des Verstorbenen über. Neben dieser großen „Bezahlung“ des ältesten Schwesternkindes steht die kleinere der übrigen *lawa*, von denen jeder nach Vermögen einige Muschelringe auf einem Stock zum Toten (d. h. Leichnam) bringt. Unnötig zu sagen, daß auch die Mutterbrüder des Verstorbenen „bezahlt“ werden müssen.

Es kommt wohl vor, daß die Mutterbrüder mit der „Bezahlung“ für einen verstorbenen Schwesternsohn nicht zufrieden sind. Dann schlagen sie morgens und abends wütend die Signaltrommel und rufen laut ins Dorf, die „Bezahlung“ genüge nicht. Sie geben erst wieder Ruhe, wenn sie bekommen, was sie erwarten.

Es wäre nun aber nicht recht, zu glauben, die Mutterbrüder hätten gar keine Verpflichtung ihren Schwesternkindern gegenüber. Nach der Yams-ernte z. B. schicken die *wauwo* eine Anzahl Yams an ihre *lawa*. Auch sonst wohl bei Gelegenheit geben sie ihnen eine Bananentraube oder eine Schnur-tasche voll Yams oder ähnliche Gaben. Streng geregelt ist das in den Einzelheiten nicht, sondern mehr dem persönlichen Wohlwollen der Mutterbrüder überlassen. Wenn aber die *lawa* ein größeres Festessen zu geben haben oder sogar selbst die nähere Veranlassung zu einem großen Tanzfeste mit Festessen sind (z. B. bei der Heirat der *lawa*), dann müssen die Mutterbrüder mit Fleisch und Lebensmitteln aushelfen. Die *lawa* können ihre Mutterbrüder auch bei solchen und ähnlichen Gelegenheiten direkt um Lebensmittel bitten. Die Mutterbrüder besorgen dann Schweinefleisch, Baumbären, Fliegende Hunde, Sago usw. Allerdings bekommen die Mutterbrüder für ihre Beihilfe dann doch eine kleine „Entschädigung“ in Form von kleineren Muschelringen usw.

Man könnte aus dem Gesagten nun wohl den Eindruck gewinnen, als ob den großen Verpflichtungen der *lawa* nur geringfügige Gegenleistungen

<sup>28</sup> Vgl. GEORG HÖLTKER, Die Mambu-Bewegung in Neuguinea (*Annali Lateranensi* 5. 1941. pp. 204 f. ).

von seiten der *wauwo* gegenüberständen. Ganz stimmt diese Auffassung jedenfalls nicht, denn, wie schon hier und anderswo erwähnt wurde, haben die *wauwo* an ihre *lawa* (und deren empfangsberechtigte Verwandte) Essen (Fleisch usw.) zu liefern, und zwar oft und viel. Fleisch steht nun aber bei den Eingebornen in sehr hohem Wert. Auch die vorhin genannten kleinen Muschelringe, die den *wauwo* beim Abliefern des Essens von den *lawa* gegeben werden, können doch nicht als eigentliche Entschädigung gelten, sondern sind mehr als eine Art kleiner Gegengaben, sozusagen als „Anerkennung“ aufzufassen.

Wie die Mutterbrüder in feierlicher Zeremonie dem neugeborenen Schwesternkind einen Muschelring und Cordylenezweig bringen, und dafür etwas später durch die Eltern des Neugeborenen mit Muschelringen entschädigt werden, ist in dem Kapitel „Geburt und Kindheit“ beschrieben worden.

Die Aufgabe des ältesten Mutterbruders und seiner Frau bei der Reifefeier für seine weibliche *lawa* habe ich in dem Kapitel „Mädchen-Reifefeier“ geschildert.

Auch bei der Krankheit unterstützen sich Mutterbrüder und Schwesternkinder gegenseitig, indem sie sich bessere Krankenkost bringen, wie etwa Sagoengerlinge und Buschhuhn Eier. Die Tabu-Vorschriften sind in diesem Falle außer Kraft gesetzt. Sonst aber darf ein Mutterbruder die Lebensmittel (Fleisch, Yams, Bananen usw.), die er von seinen Schwesternkindern bekommt, nicht selbst essen. Er gibt sie an seine eigenen Kinder oder auch an seine näheren Verwandten weiter. Seine Brüder, die auch davon bekommen können, sind zwar auch Mutterbrüder zum Schenkenden, dürfen aber das Essen nehmen, weil sie es nicht selbst bekommen haben.

Der gebräuchliche Ausdruck der „Bezahlung“ der Mutterbrüder (*wauwo*) durch die Schwesternkinder (*lawa*) ist: *hasa*.

## 16. Erbschaftsregelung

Wie schon gesagt, erben alle Kinder die Zugehörigkeit zur einen oder andern Heiratsklasse nur von ihrem Vater. Der Vater und alle Kinder gehören demnach zeitlebens zur gleichen Heiratsklasse, während die Mutter wegen der Zweiklassenexogamie ebenso unverändert fürs ganze Leben der andern Klasse angehört. In bezug auf die Vererbung von Besitz an Grund und Boden und an Sachgütern sind die Stammesvorschriften nicht ganz so einfach.

Sind in einer Familie Söhne und Töchter vorhanden, dann erben nur die Söhne den Besitz an Grund und Boden und allen größeren Wertsachen. Die Töchter erhalten Yams, Tontöpfe und Holzschüsseln. Sind aber nur Töchter vorhanden, so erben sie den gesamten väterlichen Besitz (Grund und Boden, Wertsachen, Yams, Tontöpfe, Holzschüsseln usw.).

Hat eine Familie nur eine Tochter, dann ist sie die Alleinerbin, bleibt aber gewöhnlich nur für eine beschränkte Zeit auch die Besitzerin. Wenn diese Tochter heiratet und dann zwei Söhne hat, dann bekommt der eine (älteste?) Sohn das Eigentumsrecht an Grund und Boden seines Vaters, der andere aber den Grundbesitz seiner Mutter, d. h. den Boden seines Großvaters mütterlicherseits, den seine Mutter geerbt und eine Zeitlang verwaltet hat.

Eine Tochter erbt also den Grundbesitz von ihren Eltern nur, wenn sie keine Brüder hat. Bei der Heirat überträgt sie dann das Nutznießungsrecht an diesem Boden auf ihren Ehemann, nicht aber den Besitztitel.

Im Falle einer Kinderadoption gilt folgendes: der Adoptivsohn in einer sonst kinderlosen Familie hat die gleichen Erbrechte, wie ein natürlicher Sohn sie haben würde. Der Adoptivsohn wird aber von seinem natürlichen Vater nichts erben. Kinderlose Ehepaare lieben es wohl, einen fremden Knaben an Sohnes statt zu adoptieren, doch müssen sie ihn gewöhnlich mit viel Wertsachen und Schmuckgegenständen kaufen. Lebt ein blutsfremder Knabe in einer Familie ohne eigentliche Adoption und heiratet er vielleicht später die einzige Tochter seiner Pflegeeltern, so bekommt er durch die Heirat die vollen Erbrechte wie ein natürlicher Sohn.

Stirbt ein Mann kinderlos, so bekommt die Witwe das Nutznießungsrecht an dem Grundbesitz ihres verstorbenen Mannes. Sobald diese Witwe aber wieder heiratet, bekommt der Bruder des verstorbenen ersten Mannes alle Rechte auf die Güter des Verstorbenen.

Nach dem Tode seiner Frau muß der Witwer zunächst die Mutterbrüder (*wauwo*) seiner Frau entschädigen. Falls dann noch ein Rest an Wertsachen aus dem Besitz der verstorbenen Frau vorhanden ist, darf der Witwer diesen Rest behalten.

Der Vater kann wohl schon zu seinen Lebzeiten seinen einzelnen Kindern ihr Erbteil zuerkennen, z. B. einen Teil des Buschlandes, eine Anzahl Kokospalmen, Schweinenetze usw. Der Mann kann beispielsweise sagen: „Die Sagobestände gehören euch gemeinsam.“ Aber das Recht, vom Erbteil wirklich Besitz zu ergreifen, tritt erst mit dem Tode des Vaters in Kraft.

Unter welchen Voraussetzungen in einem Sonderfall ein Mann von seinem Großvater mütterlicherseits, der ja naturgemäß zur andern Heiratsklasse gehört, Grundbesitz erben kann, ist schon in dem Kapitel „Die tote-misierte Dualorganisation“ beschrieben worden.

## 17. Witwenstand und zweite Heirat

Beim Tode ihres Mannes hat die Witwe eine Trauerzeit von einem Monat einzuhalten. Während dieser Zeit trägt sie ständig einen langen, schwarzen Grasrock (*glexuara*) und an einer Schnur um den Hals die Armbänder des Mannes und Teile von dessen Schambinde (*mal*). Es ist ihr in der Trauerzeit verboten, sich das Haar schneiden zu lassen. Auch nach Beendigung des Trauermonats wartet sie in der Regel noch eine längere Zeit, bis sie eine neue Ehe eingeht.

Wenn ein Mann gestorben ist, muß sein ältester Bruder den Mutterbrüdern (*wauwo*) des Verstorbenen wie auch seinen eigenen Brüdern ein Schwein geben. Erst geraume Zeit nach dem Trauermonat darf er die Witwe einem andern Mann gegen einen Brautpreis zur Frau geben. Er wird dann zur Witwe sagen: „Leg den schwarzen Grasrock ab, entferne von deinem Hals die Armbänder und Schambindestücke deines verstorbenen Mannes! Laß dir die Haare schneiden! Jetzt kannst du einen andern Mann heiraten.“



Darauf geht er mit der Witwe in das Haus des Mannes, der sie zur Frau haben und den Brautpreis dafür zahlen will. Sie trägt Feuerholz im Arm. Nachher holt sie auch noch ihre Kochtöpfe, Eßschüsseln und Schnurtaschen. Den Brautpreis für sie bekommen die Brüder des verstorbenen Mannes.

Stirbt aus dieser zweiten Ehe ein Kind, dann müssen die Brüder des ersten Mannes und die Mutterbrüder des Kindes „bezahlt“ werden. Die Brüder des ersten Mannes der Frau haben dabei das erste Anrecht auf die „Bezahlung“. Von den Kindern aus gesehen, werden die Brüder des verstorbenen ersten Mannes ihrer Mutter *suambo-wauwo* genannt, während die Kinder selbst in diesem Falle *suambo-lawa* heißen. Zwischen den Kindern der Mutter und den Brüdern der Mutter besteht das bekannte *law-wauwo*-Verhältnis.

Beim Tode eines Mannes hat der Bruder des Verstorbenen das erste Recht auf die Witwe (Levirat). Er kann sie selbst heiraten oder auch gegen einen Brautpreis einem andern Manne geben. Der Brautpreis wird in üblicher Weise voll gezahlt, wenn die Frau noch jung ist. Ist sie aber schon älter, dann ist der Preis niedriger. Gewöhnlich nimmt aber der nächste Bruder des Verstorbenen die Witwe und deren Kinder zu sich. Die Witwe wird dann seine zweite oder dritte Frau. Einen Brautpreis braucht er nicht zu geben, weil er schon früher seinem Bruder diese Frau zu bezahlen mitgeholfen hat.

Nicht nur der Tod kann eine bestehende Ehe auflösen. Manchmal verläßt eine Frau ihren kranken und arbeitsunfähigen Mann und heiratet einen andern. Man kann sich dann wohl einigen, daß die Familie des ersten Mannes durch die zweite Ehe mitunterhalten werden soll. Sind Kinder aus der ersten Ehe da, dann erben sie die Güter ihres Vaters. Der zweite Mann hat darauf kein Anrecht.

Im Dorfe Njumoikum kenne ich zwei Frauen, die ihre ersten Männer verlassen haben, weil diese faul und teilweise auch arbeitsunfähig waren. Ihre jetzigen Männer haben den Brautpreis den ersten verlassenen Männern zahlen müssen. Den ersten Männern gehören auch die Kinder, die sie von diesen Frauen aus erster Ehe haben.

(Schluß folgt)

---

# Textes ethnographiques de la Tamâjeq des Iullemmeden de l'est

(Touâreg de la Colonie du Niger, Afrique Occidentale Française)

Recueillis par M. l'Administrateur FRANCIS NICOLAS (1936-1940)

(Deuxième partie) \*

## Sommaire :

- XVIII. Nomadisation. Terrains de parcours
- XIX. Les étoiles
- XX. Le bétail
- XXI. La transhumance
- XXII. Interdit de pâture, et lever d'interdit
- XXIII. Le millet sauvage
- XXIV. Animaux sauvages et chasse
- XXV. Les chiens
- XXVI. La chasse
- XXVII. Les chasseurs
- XXVIII. Culture

## XVIII. *Tamêrkèst*

Donné par Èl-Awəl Ag Ādem (Ènâd'an)

1 *Amar- ā-da, ad āk enniy ikallən wī kassənīn Kəl Āzāway kullū, ad āk eməlay tăušet kıl entat d akāl-nīt.* — 2 *Tiggīrmat kassən gēr Dērūm (= Dūrūm) d Ur-Ihāmiza ét Təgālalt d Ēduk éd Gazēi-İtran d Ši-Nn-Āēfəd éd Ši-M-Məqqōna d Ēlabo d Akaranna d Ši-N-Təbōraq.* — 3 *İššerifən wi n Ēl Fəz-zāzi akal-nəsən yāro d Tandərbūka d Wəzēi.* 4 *İklan wi n Kəl Nān akal-nəsən Ibəga dīnnik en tarrait tā gēr Tāwā d İgal; taggəzən Tabākat harwā.* 5 *Akəlūtən wi n Kəl Nān han Tənfāfia (= Tūfāfia) d İbazāwan.* 6 *Ènādan han Ur-Ihāmiza d Āza d Āfayər éd Bignibōra, entā ayrəm dīnnik em Barmō.* — 7 *Kəl Nān wi m Māžəyən kassənīn gār Dūrūm ét Tādərbūka d Āzələg.* 8 *İzawanžawātən akal-nəsən Āzələg ét Tandərbūka d Tillia d Wəzēi ét Təq-dāwin éd Magal-āləm.* — *Hārat dəy-sən wi n yabd-ul-Wāhil taggəzən Ēbəge*

\* Première partie, voir *Anthropos* 46. 1951. pp. 754-800.

*a ihōzən Āsayāryar, d Āzuz et Təzizat d Ši N Wallāy. — 9 Īššərifən wi n Ēl-Wālītən han Azēlēg et Tərzāwīn éd Taram-tagēit. 10 Īllabākan (= Īllabakātən) entənīd Īmyād en Tiggīrmat akal-nəsən irū Ī-N-Aγammān; 11 llan uiīēd γur ĩMāžəyən en Dūrūm — 12 Īnamagrāwan imyād-za uiīēd akal-nə-sən Bagām et Tādārast kēt-nūt ar Damergu. — 13 Īzāwītən han Ī-N-Agar wa-n-Ātāram, d Ētāmbo. — 14 Kəl Āylal akal-nəsən Kišgāri d Ībākar-N-Ēkklan d Ādagēi. — 15 Āit Awāri γassərən Ī-N-Afēisāwa d Ēfēi-N-Ātəs. --- 16 Kəl Tāmērkēst han Dīnnīk em Bagām dēy Tādārast.*

## Traduction

## Nomadisation. Terrains de parcours

1 Maintenant, je-vas te dire les-pays que paissent <sup>1</sup> les-Gens d'Azāwar' tous, je t'indiquerai chaque tribu, elle avec son-pays. — 2 Les Tiggīrmat font-pâturer entre Deroûm (= Douroum) et Our-Īhāmiza et Tagālalt et Edouk et Gaz'ey-Ētran et Chi-Nn-Aéfed' et Chi-M-Meqqōna et Élabo et <sup>2</sup> Akaranna et <sup>2</sup> Chi-N-Tebōraq. — 3 Les Īchchérifən ceux de El-Fezzāzi, leur-pays [est] R'āro, avec Tanderboûka et Wézèy. — 4 Les-Serfs ceux des Kel-Nān, leur-pays [est] Ībega [à l']Est de la-piste celle-d'entre T'āoua et Īngal; ils-pénètrent-à Tabākat, de-plus. — 5 Les-Akeloûten ceux des Kel-Nān sont-à Tonfāfia (= Tounfāfia) et Ībazāouan'. — 6 Les « Artisans » sont-à Our-Īhāmiza et Āza et Āfar'ér et Big'nibōra, c'est un-village [à l']Est de Barmô. — 7 Les-Kel-Nān ceux de Īmājer'en <sup>3</sup> paissent entre Douroum et Tanderboûta et Azéleg. — 8 Les-Ījaouanjawāten, leur-pays [est] Azéleg avec Tanderboûka et Tillia et Wézèy et Taodāouin' et Magal-ālem. — Un-peu d'entre-eux, ceux de 'Abd-Oul-Ouākhil entrent à-Ēbeg'é qui est-proche-de Asar'arr'ar, et Āzoug, Tezizat et Chi-N-Ouallār'. — 9 Les-Īchchérifən ceux des El-Ouāliten sont-à Azéleg, Terzāouin' et Taram-tag'èyt. — 10 Les-Īllabākan (= Īllabakātən), eux [sont] les Tributaires des Tiggīrmat, leur-pays [est] depuis-longtemps Ī-N-Ar'ammān; 11 Sont, certains, auprès-des Īmājer'en de Douroum. — 12 Les-Īnamagrāouan', des-Vassaux-là-aussi, certains, leur-pays [est] Bagām avec la-Tadārast tout-entière jusqu'au Damergou. — 13 Les-Īzāwītən sont-à Ī-N-Agar celui-de-l'Ouest, et Étambo. — 14 Les-Kel-Ār'lal, leur-pays [est] Kichgāri avec Ībankar-N-Ēkklan et Adag'èy. — 15 Les-Āit-Aouāri demeurent à-Ī-N-Afēysāoua et Ēfēy-N-Ātös. — 16 Les-Kel-Tamerkest sont-dans l'Est de Bagām, dans la-Tadārast.

<sup>1</sup> litt. : les terrains de pacage des...

<sup>2</sup> toutes les copulatives « et », sauf la dernière, pourraient être remplacées, en français, par des virgules.

<sup>3</sup> en bon français : les Kel-Nān (qui sont-) Īmājer'en, la partie noble des Kel-Nān.



XIX. *Ītran*

Donné par Bêrqwôrêĭ Ag Azūbara (Imr'ād)

1 *Amānēr*<sup>1</sup> (= *amēnēr*) *ōfa a issənən ĩtran*; 2 *kud izdāi* (= *issān*) *amādāl γās ur imōs amēnēr*. — 3 *Lēkəšan*<sup>2</sup> *ā-s itazzəl*<sup>3</sup> *s ēhađ*. — 4 *Āit-Īdəm kũl ssānən lēkəšan də šet-ēhađ*<sup>4</sup> *d Amānār d Īdi n Amānār d Wālet*<sup>5</sup>. — 5 *Tarraīt n Āēr təwar afeĭla n ĩtran kullũ*. — 6 *Ītran im-mədrōin n ĩggūtən ā-di* « *barārən* »; 7 *Kəl Āhaggār ad āsən gannin* « *mahēllāu* »<sup>6</sup>. — 8 *Ātri itūdũn*<sup>7</sup> *as t enēiən Āit-Īdəm iũda, gannin ayil wā-s iũda ad ěmmēt ĩiən s ēlyādər* (*ĩy-ēi ēlyādər*). — 9 *As tənaiəy agēnna i-ryan mey i-zaggāyən s āyil wa n agāđal ěn təfũk*<sup>8</sup> *təssānəy as ađamul* (*ē zōga*)<sup>9</sup> *a gannin āit-Īdəm*.

## Traduction

## Les étoiles

1 [Pour] un-guide, vaut-mieux celui-qui connaissant les-étoiles; 2 s'il-reconnaît (= sait) le-terrain seulement, il-n'est-pas un [vrai] guide. — 3 C'est Lènkechan' qui-brille<sup>10</sup> la nuit. — 4 Les-gens tous connaissent Lènkechan' et les-Pléiades et le-Guide et le-Chien du Guide et Ouâlet. — 5 « La-Piste d'Aër » est-perchée au-dessus des étoiles toutes. — 6 Les-étoiles les-petites abondent, ce[-sont]-là « les-enfants »; 7 Les-gens-d'Ahaggār les appellent « poussière-d'étoiles ». — 8 Une-étoile tombant, quand l'ont-vue les-gens [qu']elle-est-tombée, disent [que] le-côté où elle-est-tombée, mourra quelqu'un par accident (= [que] l'a-tué un-accident). — 9 Quand tu-as-vu une-partie jaunâtre ou rougeâtre du côté celui de la-chute du soleil, tu-sauras que [c'est-] un-parti (d'ennemis) que disent les-gens.

XX. *Ēhare*

Donné par Al-Āmin Ag Ēl-Kārim (Īneslemen)

1 *Īherwan-nēnēy, imənas ět tōlləmin ěd šitan ěd zəgran d ĩggəsan d ězđan d ēhare wa-mēllən* (= *ũlli d āēfəđ*). — 2 *Nēkkəniđ Kəl Āzāway ur nətāt ĩsan ěn herwan-nēnēy ar s Amũđ γās*: 3 *Wa ilan ēhare ěggĩn ad ĩgzəm āzgər mey tāst tēqqōrət mey taysiwin*, 4 *uiiđd ězzəfən imān ad zzēzin ēhare walā tōfa*. — 5 *Āh n ēhare-nnēnēy a-dēy nəddēr*. 6 *Nəsass āh ěn tōlləmin ěd šitan ět taysiwin d ũlli*; 7 *ur nəsass āh ěn tabəgut ma-dēy tāzať*. 8 *Awēlan, an-nəšāšwa ēhare*

<sup>1</sup> *amēnēr*: guide.<sup>2</sup> *lēkəšan*: nom d'étoile.<sup>3</sup> donne du jour, brille.<sup>4</sup> *šet-ēhađ*: « les filles de la Nuit », Pléiades.<sup>5</sup> *Wālet*: nom d'étoile.<sup>6</sup> *mahēllāu*: nom de la Voie Lactée en Ahaggār.<sup>7</sup> étoile qui tombe, comète.<sup>8</sup> *agāđal ěn təfũk*: le couchant.<sup>9</sup> un r'azzu approchant.<sup>10</sup> sous-entendu: particulièrement, singulièrement.

dèy ènwan meḡ yūras ; 9 s tagrīst-za d iēl, dèy iḡezran èt Tēgidda ši n Tāmēsna. 10 Ènwan naḡqāz-tən dèy ēdēg n iḡlālən meḡ iḡezran moḡqōrnin. 11 Ānu gēzzūlən ur nəlā āman ēggūtnīn<sup>1</sup> ad ās gannin abākōr ; 12 hārət n ānu dèy amādal as hōzən āman, dèy tēnere, āsēm-nīt ēras ; 13 ānu zagrīn iḡezən dèy tōhūnt taqqōrət, ilan āman ēggūtnin, āsēm-nīt yārus ; 14 at tēnaiḡ yārus iḡèn iḡašwa āgīm èn šītan (èn tāst) d ēhare wa nəderrən, ar ānu iḡèn iḡašwa hārət èn herwān yās. 15 Awā-fel iḡezən āit-Īdēm ènwan ēggūtnīn dèy ēdēg iḡèn-day. 16 As iwāt agēnna ad ētkērən iḡezran an nakk<sup>u</sup> tērmāt iḡāzər wa tēnaiḡen fēl-ās āman n iḡāzər èntēniḡ a ḡfanīn āman kullū, ḡfanīn āman waššērnīn (wi n yūras) ; 17 iherwan sōfən āman n iḡāzər, ēqqīmən a tən sassīn ar istēk ; 18 dèy iḡāzər ad ēšwīn iherwan kullū dèy imīr iḡèn<sup>2</sup>. — 19 ur ēqqīmən bēnnān fēl imī n ānu ; 20 ākal wa iḡallēḡen ènwan s awēlan ad iēqqōr ur il ālēmḡōz ; 21 mašān ēdēg èn yezran itkar alēmḡōz. — 22 Kud (= as) tōfūḡ d awēlan d ādu, arkēd amādal-day ēšwan āman n iḡāzər, ad yezən Kēl Āzāway ènwan-nēsən. — 23 Iherwan-nēnēy ad kāsēmīn yās-ēsən, èndəbā ūlli d āēfəd yās, èntēniḡ šakālən arkūk ur ēqqīmən dèy ēdēg n amāssādun iḡèn-za. 24 Ran amādan i d-āsen ilkāmən, èndəba<sup>a</sup> tən èēīn arīdal ēd baggān. — 25 Iherwan ssānən tarraīt gēr āmāssādun d ānu ; 26 as ēffūdən ad ēqqēlən ānu tērmāt ; 27 yarrin akli n ašəwi -nnēsən, ad d-ās<sup>u</sup> (a) tēn iḡašwa ; 28 as ēšwīn ad ēqqēlən āsuf tērmāt ; 29 ad ēdānən ad ēsin āsuf (= dèy āsuf) (= ad èrdēlən)<sup>3</sup> ar šītan ši n bērkāwən a d-ēqqēlnət āyūwan ālmōz kūl ; 30 ad ēšwīnət kūl èššīn ādan<sup>4</sup> ; 31 as wārən iherwan imī n ānu, ayāšad<sup>5</sup> ad āsən itagg ā-di fēl-ās ur sassīn ur tattīn. — 32 Awēlan za, imēnas ur nēttagg èššəyēl ad ēqqīmən ssa-ādan ur z-ēšwīn (ḡgan ssa ādan ur z ēšwīn ; èyrāfən<sup>6</sup> ssa-ādan<sup>7</sup> me-dē-ttām). — 33 Ūlli ad ēqqīmīnət sādīs, āēfəd ḡkkōz, šītan-za d zəgran sēmḡūs ur z ēšwīn. 34 As iḡèn ālēm iššōkəl iḡašwa kūl kērād ādan meḡ ḡkkōz. — 35 Īnēslēmən d Īunnānən ḡlan izəgran<sup>8</sup> ad āsen awīən ilālən-nēsən ēd hāktan as šakālən. — 36 Arābən, èntēniḡ ul līn zəgran lan ēzdan yās wi n-ēggūtnīn (ēzdan wi n kaḡa)<sup>9</sup>. 37 Ēzdan ur sassīn hullīn ; ad wūzūwūzən ès tagrīst dèy āsuf ad ēgrāwən iēl hōsseḡen ad iḡwānən ; 38 s awēlan ad ēqqīmən ēzdan dagma n ayūwan ; 39 èllūzən ; uiḡēd siggələn fō-day, abā-tən. —

40 Amēr taga tagrīst ēhare kud igrāu iēl ibdāḡen<sup>10</sup>, ad iḡrəf. 41 Ku-d igrāu illəkādən<sup>11</sup> harwā, ur ira āman wi nn iḡāzər wālā i nn ānu. 42 Èndəba ga-awēlan, as taga tēmīrt ta n tagrīst, igrāu ibēddūḡen<sup>12</sup>, tayāra-nnīt èddī-dəy<sup>13</sup>.

<sup>1</sup> litt. : nombreuse.

<sup>2</sup> dèy imīr iḡèn : litt. : dans un [seul] moment.

<sup>3</sup> coucher au dehors (se dit seulement des animaux).

<sup>4</sup> litt. : nuits [passées] ; c'est par nuitées qu'on compte les périodes de 24 heures.

<sup>5</sup> ayāšud : action d'abîmer.

<sup>6</sup> èyréf : se passer d'eau pendant un temps déterminé.

<sup>7</sup> ssa-ādan : une semaine (« sept-journées »).

<sup>8</sup> bœufs porteurs.

<sup>9</sup> ânes porteurs (« ceux de somme »).

<sup>10</sup> Cf. ibēddūḡen, subst. masc., même sens que : iēl ibdāḡen.

<sup>11</sup> illəkādən : colcoquintes sauvages (cucumis).

<sup>12</sup> ibēddūḡen : des (herbes) humides, aqueuses ; de l'humidité.

<sup>13</sup> voilà ce qui le caractérise.

43 *Daffer ā-di*, a t<sup>u</sup> *tékmu tāyraft*<sup>1</sup> ad *iqqəl ānu*, har ag<sup>u</sup> *īl ur iyrēf*. — 44 *Āṣṣad šīn ādan a yarrafnat*; *ūlli ēd šītan āzəl īīen-dəy*. 45 *Tōlləmin šī n-ēqqōrnin*, *ssənātət tēmərwin n ēhad a yarrafnat*; *šīlītīn*<sup>2</sup> *mərāu ādan* (wa *izdajən tōlləmin*; wa *tənət ur izdāi* (= *ur nəzdāi*), *kkōz ādan yās*). 46 *İkm-ēnət ēssāləy*<sup>3</sup> *n arkūk*. — 47 *Ōfa tənət-itaggəz ffād tēzzār ēšwīnat*. — 48 *Ōfa tənət tāya tayēr*<sup>4</sup> *tēzzār ēlləynət*<sup>5</sup>. — 49 *Tāləmt* (ta) *təhōzət*<sup>6</sup> *ur tēggīt azəni*<sup>7</sup> *ta n šīlīt tətəzzəgət*<sup>8</sup> *ēntāt-dəy ur tēggīt azəni*; 50 *arēggan iwwēt-nūt i azəni*<sup>9</sup> *agāmūd n ātri ēd zərēgu*<sup>10</sup> (*ssayātīn ssənātət*)<sup>11</sup>. 51 *Ašīkəl ē yārəd ur t<sup>u</sup> tagīn İt-İdəm wi n-ēzdāinīn imənas*; *ad igməd yārəd ur t-īca ad iyšəd kundəba*<sup>a</sup> *ad iqqəl i yārəd ahādən*. — 52 *Arābən ēntənīd lan imənas et tōlləmin hōssēinīn*; 53 *ssənən tayāra n tōlləmin ōfan Kəl Āzāway kullū*; *mašān, unnūn d ēwən em mənəs, ur t-illa endəba iMāzəyən*.

54 *Ādan wi n tagrīst wī zagrūtīnīn*, *Kəl Āzāway ur šīnənən imənas walā iğgəsan endəbā ifəškōtən*. 55 *Šītan as ēšwēnət Təgidda ur tənət zəgəgən mīddən tērmāt-tērmāt*; 56 *ad ēyšēdnət* (= *ad ēlfēznət*). 57 *İmənas as ēçen Təgidda ur d-āsən iyəttəs awēdəm azəni ad iyšəd ēssāləy-nəsən*<sup>12</sup>. — 58 *Āzād-abəgu*<sup>13</sup> *ur idaggəl yur-nay ur t<sup>u</sup> nəra, amūdər-dī iħrāmən*<sup>14</sup>; 59 *nəsle iha Āḫər d Āhaggār ttāfən tən uīḫəd dəy Kəl Tāmēsna wi n dī*.

60 *As iga zərīgu*<sup>15</sup>, *an nēkər s Təgidda*<sup>16</sup> *šī n Āḫər*. 61 *Tarraīīn tī n tanēkərt s Təgiddawīn elwānət*; *āit-İdəm em Bādərūm* (*amənōkal wa n 'Rrēūlən*)<sup>17</sup> *d wi m Matāfa wa n ēttəbəl en Tīggīrmat*<sup>17</sup>, *ēd Žawanžawātən*<sup>17</sup> *wi n yabd-ul-Žəbbār tāsīn İ-N-Təzə-n-Təz*<sup>18</sup> *ar Təgidda-n-Təsəmt*; 62 *İššərifən*<sup>19</sup> *wi n Ēl-Walītən d İunnānen ēd Kəl ēgēf*<sup>20</sup> (= *İklan N Ēgēf*) *et Tārkan* (= *Tārkan*)<sup>21</sup> *d İzəriādən*<sup>21</sup> *et Təməzīrt*<sup>21</sup> *ēd Kəl Nān*<sup>21</sup> *tāsīn İ-N-Ayammān*.

63 *As fəll-ās abā amēči ad iker*<sup>22</sup> *mēššī-s n ēhare ad iuzən tēla-nnūt*:

<sup>1</sup> deshydration.

<sup>2</sup> *šīlītīn*, *tēšīlītīn*: chammelles laitières.

<sup>3</sup> *ssāləy*: sel gemme, terre salée, terre rouge donnée au bétail.

<sup>4</sup> *atayēr*: chameau qui n'a pas pris de sel depuis un certain temps.

<sup>5</sup> *ēlləy*: prendre du sel, faire une cure de sel, être mis au sel par période (bétail).

<sup>6</sup> *təhōz*: chamelle pleine.

<sup>7</sup> litt.: ne bat pas la congestion.

<sup>8</sup> *tīšīlīt ta tətəzzəgət*: chamelle suitée qui est traitée (donne du lait).

<sup>9</sup> *ēwət azəni*: être saigné; *ēwēt n azəni*, ou: *ēwēt i azəni*, litt.: battement à la congestion, c'est-à-dire: opération consistant à frapper (incision) la veine jugulaire pour parer à la congestion.

<sup>10</sup> *zərīgu*: première période de l'hivernage.

<sup>11</sup> *ssayātīn ssənātət*: deux époques.

<sup>12</sup> leur cure de sel serait « abimée » (rendue inutile).

<sup>13</sup> litt.: âne équin.

<sup>14</sup> il est maudit.

<sup>15</sup> *zərīgu*: époque des premières tornades et de la transhumance à grand rayon (rapprocher: *təzrək*, départ en transhumance, caravane de transhumance).

<sup>16</sup> lieu de concentration en hivernage des troupeaux, pour la cure saline.

<sup>17</sup> noms de tribus.

<sup>18</sup> nom de puits du Nord-Azāwar'.

<sup>19</sup> nom de tribu Mrābet.

<sup>20</sup> captifs-bergers « de la dune » (isolés avec leur partie de troupeau).

<sup>21</sup> noms de tribus.

<sup>22</sup> *ad iker* ..., etc ...: litt.: se lèvera ... (pour diviser son bien).



64 *tolləmin zannīt, ulli d äġfəd zannīt, a tənət issəḳ dī-h ėdėg iġen təh-ġ taməđint (wa-dėy-əs ɛlwān akāsa); han-tənət İklan wi nn egġf, imađānən n ɛhare a iggūgən.*

## Traduction

## Le bétail

1 Nos-troupeaux, [ce-sont-] des-chameaux, des-chamelles, des-vaches, des-bœufs, des-chevaux, des-ânes et « le-bétail-blanc » (= caprins et ovins). — 2 Nous-autres gens-d'Azâwar', nous-ne-mangeons-pas<sup>1</sup> la-chair de nos-troupeaux sauf lors-de la-Fête seulement : 3 Celui possédant du-bétail en-quantité égorgera un-bœuf ou une-vache sèche<sup>2</sup> ou des-brebis ; 4 certains se-dépouillent eux-mêmes à vendre du-bétail sans profit. — 5 [C'est] du lait de notre-bétail que nous-vivons. — 6 Nous-buvons le-lait des chamelles et [des-]vaches et [des] brebis et [des] chèvres ; 7 nous-ne buvons-pas le-lait de jument ou-bien [d']ânesse. — 8 En saison-chaude, nous-abreuverons le-bétail dans les-puisards ou les-grands-puits ; 9 Quant-à la-saison-froide et la saison-pluvieuse, dans les-mares et [à]-Teg'idda celle du Nord. — 10 Les puisards nous-les-ferons à l'endroit des vallées ou [des-]mares grandes. — 11 Un-puits court n'ayant-pas [d']eau beaucoup, nous le nommons « abankôr. » ; 12 une-manière de puits dans le-sable, quand est-proche l'eau, dans la-plaine-aride, son-nom [est] « ėres » ; 13 un-puits profond, creusé dans la-roche dure, ayant une-eau abondante, son-nom [est] « r'ârous » ; 14 tu-verrais<sup>3</sup> un seul-puits-profond [qui] a-abreuvé un-millier de vaches et du-petit-bétail, alors-qu'un puisard a-abreuvé un-peu de bestiaux seulement. — 15 C'est-pourquoi ont-creusé, les-gens, des-puisards nombreux dans endroit un-même. — 16 Quand il-a plu, seront emplies les-mares, nous-irons vite à-la-mare qui étant-nouvelle parce-que l'eau de mare c'est-elle qui vaut-mieux-que les-eaux toutes, vaut-mieux-que l'eau ancienne (= celle des puits-profonds) ; 17 les-troupeaux préfèrent l'eau de mare, ils-demeurent pour la boire jusqu'à-ce-qu'elle-soit-tarie ; 18 à la-mare que boiront les-troupeaux tous à la fois ; 19 ils-ne-restent-pas inutilement sur l'orifice du puisard ; 20 le-pays qui entou-rant les-puisards en été sera desséché [et] n'aura-pas d'herbages ; 21 cependant-que le-lieu des puits-profonds est-plein d'herbage[s]. — 22 Si (= quand) le-soleil et la-canicule avec le-vent, avec que le-sol-lui-même ont-bu l'eau de la-mare, creuseront, les-Gens-d'Azâwar', leurs-puisards. — 23 Nos-troupeaux pacageront seuls, sauf les-caprins et ovins seulement, qui avancent sans-cesse [et] ne restent pas dans lieu de pâturage un-seul-même. — 24 Ils-exigent un-pasteur qui les-suivant, sans-quoi vont les manger l'hyène-striée et les-chacals. 25 Les-troupeaux connaissent la-route entre le-pâturage et le-puisard ; 26 Quand ils-sont-altérés ils-retourneront-au puisard rapidement ; 27 ils-appellent le-captif<sup>4</sup> de leur-abreuvement, qu'il s'en-vienne les-abreuver ; 28 ils boiront

<sup>1</sup> sous-entendu : habituellement (forme fréquentative).

<sup>2</sup> litt. : ne lactant plus.

<sup>3</sup> litt. : tu pourrais voir.

<sup>4</sup> sous-entendu : chargé de.

pour retourner-à-la brousse rapidement ; 29 ils-paîtront [et] ils passeront-la-nuit en-brousse (= dans la-campagne) (= ils-coucheront-dehors) sauf les-vaches celles des veaux qui reviendront-au campement chaque crépuscule ; 30 elles-boiront tous les-deux jours ; 31 quand restent-sur, les troupeaux, l'ouverture du puisard, détérioration que leur cause ceci parce-que ils-ne boivent ni-ne mangent. — 32 Quant-à la-canicule, les-camelins ne faisant-pas [de-]travail resteront une-semaine sans boire (ils-ont-passé sept jours sans avoir bu ; ils-se-sont-passé-d'eau sept jours ou-bien huit). — 33 Les-chèvres resteront six, les-moutons quatre, quant-aux-vaches et [aux] bœufs, cinq sans boire. — 34 Quand un [de] chameau voyage, il-aura-bu tous les-trois jours ou quatre. — 35 Les-Mrâbet et les-Noirs ont des-bœufs qui leur porteront leurs-impedimenta et velums[-de-tentes] quand ils-voyagent. — 36 Les-Arabes, eux n'ont-pas [de] bœufs, ils-ont des-ânes seulement, ceux d'en-nombre (ânes ceux de charge). 37 Les-ânes ne-boivent pas beaucoup ; ils se-dispersent en hiver dans la-brousse pour trouver de-l'herbe-jeune belle-pour se-ras-sasier ; 38 en saison-chaude, resteront, les-ânes, à-proximité du campement ; 39 ils-auront-faim ; certains s'égarent sans-cesse-oui ; il-en-est-fait-d'eux.

40 Tandis-que s'est-fait l'hiver, le-bétail, s'il-a-trouvé de-l'herbage-frais, se-passera-de-boire. — 41 S'il-a-trouvé des-coloquintes de-plus, il-n'a-pas-besoin-d'eau celle de mare non-plus [que] celle du puits. — 42 A-part-qu'ait-passé-l'été, quand s'est-fait le-moment celui de l'hiver, qu'il-a-trouvé des-éléments-aqueux, sa-caractéristique [c'est] celà-même. 43 Après ceci, lui nuira le-manque-d'eau et il reviendra-au puits, jusqu'à-ce-qu'ait-lieu la-saison-pluvieuse sans-qu'il-ait-été-altéré. — 44 Les-ovins, [c'est] deux jours qu'ils-se-passent-d'eau ; les-chèvres et les-vaches, un-seul jour. — 45 Les-chamelles celles étant-sèches, [c'est] « deux dizaines » de journées qu'elles-se-passent d'eau ; les chamelles-suitées, dix jours (pour qui connaissant [bien] [l'élevage des] chamelles ; [pour] qui ne-les connaît-pas, quatre nuits seulement). 46 Leur-nuit [le fait de leur donner] le-sel-terreux [de] continûment. — 47 Il-vaut-mieux-que-les-pénètre la-soif avant-qu'elles-aient-bu. — 48 Il-vaut-mieux-que les-ait-fait-souffrir la-carence-de-sel avant-qu'elles-reçoivent-la-cure-de-sel. — 49 La-chamelle (celle-) étant-pleine n'est-pas-saignée, celle suitée qui-se-trait, elle-même n'est-pas saignée ; 50 le-chameau-fait <sup>1</sup>, sa congestion-saignée [se pratique] [à]-la-sortie de l'Etoile et [à] la-première-phase-de-l'hivernage (à deux périodes). — 51 Le-voyage à la-période-de-la-maturité, ne-le pratiquent-pas les-gens qui connaissant les-chameaux ; que sorte la-saison-de-la-maturité, sans-qu'il-l'ait-mangée <sup>2</sup>, il-sera-abîmé sauf à attendre l'autre période-de-maturité. — 52 Les-Arabes, eux, ont-des-chameaux et des-chamelles beaux ; 53 ils-connaissent la-caractéristique des-chamelles mieux-que les-Gens-d'Azâwar' tous ; cependant, [pour] le-dressage et la-monte des camelins, il-n'est personne sinon les-Îmâjer'en.

54 Les-jours ceux d'hiver ceux étant-longs les-Gens-d'Azâwar' ne dressent-pas les-chameaux ni les-chevaux si-ce-n'est au-prime-automne. — 55 Les

<sup>1</sup> vers l'âge de 7 ans.

<sup>2</sup> sens : sans qu'il la passe à s'entretenir en pâturant convenablement.

vaches quand elles-ont-bu [à] Teg'idda, ne-les traient-pas les-gens vite-vite ; 56 elles-seraient-abîmées (= elles tomberaient-en-consomption) <sup>1</sup>. — 57 Les-chameaux, quand ils-ont-mangé à-Teg'idda, ne leur coupera quiconque [pour] le sang, [de-crainte] que s'abîme leur-prise-de-sel. — 58 Le-mulet ne croît-pas chez-nous, nous n'en voulons-pas, cette espèce-vivante-là étant-illicite ; 59 nous-avons entendu[-dire-qu']il-existe-en Aër et Ahaggâr, [qu']en détendraient certains parmi les-Septentrionaux ceux là-bas.

60 Quand s'est-faite la-saison-de-prime-hivernage, nous-partirons-en-transhumance vers Teg'idda celle d'Aër. — 61 Les-pistes celles de la-transhumance vers les-Teg'idda sont-nombreuses : les-gens de Bâdroum <sup>2</sup> (chef celui des Irréoulen) et ceux de Mat'âfa celui étant-le T'ebél des Tig'g'irmat, et les-Ïjaouanjaouaten ceux de'Abd-Oul-Jebbar viennent-à Ì-N-Tézé-N-Tézt jusqu'à Teg'idda-au-Sel ; 62 les-Ïchchérifen ceux de [étant] « les-Ouâlis » et les-Noirs et les-Gens-de-la-Dune (les-serfs de la-Dune) et les-Târkan' (= la-Târkant) et les-Ïzeriâden' et la-Tamejirt et les-Kel-Nân s'en-viennent-par Ì-N-Ar'ammân.

63 Quand « sur-lui » a-fait-défaut la-nourriture <sup>3</sup>, le-patron du bétail entreprendra de partager son-avoir ; 64 les-chamelles à-part, les-chèvres et les-ovins à-part, il les expédiera là-bas en un lieu où-soit la-pâture (dans lequel soit-abondant le-pacage) ; sont-dans-elles les-captifs ceux de la-Dune, bergers du bétail qui étant-éloigné.

## XXI. Tanêkêrt

Donné par A-Âmin Ag Èl-Kârim (Ineslemen)

1 *As gen kasâtən as iwat agènna ād ïkər ïl̥ ad êkərən* <sup>4</sup> *ĩškan d̥ɛy Āzāway k̥ēt-nīt*. — 2 *As ɛslan ākāsā iga, m̥ɛy iyāzər ïtkār, ad êkərən K̥l̥ Āzāway, ak ïi̯ən ikk̥ei-d<sup>u</sup> ad izāgaz* <sup>5</sup> *ēd̥ɛg wa-d̥ɛy ilwa ïl̥*. — 3 *At t-im̥l i k̥l̥-āyīwan-nīt, at t̥kər tāušet s ed̥ɛgən wi n ïl̥ ed̥ wi n yəzran*.

4 *K̥l̥ Āzāway takkin T̥ɛgidda ; ēdrāwən* <sup>6</sup> *d̥ɛy akal n Āĕr, ad ēb̥ell̥əwən* <sup>7</sup> *as iḡwānən iherwan-n̥sən ; 5 as yassərən akal ɛn Tām̥sna, aš šašwin im̥nas (-n̥sən) krād asātən d̥ɛy Ġel̥l̥ɛi* <sup>8</sup>. — 6 *Uiḡd̥ takkin akal n Īgal, ɛssūkən im̥nas-n̥sən T̥ɛgidda ta n Ātāram, uiḡd̥ takkin ġər Īgal d̥ Ēgād̥ɛz, ad šašwin T̥ɛgidda n Ādyay ɛt T̥ɛgidda n Tag̥ɛt*. 7 *Uiḡd̥ ur takkin T̥ɛgidda (ur nakkərən) ad-əzēbbin f̥ɛl yəzran n agènna n Āzāway*. 8 *Har ɛn̥ərən* <sup>9</sup> *ed̥ zəmman* <sup>10</sup> *d̥ iddaman* <sup>11</sup>

<sup>1</sup> autre sens à peu près équivalent : s'atrophieraient.

<sup>2</sup> nom de chef de tribu.

<sup>3</sup> sous-entendu : de bétail.

<sup>4</sup> *êkər* : a) se lever, b) partir en transhumance (= *égol-in*).

<sup>5</sup> *ēzāgag* : surveiller, veiller à, noter.

<sup>6</sup> être ensemble, être unis.

<sup>7</sup> *b̥ell̥əw* : retourner de transhumance, revenir des terres salées.

<sup>8</sup> *Ġel̥l̥ɛi* : nom de sources (résurgences salées à 7 km N. E. de T̥ɛgidda N T̥ɛsamt) ;

c'est là que sont amenés les chameaux pour boire l'eau salée.

<sup>9</sup> Sing. : *ɛn̥ər* : gazelle Dama (en arabe : *m̥ǧh̥or*).

<sup>10</sup> Sing. : *zəm* : oryx Tao.

<sup>11</sup> Sing. : *iddami* : gazelle rufifrons.



at takkin Tegidda; ar iŵānən; 9 ar ebéllēwən dəffər middən fēl-ās ēksūdən meddēn d iherwan-nēsən wi-nn-ēggūtnīn.

10 Tanēkart ēs Tegidda, tāsəknit<sup>1</sup> a tāmōs; 11 ad ēlsin āit-Īdām isēlsan-nēsən wi n-hōssēinīn, ēd ēggānen imēnas sēnnēfrānin<sup>2</sup>. 12 Šidōdīn-nāsən gganənət imālwan<sup>3</sup> ēssōhnīn fēl tēhīwa-nnēsənət<sup>4</sup> meŷ nnakātən<sup>5</sup> n azgər.

### Traduction

#### La transhumance

1 Quand se-sont-produits les-herbages-nouveaux lorsqu'il-a-plu se-lèvera la-flore-nouvelle, pousseront les-végétaux dans l'Azâwar' tout-entier. — 2 Quand ils-ont-appris [que] le-pâturage-nouveau s'est-fait, ou [que] la mare est-emplie, partiront-en-transhumance les-Gens-d'Azâwar', chacun s'en-viendra repérer le-lieu dans-lequel foisonne la-nouvelle-végétation. 3 Il le-signalera à ses-compagnons-de-campement, se-mettra-en-mouvement, la-fraction, vers les-lieux ceux de la-feuillaison et ceux de mares.

4 Les-Gens-d'Azâwar' s'en-vont-à Teg'idda; ils-se-rencontrent au pays d'Aër, ils feront-leur-retraite [de-la-cure-salée] quand auront-été-repus leurs-troupeaux; 5 quand ils-demeurent-au pays du Nord, ils-abreuveront (leurs-) chameaux [à] trois reprises dans G'élély. — 6 Certains vont-au pays de Īngal, ils-envoient leurs-chameaux-à Teg'idda celle de l'Ouest, certains vont entre Īngal et Āgadez, pour abreuver-à Teg'idda de-la-Montagne et Teg'idda de l'Hyphène. 7 Certains ne vont-pas-à Teg'idda (ils-ne partent-pas-en-transhumance) [se-borneront-à] stationner sur les-mares du secteur d'Azâwar'. 8 Jusqu'aux gazelles-Dama et [aux] Oryx et [aux] gazelles-rufifrons qui vont à Teg'idda; jusqu'à être-rassasiés; 9 jusqu'à s'en-retourner [vers-le-Sud] après les-hommes parce-qu'ils-redoutent les hommes et leurs-troupeaux qui-sont-nombreux.

10 La transhumance vers Teg'idda, [c'est] une [vraie] parade qu'elle-est; 11 Vêtiront, les-gens, leurs-vêtements ceux-beaux, ils-monteront des-chameaux sélectionnés. 12 Leurs-femmes monteront des-chameaux-mâles puissants sur leurs-palanquins ou [sur] des-palanquins de bœuf-de-somme.

### XXII. Uyūn n ākasa, d umūr-nīt

Donné par Al-Āmin Ag 'Ēl-Kārim (Inèslemen)

1 Ēzzār ur d-ōṣen Kōffār, as iga iēl ad ēkər amənōkal n ākal, ad iqqən ēdēgen wi n-ēksānin, ur tən taggəz tēmōtte walā iherwan-nīt, ar -d-ēdwēlən iškān<sup>6</sup>, īna ālammōz, ēnan iškān<sup>7</sup>, ad ēggəzən ayālak ākal. 2 Ā-dī<sup>a</sup> itawōnnān uyūn

<sup>1</sup> tāsəknit: parade, kermesse.

<sup>2</sup> de « choix ».

<sup>3</sup> Sing.: amāli: chameau mâle.

<sup>4</sup> tāhāwit: palanquin de chameau.

<sup>5</sup> nāka, ahēnnāka, ēnnāka: palanquin pour bœuf porteur.

<sup>6</sup> iškān: arbres; ici: végétaux en général.

<sup>7</sup> iškān: millet[s] sauvage[s].

*n amāḍal. 3 As immōrā ākal* <sup>1</sup> *tōlēs, a t-ēwetən ayālak* <sup>2</sup>. *4 mašān ur t-ēggežen* (s) *tizzārət, endāba d-iytəs* <sup>3</sup> *amənōkal dēy hārwan-nēsən ālām mey tāst; 5 mey imāčā īdis n ēhare-nnēsən* <sup>4</sup> *iqqəl bīt-ul-māl* <sup>5</sup>.

## Traduction

## Interdit de pâture, et lever d'interdit

1 Avant-que ne soient-venus les-Infidèles, quand s'était-fait l'hivernage allait intervenir le-chef du pays, pour bloquer les-lieux ayant-eu-de-l'herbe, que-ne-les pénétrât pas la-population non-plus-que ses-troupeaux, jusqu'à-ce-qu'aient-grandie les-végétaux, [qu']aient-mûri les-graminées, qu'aient-mûri les millets, pour-que pénétrent, les-gens, le-pays. — 2 [C'est] ceci qu'on-dit « le nouement du pays ». 3 Quand a-été « ouvert » le-pays à-nouveau, le-fréquentent les-gens ; 4 Cependant ils-ne le-pénétreront-pas auparavant, sinon « tranchera » le-chef parmi leurs-troupeaux en-chameau ou une-vache ; 5 ou sera-confisquée une-partie de leur-bétail qui-deviendra bien-public.

XXIII. *İšīban*

Donné par Biska Ag Wa-Mmellēn (İmr'ād)

1 *Kəl Āzāway kullū tammadən* <sup>6</sup> *ēttāyam wa nn āsuḥ d āsyal d iṣīban; 2 as ēgrāwən abātul itkārən āsyal ad ēssūkən İklan et Tiklātin ad farrədən iṣīban, ad awīən isūmaḍ, ad ēggātən aləmmōz s təburək, ad farrədən* <sup>7</sup> *kasātin, ad ēdnējən isūmaḍ* <sup>8</sup>; 3 *a tən aīn s (= fəl) agēnna; 4 ēšīk ē šīban entā izōdən ləmmīdən; ā-di a itagg as iga lmənna (= lāz).* 5 *Ur igriḥ āgala āman n agēnna ur igreḥ ēttāyām; ur ēgrēwən Kəl Āzāway ākasa; 6 iherwan-nēsən inaqq-ēn lāz ed fād, elliḥən imān-nēsən. — 7 Uiḡēd İklan qqāzən āyammān ma-dēy ēhan en tāittōft takkəsən dəy-əs ēttāyam.*

## Traduction

## Le millet sauvage

1 Les-Gens-d'Azāwar' tous collectent le-grain celui de brousse, le-mil-spontané et le-millet ; 2 quand ils-ont-trouvé un-bas-fond étant-rempli-de mil-sauvage, ils-enverront les-Captifs et les-Captives balayer le-millet, apporter des-sacs-de-cuir, battre l'herbage avec un-bâton, balayer les-plantes-nouvelles, remplir les-cass-de-cuir ; 3 ils les laisseront de-côté <sup>9</sup> ; 4 c'est la-bouillie de-

<sup>1</sup> quand le pays a été « ouvert », à la nomadisation.

<sup>2</sup> *ēwet ākal* : fréquenter un pays, s'y promener.

<sup>3</sup> *ēytəs*, ici : trancher les jarrets d'un animal.

<sup>4</sup> *ač* <sup>u</sup> *ēhare* : litt. : manger.

<sup>5</sup> *bīt-ul-māl* : trésor public ; patrimoine du prince.

<sup>6</sup> réunir, ramasser, récolter.

<sup>7</sup> *ēfrəd* : balayer, ramasser à terre avec un instrument.

<sup>8</sup> *asāmēḍ* : sac de cuir, à grains.

<sup>9</sup> réserveront.

millet qui est-succulente [et] tendre ; [c'est] ceci qui se-pratique quand a-eu-lieu la-disette (= la-famine). — 5 N'a pas-eu, le-Sud, d'eau de pluie [et] il n'a-pas eu [de] grain ; n'ont-pas-eu, les-Gens-d'Azâwar', de -pâturage-nouveau ; 6 leurs-troupeaux, les-tue la-faim et la-soif, ils-ont-faim eux-mêmes. — 7 Certains captifs creusent la-termitière, ou-encore la-demeure des fourmis, ils en-retirent du-grain.

#### XXIV. *Tāwaqqāst ét tǝgmért*

Donné par Biska Ag Wa-Mmellén (Imr'ād)

1 Dǝy ākāl-nǝnǝy at tǝnaǝǝy iwoysǝin d ahhūtǝn ǝggūtǝnǝn ; 2 ǝdǝg wa han īsan, tǝh-ǝi tawaqqāst ; 3 tawaqqāst tǝra tādārast ét tazzeit d āsuf ur nǝla mǝddǝn walā iherwan ; 4 tatagg ǝhan -nūt dǝy ǝnwan mǝ-dǝy idyāyǝn, mǝd-dǝy tazzeit d ǝlǝyi. — 5 İzēkad<sup>1</sup> ǝd ddǝman (= d idǝman)<sup>2</sup> ǝlwān dǝy ākal n Azāway ; 6 iskāwǝn-nǝsǝn igǝzzūlnǝn, uiǝǝd i-zaggāynǝn uiǝǝd i-ryanǝn ; 7 uiǝǝd-za, at tǝnniǝy tǝmǝrwǝlin ǝl-ās imǝdrūǝn hullīn, wi n Tāmǝsna ǝntǝniǝd imǝdrūǝnǝn ǝl idǝman kullū, ibazaǝnǝn, ǝlan d amāǝal. 8 Uiǝǝd ǝdrāwǝn ǝd nǝrǝn<sup>3</sup> taggǝn tidāǝ-nǝsǝn, as īker azēkōd ināi hārǝt iǝn ur t-iǝlǝs ǝzzǝlǝn ǝnǝrǝn dǝǝǝr-ās. — 9 Tǝssānǝy as ur tǝlla tawaqqāst tǝrnāt ǝnǝr dǝy azzǝl. — 10 Idǝmi, ǝnta a ǝǝrǝn azēkōd ; 11 ǝlǝm-nūt ur ǝla di n azēkōd, i-ryan dǝy tazǝyǝ ; iskāwǝn-nūt ur ǝkǝrǝmbǝǝn ar (= walā) ǝndǝrrǝn. 12 Idǝman ran Āgala mašān izēkad ǝntǝniǝd ran Tāmǝsna. — 13 İzǝmman ur ǝrǝn mǝddǝn wāliherwan ; 14 tǝmmazǝǝǝn ǝggǝz Āit-Idǝm sassǝr āǝu. — 15 Ran tadārast ét tǝnǝrǝ. 16 Han Āzuz<sup>4</sup> ǝn Tāmǝsna m Mǝntǝs<sup>4</sup>, d Āǝǝssǝz<sup>4</sup> d Maǝā ét Tamāǝa-Mǝllǝt d Āgala n Attaba ar Azǝlǝk d Ī-N-Aggār<sup>4</sup>, han ǝlāǝo wa n Dīnnik n Īyāzǝr-Maqqārǝn<sup>4</sup>, d Agāǝa<sup>4</sup>, ǝd Bazagǝr d Agāndǝ<sup>4</sup>, ét Tadārast ta n Tǝǝālalt ét Kāǝi ; han ǝr Ī-N-Fasǝini d Ēškar-N-Āzād<sup>4</sup> dǝy ǝǝǝn. 17 Kǝla' tǝnaǝǝy Abalǝmma dǝy Damǝrgū?... ākal-wā iǝkar izǝmman ; ǝzǝm a iǝggǝt dǝy Tiǝǝǝarātǝn<sup>5</sup>, dǝy Tadārast ; wi n Dīnnik izǝmman ǝǝrǝn ǝǝan wi nn Ātāram. 18 ǝzǝm wa n iǝi ǝnta a-dǝy kannin ǝyāran<sup>6</sup>. 19 Tǝzǝmt kannin dǝy ǝlǝm-nūt iǝyūnan mey īsūmad ǝan ǝsǝm ǝn « tǝzǝmt »<sup>7</sup>, ǝssǝhnǝn. 20 Adǝri a ihan Tadārast ta n Dīnnik d Maǝatta<sup>8</sup> ǝd Mǝydu<sup>8</sup> d Afalǝlǝ ǝd Kāǝi d Šīgrin d Fāk ǝd Bagām d ǝkǝzman<sup>8</sup>. 21 Adǝri<sup>9</sup>, ad itaggǝz tāmǝsna ǝndǝrrǝn as d -ǝsan āman n agǝnna ; 22 ad itaggǝz iǝzǝran ǝnta āman a ira ; itatt<sup>10</sup> alǝǝi<sup>10</sup>, šǝlat ǝn šītan ǝ Fullānǝn.

<sup>1</sup> azēkōd : Gazella Dorcas.

<sup>2</sup> idǝmi : Gazella rufifrons ; ag azēkōd (āu-zēkōd) = āuǝim : faon d'azenkod' ; ag-idǝmi (āu-dǝmi), āǝdǝl : faon de rufifrons, akbāb ; ag-azēkōd wa-zuwwǝrǝn : faon de Dorcas grandi, akbāb.

<sup>3</sup> ǝnǝr : Gazella Dama ; faon de Dama : alamǝm (ag-ǝnǝr).

<sup>4</sup> noms de localités de l'Azāwar'.

<sup>5</sup> nom de localité.

<sup>6</sup> Sing. : āyǝr : bouclier.

<sup>7</sup> sac de cuir pour les graines ; signifie : oryx-femelle.

<sup>8</sup> noms de pays.

<sup>9</sup> adǝri : Damaliscus korrigum.

<sup>10</sup> alǝǝi : Scirpus holoschoenus Schr.



23 *Ēnērən*<sup>1</sup> han *Āzāway kûl ěggûtən ġēr Tanwärt-in*<sup>2</sup> ěd *Dīnnik ěn Tillia ět Tāgālalt ta n Dērūm ěd Toġamānir d Ī-N-Neġe d Ī-N-Təđōđin d Ānū-Zagrīn*<sup>2</sup>. 24 *Ur taggəzən ar ākal wa taha tāžige*<sup>3</sup> n tamāt. — 25 *Ītabbəz-tən ědi wa ělělli*; wa *igoggələn*<sup>4</sup> ur *itabbəz walā*; *iri n ěnēr*, ma-dəy *tānert*, kannin dəy-əs *teffōrin mēy* *γūnan*.

26 *Aměllal*<sup>5</sup> ur *iĥā ěndəba tēnere ta n Tāmēsna sā<sup>h</sup>*, dēnneg n *Anēs-Barakkān*; 27 *tēššamt-nəsən taggəzən ikallən wi n Alākwaś ět Tērrəmēt*, ět *tēnere tā ġēr Agādéz ěd Bēlma*. 28 *Aměllal ur isass fō*, mašān ur *t-iĥa azzəl ěggīn ōġər-t<sup>u</sup> ězəm dəy azzəl*.

29 *Āmdəy*<sup>6</sup> *iĥa ědəg-ědəg*; *hāret ěm madyan yassərən han Āgala n Amān-dēr*<sup>7</sup> ěd *Dīnnik n Tigēfən*<sup>7</sup>; *uiĥəd han tadārast ta n Tazzeīt ātāram ěm Bagām*<sup>7</sup>, d *Ādagēi*<sup>7</sup>; 30 *wi n ěggūtīnīn han tadārast ta n dīnnik ěm Bagām ěd Toġamānir ěd dīnnik n Asayaryar*; 31 *adərīz n amūdər-dī*, *āmdəy ā-s gannīn ōla d i n təkənūt*<sup>8</sup>. — 32 *Īzubāran*<sup>9</sup> (= *imāgāran*) *ran iylālən d iškān*; 33 *tattin aləm-mōz d ěkēwan ěn dəršan*<sup>10</sup>. 34 *Han Āzar*<sup>11</sup> ět *Təđīst*<sup>11</sup> ět *Toġamānir*<sup>12</sup> d *Ānū-Zagrīn*<sup>12</sup>; *isan-nəsən ilabāsnīn iĥrāmīnīn ur ětəmēcīn*. — 35 *Ēlēm n azūbara ibazawən timəzzūġīn-nīt ōlānət ět šī n ag-arīdal*<sup>13</sup>. 36 *Uiĥəd gannīn izubarātən*, a *imōsən asəgən n azūbara*; 37 *Āēr amēci-n-talāq a gannīn fēl-ās itaggəz talāq ě yəzrān ad igrāu ěkēwan dəy amādal ləmmīdən ad izəgalālād iḡārārəd dəy talāq ibləmbəl dəy ilūk*<sup>14</sup>. 38 *Īrakkəb ěkēwan n iškān*, *itatt-ěn*; 39 *tizalātīn-nī šī-zəgrūt-nīn hullān*, *ěgmādnət dəy imī-nnīt*. — 40 *Uiĥəd gannīn adawēidawēi*<sup>15</sup>, *ěrfəntēg*<sup>15</sup>.

41 *Anīl*<sup>16</sup> wa n *ġei ěnta adəydeyū*<sup>17</sup>, wa n *tūnti a d-ās gannīn təzaūzāut*; 42 *agəđīd-ěn i-zəgrīn iḡārən-nīt i-zəgrūtīnīn ar irī-nnīt a zəgrīn ěndəba iḡrūtən-nīt yas ur nə-zəgrēt*. — 43 *Īḡrūtən-nīt ěn təzēġəzt nazzīn dəy ěssūk*, *azrəf-nəsən izzwāt*. — 44 *Anīl azzəl a t-iĥān*; *ěndəba inaqq-ěi fād zuzzələn inəgmārən iḡan-nəsən a tən abbəzən*.

45 *Ākar n ədyay*, *ākar ū-di iĥa Āēr iĥā iḡyāyən ěn Tabzagōrt*, *itaggəz šīhūn ěn Tīgəđdi*<sup>18</sup>; 46 *as igā ěḡad ad ěggəz izawāyən wī iĥa iḡ*; *as d-ōsan Kēl-Āgala ākal n Āēr*, *arkəd iḡerwan-nəsən wī n-ěggūtīnīn*, a *tən sūləyən dəy amādal*

<sup>1</sup> *ěnēr*: *Gazella Dama dama*.

<sup>2</sup> noms de localités.

<sup>3</sup> *tāžige*: fleurs et jeunes fruits (gousses) d'acacias.

<sup>4</sup> *ědi igoggələn*: chien « sans parents », de mauvaise race; wa n *ělělli*: chien noble, *sloug'i*, levrier de race.

<sup>5</sup> *aměllāl*: *Addax nasomaculata*.

<sup>6</sup> girafe à trois cornes.

<sup>7</sup> noms de localités.

<sup>8</sup> *təkənūt*: vache des Peuls, de race spéciale, demi-sauvage.

<sup>9</sup> *azūbara*: *Phacochoerus aethiopicus*.

<sup>10</sup> Sing.: *adrəs*: *Balsamodendron africanum*.

<sup>11</sup> noms de vallées quaternaires de l'Azāwar'.

<sup>12</sup> noms de localités.

<sup>13</sup> un petit d'hyène striée (*Hiena striata*).

<sup>14</sup> vase séchée, argile bleuâtre poudreuse de certains bas-fonds.

<sup>15</sup> dialecte des Āēr.

<sup>16</sup> *Struthio camelus*.

<sup>17</sup> litt.: celui au jabot (qui est rouge vif à la saison des amours).

<sup>18</sup> *Tīgəđdi*: falaise N. E. entre Īgal, Tabzagōrt et Marandēt-Īyalġiwən.

en Təgiddāwin, ākār-za igəzzbi adyāy, iſtən t" (= istawəl); 47 ad əggəzən ikarrən idyāyən wi nn Āēr. 48 Əsliy əlwān ikarrən dəy Bagzā d Āhəggar. — 49 İskāwən-nəsən ǫlāynin i-m-moqqōrnin; as tēkkus təfūk, at taggəzən dāu ſihūn, dāu tīlə-nəsət ad əgənən āzəl imdā. — 50 Āzāway təh-ē təzōri<sup>1</sup>; təlāt iyaſ ed ſənnān mēqqōrnin, əkēt ən təməzzūgin; 51 təzōri təharāst<sup>2</sup>; təyassər Āgala tətəgg ānu-nnīt dəy dyāyən at təgməd s əhəd yās, at tətəggəz iſərgan n əhare tətəbbəz ūlli d əſfəd təgəzzəm ǫzdan ed zəgrān-day d ibərkāwən as tən ur tətəkəl. 52 Mīddən taggin takāt tēggēt et taggərən timsi fəll-ās at tən-təgməd; 53 təzōri ur təra timsi et tūkəssi təra təsāklut yās et tīlə ed ſiſi<sup>3</sup>. 54 afārag wa n tazzeit, ənta iſsōhən hullān, ur t" za təggəz təzōri; 55 as təwat ādu n əhare a d" t tās" tərmat. 56 As təhəz ayiwan at tēfāsta; at təqqīm tətəjəs sullān amār təbuk təggəz afārag at tēy" ſittawin, təggəz-t". 57 At tēgrāwəy təzōriāwin dəy Āgala dəy dyāyən ǫ Gāmban ed Ši Šənnānən d Ēyadə ed Kəp ed Dürüm.

58 Arīdal<sup>4</sup> et təzōri ur ǫlən, arīdal iggəzət ſəlāt-nīt. 59 Arīdal ǫgər təzōri āzādən (əzīgələn). 60 Tīməzzūgin-nīt ur zəgrētət əsmədət (ši n təzōri gələləinət). 61 Ēlēm-nīt i-ryān mey i-məllən; igammər arīdal ſəlāt n iſi; as t iya lāz (= as iya-ē lāz) ad itakk" ayiwan iytā, iſūfəs ſəlāt n aīs; ur ila tēkrakit. 62 Amər ǫggā əhare iſiggələn ad azzəl dəffər-əs ǫz iſi-nnīt ar iyrəd əhare. 63 Ənta təwaqqāst en Tāməsna; iha I-N-Arīdal et Tədōq ed Məntəs et Tillia d Adər-Zagrīn d Āzar et Tədīst kullū.

64 Ku-d iſfūd (ku-d ih-ē awēlan), ənnin mēddən a d ur gəgən ibiay a tən iytəs.

65 Āhār<sup>5</sup> (= ələs zūwūrən) izərāfən; innīgu; talākōt-nīt təh-ēt tabakaǫ-kəp; 66 ənta iran iſan ǫ dəman d i dərən ed wī zəgran; 67 iſəf ǫnəzən ed mənəs ad ač" ūl s tēzzārət dəffər-ās tühēi<sup>6</sup>; ku-d iſfūd itatt tədīst tēzzārət. 68 İhā Amālul d Ābālay d Anəkər et Tələmsəs et tazzeit ta n Ši-N-Ēlwān ed Gāmban d Ur-İhāmiza d Ši-n-Tēzme. 69 İlaqqəs dəy ələmmōz zagrīn, ur iſākal hullin əndəba iſel. 70 İl a dəy inaqq" izəgran, fəl-ās agarān n wəyſəin izzūwūd-day; 71 yārəd ur iſikəl; iqqīm dəy ǫdēg n ǫnwan mey iyaəzran; 72 ǫdēg wa ihā aǫrūf<sup>7</sup> ur t-ira a t ǫddəgən iſənnānən n aǫrəf itakkəs-tən s iſi; 73 as t iya fəd itakk" ānu, ad iſass dəy talāq a tət āwi, mey itəggəz ibākar<sup>8</sup> (= ǫnwan ur nə-zəgrēt); 74 as iſwa igamməd əs təbərəmt d iſkan n təgāza n ānu. 75 Ku-d iksūd at t-əlməz ānu, ad iſass aſei-nnīt yās. 76 Āhār ur ira ihaz n Āit-İdəm, ad azzəl mey iſyəs-əsən. 77 Amər tu ſəlləjəyən, ad iggən<sup>9</sup>. 78 Awēlan, iſass āhār kıl kərad ādan; 79 ad izəg<sup>10</sup> ānu iſass aſei-nnīt. — 80 Ātāram illā iyaəzər iſen i-maqqārən əsəm-nīt Adər-əm-Bukār han-t" ahārən əggūtnin; 81 ahār ənta ur iksūd təwaqqāst təhəpət ar izəmman yəs mey aməni n təzōriāwin; 82 ǫzən ilā iſkāwən labāsnin

<sup>1</sup> Hiena crocuta crocuta.

<sup>2</sup> est pommelée, tachetée.

<sup>3</sup> obscurité.

<sup>4</sup> Hiena striata.

<sup>5</sup> fém. : tahārt.

<sup>6</sup> bosse de chameau (celle du zébu se dit : tāzamamt).

<sup>7</sup> Tribulus terrestris L. : plantule à graine aérienne piquante.

<sup>8</sup> puisards de 1 à 4 m env.

<sup>9</sup> si on l'excite, il s'embusque.

<sup>10</sup> ǫzəg : aller s'abreuver, se rendre au point d'eau.

zəgrūtnīn; tēzōriāwin ku-d ǝkkōzət ur ǝksūdñət ahār zərgəznət-t<sup>u</sup>; as iga iēl, iwət akwānak, ad šakālən ahārən uiǝd dəy āsuf; 83 imir-wā tattən imənas wi n ǝkiāfnīn, mey izəgran, mey ǝhare wa m-mēllēn<sup>1</sup>, mey ǝzdan wi nn āsuf<sup>2</sup>.

84 Abaggi (= aggūr, i-n-təṭṭōrot)<sup>3</sup>: 85 tälākot<sup>4</sup> ši n abaggi ši-gəndələt<sup>5</sup> (= təgat azəndəl<sup>5</sup> = təgā āzādən) han-tət āzādən. — 86 Abaggi itatt<sup>u</sup> iyaššəd kūl itagg ǝgen ǝggīn, imbag, itatt ūlli d ǝǝfəd, igazzəm kūl; izimārən ǝd yǝidən a ira; 87 imēči-wūlli ā-s gannīn Kəl Āēr ǝbaggi. — 88 Talūǝe<sup>6</sup> ǝntat šelat n idəmi ilan šizār ši-m-mədroñnīn; 89 iha amādal n İllēla ǝd Kurēja<sup>7</sup> d Ašarā-brāb<sup>7</sup> (İunnānən gannin Sararrāba), ǝd Kōbōbi<sup>7</sup> (āgala-n-dinnik ǝ Kalfō). 90 Tāyšit<sup>8</sup> ǝksūdən-tət ǝit-İdəm tətatt imənas tətatt ūlli d ǝǝfəd. 91 Təgat isōr-rīdən<sup>9</sup> (ǝl ǝyās-nīt) iǝn ikawēlən iǝn iryān; 92 kawēlən ieryān, kawēlən, ieryān... iyaššin (iyaššin)<sup>10</sup>. 93 Šiyəs amār ǝgmərnət at təzzəg iǝt ǝnər, šihādətñn-dā<sup>u</sup> hōrnīnət adərīz<sup>11</sup>; a tət awēlən tēyā ǝnər. 94 Ku-t tegrāu iǝt dəy-ǝsnət āzəni<sup>12</sup> a ǝell-ās ǝqqəlñət a tət āyīnət. 95 Tāyšit tōla d iǝdi nn āsuf<sup>13</sup>. 96 As mēmənēñēt ur t-illa a ǝksūdñət; awādəm izawākēn yās-nīt, kud ǝhad, ur ila bēndega as iǝqqīm inabbəs-āsñət amādal at t ǝñīnət, ad ǝgəlñət. 97 Ku-d issəlfəy<sup>14</sup> (= indəb) dəy-ǝsnət ad ās ǝylīnət, at t-ǝčīnət fō, ur ilā asāru<sup>15</sup>. 98 Ūrēi ǝnta tawāqqāst šelat n ādal, i-ryan<sup>16</sup>, gēr ādal d-ǝd-ǝs ǝnta madrañən. 99 İla təkūtəmt<sup>17</sup> zəgrīt, timəzzūgīn(-nīt) ti -kawēlnīn (= kawēlnət); iškārən-nīt taqqəlñnīn<sup>18</sup>.

100 Akōtēi i-nṭukkən; itaggəz ǝdēg kūl, itatt<sup>u</sup> hārət kullū, ǝttāyām, d ilālən ǝd səlsa. 101 İqqaz ānū-nnīt (dəy) ammas n ǝhan, mey dāu tədēgāwin, mē-dəy dāu lālən, mey day tāma n ikarbēnən<sup>19</sup>. 102 Aṭkar n akōtēi<sup>20</sup> i-nṭukkən harwā. 103 Akūndər, ǝnta ǝgər t<sup>u</sup> (akōtēi ǝgər-t<sup>u</sup> akūndər).

104 Kōrāǝēi<sup>21</sup>, ā-s gannīn Kəl Nān<sup>22</sup> d İrreülən<sup>22</sup> d İmyad d Arābən, akōlā (= akōlan) a gannin Ātāram d İgdālən<sup>22</sup> d 'Hajāwan<sup>22</sup> d İdəbərən<sup>22</sup> ǝt Təlləmīdēs<sup>22</sup> arkəd Kəl-Āylal-Nīnīgǝr<sup>22</sup>; ila tälākot zagrīt, i-ēryan day;

<sup>1</sup> le bétail blanc (ovins et caprins).

<sup>2</sup> ânes redevenus sauvages, perdus de leurs propriétaires.

<sup>3</sup> surnoms du chacal : i-n-təṭṭōrot : « celui du fourreau », qui se glisse sans bruit ; iməči-n-ūlli : « mangeur de chèvres ».

<sup>4</sup> tälākot : queue touffue ; primitivement : queue d'ovin, surtout.

<sup>5</sup> azəndəl : touffe ; ši-gəndələt : ébourriffée.

<sup>6</sup> Cephalophus Grimmii.

<sup>7</sup> localités de l'Ader.

<sup>8</sup> Lycaon pictus ; pl. : šiyəs ; cf. adj. iyaššin : gris, ocellé.

<sup>9</sup> isōr-rīdən : stries, zébrures.

<sup>10</sup> iyaššin : noir et blanc, pointillé, tacheté, grisé.

<sup>11</sup> = ils suivront [à] la trace.

<sup>12</sup> c'est-à-dire : est blessée, ou : est saignée.

<sup>13</sup> iǝdi-n-āsuf : chien de brousse.

<sup>14</sup> əssəlfəy : tirer d'une arme à feu.

<sup>15</sup> il n'a aucun moyen (d'échapper).

<sup>16</sup> jaune, fauve clair.

<sup>17</sup> takōtəmt : queue nue.

<sup>18</sup> litt. : ses griffes reviennent sur elles-mêmes.

<sup>19</sup> huttes de paille.

<sup>20</sup> souriceau.

<sup>21</sup> écureuil terricole.

<sup>22</sup> noms de fractions ou tribus.



105 ānu-nnīt itagg-ēi dēy alammōz; as ināi awēdēm, tērmāt as iderræg; itatt arrātēn n īškan<sup>1</sup>, ét tānust<sup>2</sup>.

106 Aḍawi: amūdər-di, idārən yās<sup>3</sup>; 107 itaggəd tērmāt sāh ēd sāh dēy fəzwān; 108 entā ēlēm-nīt ōla d amādal (= imadālən); 109 ur t<sup>u</sup> təhannējəy s a-īlāyən; tādīst-nīt ši-mēllēt. — 110 Təkənəššīt: akənəšši ma-dēy tabəlūlaq ā-s gannīn, ījēt təkənəššīt, isēnnānən yās; isēnnānən a wārən ēlēm-nīt imdān, urgīy imzādən; 111 as tērmāy təkənəššīt, mēy tēnāi awēdēm, mēy amūdər dagmā-nnīt, at təkəmmət dēy mān-nīt<sup>4</sup> ar təqqəl tabəlūlaq zāyīn; tattīn-tət uijēd dēy Məyad d İklan. — 112 Təqū-təqū (= təqūqət): agədīd ū-di ilā ifrūtən i-kawēlnīn d īmi zagrīn-zagrīn; tayərīt-nīt ur təhōssēi; iyarr<sup>u</sup> i akwānak; 113 Təhōrəy<sup>5</sup>: agədīd-di itagg tiyərīt (s) almōz d ēhad yās; 114 imajən<sup>6</sup> fəl ā-di: barārən ēššīn, kəlad gammējən āh ēn tēzzēg; an nakk<sup>u</sup> ākābar, a ēnnan; 115 ōsan-d<sup>u</sup> ākābar iqqōr; hōrən adərīz n ūlli ar əddēzən; «təhōrəy... təhōrəy...» a igā agədīd. — 116 Amayaī (= eməyēi) ōlā ét təkənəššīt maqqārət tagat isēnnānən i-zəgrūtīn; ānū-nnīt ilwā; 117 naqqīn-t<sup>u</sup> āit-Idēm; at taggīn dēy ēlēm-nīt iyatīmən ēssōhātīn.

118 Ādal: enta iha Tādārast ilaqqəs dəy-əs; itaggəz īškan d alōgi iləyīn<sup>7</sup>; 119 iggān īškan (iswūd dēy wəyysēin<sup>8</sup> as iwan īškan), ih-ēi azzəl (īlāyən)<sup>9</sup>; 120 idārən-nīt ur taggīn aškārən əsmūdīn<sup>10</sup> šəlat n ahār, mašān aškārən n īdi. 121 Amāīas<sup>11</sup> amidī-nnīt, āsēm-nīt amāīas fəl-ās itāīəs sullān. 122 Zəddīn (= zəttīn) ilā aškārən labāsnīn d isīnən (a) sər-sən iddəd ilālən n awēdēm ma-dēy idārən n ālēm as əmaqqāsən. 123 Ēlu kəlad iyassər Āzāway; amər-əd-da ābā-t. 124 Afūs-nīt tazēgga ā-s gannīn; tēzalātīn-nīt<sup>12</sup> ši-zəgrūtīn.

125 Tāldēt (tēldət) tagat əlmesək (= zēbda).

126 Ādbəg<sup>13</sup> iqqaz ənwan-nīt zəgrətən (= i-zəgrūtīn); egašək-nīt issōhāt itagg iyatīmən ūlāyīn.

127 Abāwən<sup>14</sup> i-zəgrīn itatt<sup>u</sup> ēkažan mēy tālīlīn.

128 Āhūlīl (= āžad n āsuf): uijēd ihūlīlən han Ti-M-Missāo ét Ti-N-Āyārhum; İhaggārən as itawōnnān, tattīn-tən. — 129 Bərībəri<sup>15</sup> ila šindərgīn<sup>16</sup> ši-moqqōrīn, enta ihōssēi. 130 Llūa<sup>17</sup> iha Hāusa<sup>18</sup>; iggar īškan; iffar dēy-sən.

<sup>1</sup> les fruits (litt. : les produits) des arbres.

<sup>2</sup> la gomme d'Acacia (ou de Balsamodendron).

<sup>3</sup> litt. : cet animal-là, des pattes seulement.

<sup>4</sup> = elle se pelotonne sur elle-même.

<sup>5</sup> nom d'un oiseau (onomatopée).

<sup>6</sup> une fable.

<sup>7</sup> sombre (ou : épais, difficile [d'accès]).

<sup>8</sup> il surveille le gibier (qui peut passer à portée).

<sup>9</sup> c'est-à-dire : vélocité.

<sup>10</sup> = ongles aigus.

<sup>11</sup> nom d'une petite panthère.

<sup>12</sup> Sing. : tāzalat : défense.

<sup>13</sup> Orycteropus Afer.

<sup>14</sup> espèce de fouine.

<sup>15</sup> Fennecus Zerdā.

<sup>16</sup> oreilles d'animal (timəzzūgin : oreilles de l'homme).

<sup>17</sup> llūa : écureuil arboricole du Sud.

<sup>18</sup> Nigeria.

— 131 *Āzāgaz mēllēn*<sup>1</sup> (gannin Īunnānən Aggūr-mēllēn) *ih-ēi azzəl*<sup>2</sup> *ōrna iidan*; *ilakkām i tazōri ar iyšad tegmērt-nīt s tūzūt -nīt, ēntā imōs azēgu n tazōri*.

132 *Kaīa iha Tādārast, itatt<sup>u</sup> tānust d arrātən n īškan*; *wi m moqqōrnin*<sup>3</sup> *kaīātən labāsnin ēsliḡ han Tāfādēk n Āēr d Āḡyay wa m Bagžā*. 133 *Wi-nnēnēy taggəzən Tādārast*; *ēdēg wa taha tānust ēt tāgāja*<sup>4</sup> *ta-tēggēt*.

### Traduction

#### Animaux sauvages et chasse

1 Dans notre-pays, tu-verrais des-animaux-sauvages-et des-fauves<sup>5</sup> nombreux ; 2 le-lieu où est la-venaison, y est la-faune-sauvage ; 3 La faune-sauvage affectionne le-maquis et le-fourré-d'épineux et la-brousse n'ayant-pas d'hommes ni [de] troupeaux ; 4 elle-fait sa-demeure dans des-trous ou-bien des-rochers, ou-bien les-peuplements-denses-d'épineux et les endroits d'accès ardu. — 5 Les-gazelles-Dorcas et gazelles-rufifrons abondent dans le-pays-d'Azāwar' ; 6 leurs-cornes sont-courtes, certaines sont-rougeâtres, certaines sont-jaunâtres ; 7 quant-à-d'autres, tu-dirais des-lièvres parce-qu'elles-sont-de très petite-taille, celles du Nord ce-sont les-plus petites de toutes les-gazelles, elles-sont [de robe] bai, elles-sont-pareilles au sable. — 8 Certaines partagent-les-mêmes secteurs<sup>6</sup> que les gazelles-Dama, elles-font-office de leurs-vedettes, quand s'est-levée une gazelle-Dorcas, elle-a-vu quelque-chose en-quoi elle-n'a pas-confiance, s'enfuient les-gazelles-Dama à-sa-suite. — 9 Tu-sais qui n'existe-pas-de bête-sauvage surpassant la-gazelle-Dama dans la-course. 10 La-gazelle-rufifrons, c'est-elle-qui étant-plus-grosse-que la-gazelle-Dorcas ; 11 son-aspect n'est pas-semblable-à celui de la-gazelle-Dorcas, elle-est-jaunâtre penchant-vers la-rougeur ; ses-cornes ne-sont recourbées qu'(= sauf) un-peu. 12 Les-gazelles-rufifrons affectionnent le-Sud cependant-que-les-gazelles-Dorcas, elles, aiment le-Nord. — 13 Les-oryx n'aiment-pas les-hommes non-plus-que les-troupeaux ; 14 ils-se-séparent-de l'entrée-dans les-humains parle-moyen-du-fumet<sup>7</sup>. — 15 Ils-aiment le-fourré-épais et la-plaine-déserte. — 16 Ils-hantent Āzouz du Nord de Mēntess, Aōg'essiz, Mayā, Tamāya-la-Blanche et le-Sud de Attaba jusqu'à Azēlik et Ī-N-Aggār, ils-sont-à Elābo celui de l'Est de « la-Grande-Mare », et Agāya, et Bazagōr avec Agāndo, et le-Maquis celui de Tagālalt et [de] Kang'i ; ils-sont entre Ī-N-Fasèyni et Echkar-N-Ājad' dans les-dunes. 17 Aurais-tu vu Abalemma au Damergou? ... ce-pays regorge-d'oryx ; c'est-l'oryx qui existe-en-quantité à Tijegarātin', dans le-Maquis ; ceux de l'Est, d'oryx, sont-plus-gros [et] valent-mieux-que ceux de

<sup>1</sup> espèce de chacal clair, de petite taille, au cri de roquet ; les Nègres le prennent pour le « griot de l'hyène » qu'il suit dans ses chasses et gêne ; animal rapide ; *Vulpes pallidus* (?).

<sup>2</sup> litt. : est en lui course.

<sup>3</sup> cynocéphales, faune résiduelle d'Aēr.

<sup>4</sup> coloquintes, graines de coloquintes (chicotin).

<sup>5</sup> également : monstres.

<sup>6</sup> litt. : sont-en-même temps que les gazelles-Dama.

<sup>7</sup> sens : ils-se-gardent d'approcher les-hommes grâce à l'odeur qui frappe leur flair.

l'Ouest. — 18 L'oryx celui [de] mâle, c'est de-lui que se-font les-boucliers. — 19 L'oryx-femelle, on-fabrique de sa-peau des-cordes ou des-sacs <sup>1</sup> qui-portent-le-nom de « tézemt », qui-sont-solides. 20 [C'est] le Damaliscus-korrigum qui-est-dans le-Maquis celui de l'Est de Mayatta et Mor'dou et Afalôlo et Kang'i et Chîgrin' et Fâk et Bagâm et Ekîzman'. — 21 Le-damalisque pénétrera-dans le-Nord légèrement quand seront-venus les-eaux de-la-pluie ; 22 il-entrera-dans les-mares [car] lui, l'eau, il-l'aime ; il-mange l'Alôg'i, à-la-manière des vaches des Peuls.

23 Les-gazelles-Dama sont-dans-l'Azâwar' entier, elles-abondent entre Tanouart-in' et l'Est de Tillia et Tagâlalt celle de Douroum et Tofa-amânir et Î-N-Néhé et Î-N-Tèd'ôd'in' et Ânoû-Zagrin'. — 24 Elles-ne pénètrent que le-pays où est la-jeune-pousse-fleurie du Tamât. — 25 Les-attrape le-chien celui [de] noble ; celui de-rien n'attrape mie ; le-cou de la gazelle-Dama, ou de la-gazelle-Dama-femelle, on-fait de-lui des-entraves ou des-cordes.

26 L'Addax n'est-pas, sauf dans la-Ténéré celle-du Nord là-bas, au-delà de Anes-Barakkân ; 27 un-grand-nombre-d'entre-eux pénètrent-dans les-pays ceux de l'Alâkouar et [de] Terremét, et la-Ténéré celle [d']entre Agadez et Belma. — 28 L'Addax ne boit jamais, cependant n'est-pas en-lui [de] course beaucoup, le-surpasse l'oryx à la-course.

29 La-girafe est-dans des-endroits par-ci, par-là ; quelques girafes demeurent [et] sont-dans le-Sud de Amânder et l'Est de Tig'éfen ; certaines sont-dans le-Maquis celui de Tazzèyt à-l'Ouest de Bagâm, et Adag'èy ; 30 les plus nombreuses <sup>2</sup> sont-dans le-Maquis celui de l'Est de Bagâm et [de] Tôfa-amânir et [de] l'Est de Asar'arr'ar ; 31 la-trace de cet-animal-là, « girafe » qu'on-dit, est-pareille à celle de la vache-peule. — 32 Les-phacochères aiment les-vallées et les-arbres ; 33 ils-mangent l'herbe et les-racines des « Adress ». 34 Ils-sont-dans l'Âzar et la Tâdist et à Tôfa-amânir et [à] Ânou-Zagrin' ; leur-chair étant-mauvaise [et] illicite, elle-ne se-mange-pas. — 35 Le-pelage du phacochère est-roux, ses-oreilles sont-pareilles à celles d'une jeune-hyène-striée. — 36 Certains disent « des-phacochères », ce qui-est une-harde de phacochère(s) ; 37 Les [Gens-d']Aër, « mangeur-de-Vase », qu'ils-disent, parce-qu'il-pénètre [souvent] la-vase des mares pour-qu'il-trouve des-racines dans le-sol mou afin-qu'il se-roule et se-vautre dans la-vase, qu'il-se-pelotonne dans l'argile-légère. 38 Il-arrache les-racines des arbres, il-les-mange ; 39 ses-canines sont-longues beaucoup, elles-sortent de sa-gueule. — 40 Certains [l']appellent « le-trotteur », [ou] « le-déracineur ».

41 L'autruche celle [de] mâle, c'est l'« Ader'der'ou », celle [de] femelle, on l'appelle « la-grisonnante » <sup>3</sup> ; 42 cet-oiseau-là est-haut, ses-pattes sont-longues, [et] jusqu'à son-cou qui est-grand, à-part ses-plumes seulement qui ne-sont pas-longues. — 43 Ses-plumes de la-queue se-vendent au-marché, leur prix est cher. — 44 L'autruche, [c'est] la-course qui est-en-elle ; sauf-si la-fait-souffrir la-soif [qu'alors] font courir, les-chasseurs leurs-chiens [pour] qu'ils les-attrapent.

<sup>1</sup> sacs à provisions ; sing. : *asâmed*.

<sup>2</sup> litt. : celles de nombreuses.

<sup>3</sup> du fait de son plumage marron gris ; au contraire du mâle, au plumage noir après six mois.



45 « Le béliier-de-roches », ce béliier-là est-dans l'Aër, il-est-dans les-monts de Tabzagôrt, il-pénètre les-roches de Tig'eddi ; 46 quand il-fait nuit il va-dans les-plaines-plates celles où-est l'herbage-neuf ; quand sont-venus les-gens-du-Sud au-pays d'Aër, avec leurs-troupeaux ceux nombreux, pour leur faire-prendre-le sel au pays des Teg'iddas, quant-au mouflon il-s'enfonce-dans la-montagne, il-la-gravit ; 47 pénétreraient, les-mouflons, les-montagnes celles d'Aër. — 48 J'ai-entendu-dire-qu'abondent les-mouflons dans les [monts] Bagzan et l'Ahaggâr. — 49 Leurs-cornes sont-belles [et] sont-grandes ; quand est-chaud le-soleil ; ils-entreront sous les-rochers, sous leur-ombre pour rester-barraqués le-jour complet. — 50 L'Azâwar', y est l'hyène ; elle-a une-tête et des-dents grandes, d'énormes oreilles ; 51 l'hyène est-tachetée ; elle-demeure-dans le-Sud, elle-fait sa-bauge dans les-monts, elle-sortira à la-nuit seulement, elle-pénétrera-dans les-enclos de bétail, elle-prendra les-chèvres et les-ovins, elle-égorgera les-ânes et les-boeufs-mêmes avec les-veaux si elle ne-les emporte-pas. — 52 Les-gens font-du-bruit beaucoup et jettent du-feu contre-elle pour-que d'eux-elle-sort ; 53 l'hyène n'aime pas le-feu et la-chaueur, elle aime l'ombrage seulement et l'ombre et les ténèbres ; 54 l'enclos celui d'Acacia-Senegal, lui, est fort très, ne le, parbleu, pénétrera (pas) l'hyène ; 55 quand elle-a-flairé l'odeur du bétail, elle s'en-viendra rapidement. 56 Quand elle-est-proche-du campement, elle se-taira ; elle restera rampant lentement [et] sur-le-point qu'elle-est-près-d'entrer-dans l'enclos, elle-clora les-yeux, elle le-pénétrera. — 57 Tu-trouverais des hyènes dans le-Sud, dans les-monts de Gâmban et [de] Chi-N-Chennânen et [d']Èr'adé et [de] Kaô et [de] Douroûm.

58 L'hyène-striée et l'hyène-tachetée ne-sont pas-semblables, l'hyène-striée simule son-identité<sup>1</sup>. — 59 L'hyène-striée surpasse l'hyène-tachetée [pour] les-poils (ils-sont-ébourrifés). — 60 Ses-oreilles ne-sont pas-longues elles-sont-pointues (celles de l'hyène-tachetée sont-arrondies). — 61 Sa-robe est baie ou elle-est-blanche ; elle-chasse l'hyène-striée, à l'instar du chien ; quand la fait-souffrir la faim (= ditto) elle ira-aux campements [tout-]droit, elle-reniflera comme un-cheval ; elle-n'a-pas-de scrupule. — 62 Tandis-qu'elle-a-aperçu le-bétail qui-est-égaré, elle-courra à-sa-suite lui-rompre le cou de-telle-façon-que soit-extermine le-troupeau. — 63 C'est-elle le-fauve du Nord ; elle-est-dans Î-NA-ridal, Tèdoq, Mèntess, Tillia, Ader-Zagrîn', l'Âzar et la-Tadîst entiers.

64 Si elle-est-altérée (si l'éprouve la-canicule), diront les-gens-qu'ils-ne suspendront-pas les-autres de-façon qu'elle [ne] les coupe [pas].

65 Le-lion (= « l'homme énorme ») est-jaune-roux ; il rugit ; sa queue, y est un-pompon ; 66 C'est-lui-qui aime la-chair des gazelles et celle-des damalisques et celle-des boeufs ; 67 il-préfère les gazelles-Dama et les-chameaux, il-mangera le-cœur au-début, après-quoi, la-bosse ; s'il-a-soif, il-mange le-ventre en-premier-lieu. — 68 Il-est-à Amâloul et [à] Abâlar', Anèker, Télemsès, le-Maquis celui de Chi-N-Élouan', Gâmban', Our-Îhâmiza et Chi-N-Tèzmé. — 69 Il-se-dissimule dans l'herbe haute, il-ne-voyage-pas beaucoup sauf en-hivernage. — 70 C'est-en-hivernage qu'il-tue les-boeufs, parce-que l'obtention d'ani-

<sup>1</sup> en bon français : lui emprunte son apparence (seulement) ; ne fait que lui ressembler.

maux-sauvages est-bien-difficile ; 71 En-saison-de-maturité, il-ne voyage-pas ; il-reste à l'endroit des puits ou [des] mares ; 72 le-lieu où est le-tribulus, il-n'en-veut-pas, le-piqueront les-épines du tribulus qu'il-enlève avec [sa-] bouche ; 73 quand le-fait-souffrir la-soif il-va-au puits, pour boire dans la-vase qu'il-suivra, ou il-pénètre les-puisards-peu-profonds ; 74 quand il-a-bu il-sort de la-Tébérent<sup>1</sup> et des-bois de la-margelle du puisard. — 75 S'il-redoute-que l'engloutisse le-uits il boira [à-]son-orée seulement. — 76 Le-lion n'aime-pas la-proximité des gens, il [les] fuira ou se-dissimulera-à-eux. — 77 Tandis-que le-pousseront-à-bout, il s'embusquera. — 78 L'été, boit, le-lion, tous les-trois jours ; 79 il-ira au-puisard boire à-son-orée. — 80 Dans-l'Ouest, il-existe une-certaine-mare étant-grande, dont-le-nom [est] Ader-em-Boukâr, ou-sont des-lions nombreux ; 81 le-lion, lui, ne-craint-pas de-bête-sauvage autre que les-oryx seulement, ou une-troupe d'hyène ; 82 l'oryx possède des-cornes redoutables [et] longues ; les-hyènes, si [elles-sont] quatre, elles-ne-craignent-pas le lion, et le repoussent ; quand c'est l'hivernage, qu'il a plu, voyageront lions certains dans la-brousse ; 83 à-ce-moment ils-mangent les-chameaux ceux étant entravés, ou les-bœufs, ou le-menu-bétail, ou les-ânes ceux de la-brousse.

84 Le-chacal (= d<sup>o</sup>, « celui-du-fourreau ») : 85 la-queue celle du chacal, est-touffue (= elle a une touffe = elle-a des-pois), y-sont des-pois [longs]. — 86 Le-chacal mange [et] détruit tout, il-fait du-« r'azzi » beaucoup, il-fait-des-équipées, il-mange chèvres et ovins, il-égorge tout ; [ce-sont] les-jeunes-ovins et les-chevreaux qu'il-aime ; 87 « mange-chèvres », que nomment les-Gens-d'Aër le-chacal. — 88 Le-céphalophe, lui, est-comme une-gazelle-rufifrons ayant un-museau celui-étant-petit ; 89 il-est-dans le-pays de Îlléla et [de] Kourèya, et [d']Acharâbrâb (les-Noirs prononcent « Sararrâba »), et [de] Kobôbi (au-Sud-Est de Kalfô). 90 Le-lycaon, le-craignent les-gens, il-mange les-chameaux, il-mange les-chèvres et les-ovins. — 91 Il-porte des-zébrures (sur sa-robe), une étant-noire, une jaunâtre ; 92 il-est-noir, jaune, noir, jaune... pointillé. — 93 Les-lycaons, tandis-qu'ils-ont-chassé, va-fondre l'un sur une-gazelle-Dama, quant-aux-autres ils-suivront la-trace ; [si on l'emboîte] on arrivera à le-trouver ayant-tué une-gazelle-Dama. — 94 Si a-trouvé, l'un d'entre-eux, le-sang, contre lui ils-se-retourneront pour le tuer. — 95 Le-lycaon est-pareil au chien de brousse. — 96 Quand ils-vont-de-compagnie il-n'est-rien qu'ils-redoutent ; un-humain se-promenant esseulé, si [c'est] la-nuit, qu'il-n'a-pas de-fusil, s'il-reste à-leur-jeter du-sable, qu'ils le-voient, ils s'en-iront. — 97 S'il tire (= il a décoché [un coup]) contre eux, ils-le-cerneront, ils le-dévoront d'un-coup, il-n'a-pas de-recours. — 98 Le-chat-tigre, [c'est-] un-fauve comme le-guépard, tirant-sur-le-jaune, entre le-guépard et-puis lui c'est-lui le [plus] petit. — 99 Il-possède une-queue longue, ses-oreilles sont noires ; ses-griffes sont rétractiles.

100 Le-rat est minuscule ; il-pénètre tout endroit, il-mange toute chose, les-grains, les-bagages et les-vêtements. — 101 Il-fore son-terrier au-milieu de la-demeure, ou sous les-greniers<sup>2</sup>, son-bien sous les-bagages, ou au bord

<sup>1</sup> nom d'herbe servant, en gerbes, à coffrer la paroi des puisards.

<sup>2</sup> greniers en argile, des Noirs.

des cabanes. — 102 Le-petit du rat est minuscule encore plus. — 103 Le-mulot, lui, le-dépasse <sup>1</sup> (le-rat, le dépasse le-mulot).

104 [L'écureuil-de-terre], le-« Korag'èy » comme le-nomment les-Kel-Nân, les-Îrréoulen, les-Vassaux et les-Arabs, « l'Akôlan », que disent les-Occidentaux, les-Îgdâlen, les-Îhayâouan, les Îdebéren et les-Tellemîdès avec-que les-Kel-Âr'lal-Ninîgger ; il-possède une-queue longue, il-est-jaunâtre, oui ; 105 son-terrier, il-le-fait dans l'herbe ; quand il-a-vu un-humain, c'est-vite qu'il-s'enfuit ; il-mange les-fruits des végétaux-ligneux, et la-gomme.

106 La-gerbille : cet-animal-là, est tout en pattes ; 107 il-sautille vite de-ci et de-là dans les « Afaz'o <sup>2</sup> ; 108 lui, son-pelage est-pareil au sable (= est teinte-de-sable) ; 109 tu-ne le-verrais-pas de bonne- façon ; son-ventre est blanc. — 110 Le-hérisson <sup>3</sup> : le-hérisson, ou-bien « la-boulette » ; ainsi qu'on [l']appelle une hérissonne, n'est que piquants ; ce-sont-des-épines qui-sont-sur sa-peau entière, non-pas des-poils ; 111 si a-été effrayé le-hérisson, ou [s']il-a-vu un-humain, ou un-animal auprès-de-lui, il-s'enveloppe sur soi-même jusqu'à-ce-qu'il-devienne [comme] une pelote, en-vérité ; la-mangent certains parmi les-Tributaires et les-Serfs. — 112 Le-Toucan : cet-oiseau-là a des-plumes étant-noires et un-bec très long ; son-cri n'est-pas joli ; il-appelle l'orage. 113 La-« Tehôren' » : cet-oiseau-ci pousse un-cri (au) crépuscule et la-nuit seulement ; 114 [il y a] un conte à-ce-propos : deux-enfants, étaient à chercher du-lait de-la-traite ; « allons au pot-à-traire », qu'ils-dirent ; 115 ils-s'en-vinrent-au pot, qui-était-sec ; ils-empruntèrent la-trace des chèvres jusqu'à être-harrassés ; « Tu-suis-la-trace ... tu-traques ... » <sup>4</sup>, que fit l'oiseau. — 116 Le-porc-épic est-pareil à un-hérisson gros qui-aurait des-piquants étant-longs ; son-terrier est-vaste. 117 le-tuent les-humains ; ils-feront de sa-peau des sandales solides.

118 Le-guépard : lui est-dans le-Maquis, il-se-dissimule en-lui ; il-pénètre-dans les-arbres et l'Alôg'i <sup>5</sup> ardu ; 119 il-grimpe-sur les-arbres (il-surveille les-animaux-sauvages quand il-a-gravi les-arbres), est-en-lui course (bonne) ; 120 ses-pattes n'ont-pas de griffes acérées comme le-lion, mais des-ongles de chien. 121 « Le-rampeur » est son-semblable, son-nom [est] rampeur parce-qu'il-a-l'habitude-de-ramper lentement. — 122 Le-« Zeddin' » possède des-griffes redoutables et des-dents dont il-mord les-parties-sexuelles de l'humain ou-bien les-pattes du-chameau lorsqu'ils se-rencontrent. 123 L'éléphant autrefois demeurait-en Azâwar' ; actuellement il-a-disparu. 124 Sa-« main », c'est « trompe » qu'on l'appelle ; ses « canines » sont longues.

125 La-genette produit le-musc.

126 L'oryctérope fore ses-terriers, ils-sont-profonds (= qui-étant-profonds) ; son-cuir est-résistant, il-fait des-sandales de-bonne-qualité.

127 La-fouine est-longue, elle-mange-les-poulets ou les-pintades.

<sup>1</sup> en grosseur.

<sup>2</sup> Afaz'o : en arabe : *um-rôkba* (le *Panicum turgidum* Forsk.).

<sup>3</sup> *tâkənəššit* : le petit, ou la femelle ; *akənəšši* : le mâle ou un gros hérisson.

<sup>4</sup> ou : « que tu suives à la trace ... ».

<sup>5</sup> *alôg'i* : nom d'une herbe.



128 L'« ânon » (= l'âne de brousse)<sup>1</sup> : certains « ânon » sont à Ti-M-Missao et Ti-N-Ar'ârhoum ; les Īhaggâren, dit-on, les-mangent. — 129 Le-fennec a des-oreilles étant-grandes, lui est-joli. 130 L'écureuil existe au Haoussa ; il-reste-sur les-arbres ; il-se-tapi en-eux. — 131 « Queue-blanc » (les-Noirs disent « chacal-blanc ») est bon-coureur, il [y] surpasse les-chiens ; il-suit l'hyène-tachetée jusqu'à saboter sa-chasse par son-aboiement, c'est l'ennemi de l'hyène.

132 Le-singe est-dans le-Maquis, il-mange la-gomme et les-fruits des-arbres ; ceux [de] gros, les-singes, sont-méchants, j'ai-entendu-dire-qu'ils-sont-à Tafâdek' d'Aër et la-montagne celle de Bagjan. 133 Ceux-de-nous pénètrent-dans le-Maquis, le-lieu-où est [de] la-gomme et des-coloquintes en-quantité.

## XXV. Īidan

Donné par Biska Ag Wa-Mmellēn (Īmr'ād)

1 *Tābāikōrt, as tagrāu tasəgert em barārēm, ibūkār yās.* — 2 *Īdi (wa) n ēlēlli ur t<sup>u</sup> tēttāru tabāikōrt* ; 3 *abāikōr<sup>2</sup>, ur t<sup>u</sup> nərə fēl ēssəyēl, ēndaba i zərgəz arīdal, mašan amədəggēg<sup>3</sup>, amēksūd a imōs* ; 4 *anaferāššu a nəgann<sup>4</sup>, ur issān ar asəhwi.* — 5 *Īdi wa n ēlēlli ēnta isənnəfrənən, ilan āzar ihössējən<sup>4</sup>, iytəsən.* 6 *Īdan wi n lēllan nənēy imzādən-nəsən i-gəzzūlnin, fēlēm -nəsən n uijēd i-zag-gāyən, imi i-kawēlən, tadist-nəsən ši-mēllēt, uijēd gan izəbar, uijēd imēllūlnin kət-nəsən, arkəd āškārən-nəsən<sup>5</sup> mēllūl.* 7 *Īdan-nənēy ur ēgēn āsaray<sup>6</sup> : imir -imir a iga ašinšig<sup>7</sup> īdi n Āzāway, d ēwēit n ādu n təwaqqāst.* 8 *As ōgga təwaqqāst, ad səkərən tayuist<sup>8</sup>, toijeq-qən as tət hōzən : tāzūt ; 9 as ōda īdi dəy azzəl (= s azzəl) iysəd āsur, iməzzēi d azzəl ihössējən<sup>9</sup>.* 10 *Īdi ilan šiməzzūgin ēdəgnat s-dāt, « ibəlūsən » (šidit šibəlūsət) ; 11 ku-d ēs dəffer<sup>10</sup>, īdi « ibalaggādən ».* 12 *Ku-t šindərgin ēbdādnat<sup>11</sup>, īdi « ikarrāwən » (īdi igan « takarrāut »).*

13 *Īdan en təgmert kullū harwā-d i n Kēl Tāmēsna<sup>12</sup>, ēfjələn-d āzar en šidit n ēhan em Matāfa wa n amyār en Tiggīrmat.* 14 *Šidit tī-n-dēy tala' ēsēm-nīt « Tələzāmūl ».* — 15 *Īdan wi m mēllūlnin wī Kēl-Ēs-Sūk ēfjələn ed šidit n imārwān en Təfənnūt (wa n) Ag Fihrun, ēntā amyār en Taryāit-Āmut wi n Ātāram.* 16 *Īdan-nənēy tazələn dəffer zēkaq mey ddəman, mey enērən mey zəmman, mey dəydeyūtən mey madyan mey izubāran.* 17 *Tabbəzən ifūfānən en təwaqqāst ta tēbbōsət mey tēddāz ; 18 ar tət səgənən ad d-ās<sup>12</sup> mēššīs-ad ēgzəm təwaqqāst.* — 19 *Īdi n təgmert ur t<sup>u</sup> təšāšway ar təyrəd təgmert, ēndaba ur ifrēg azzəl harwā (= tōlēš).* 20 *Tattin iidān-di ēšīk d īsan, sassīn āh (wa) kafaiən.*

<sup>1</sup> « ânon », âne sauvage.

<sup>2</sup> chien bâtard.

<sup>3</sup> poltron.

<sup>4</sup> un bon pedigree.

<sup>5</sup> griffes, ongles.

<sup>6</sup> *asāray* : reniflement d'une odeur.

<sup>7</sup> *ašinšig* : flair, flairement (*āwēit n ādu n təwaqqāst*).

<sup>8</sup> *tāyuist* : cri bref du chien.

<sup>9</sup> il cesse de bien courir (« il se sépare d'une course satisfaisante »).

<sup>10</sup> oreilles rabattues en arrière.

<sup>11</sup> oreilles droites, en l'air.

<sup>12</sup> les gens du Nord (Īgdālən, Īmṣād ou Arabes Deremchāka).

21 *Īdi n ēlēlli ur itākər imēsīwan fō; ad itatt<sup>u</sup> dēy āfus ēm mēššī-s.* 22 *Kud ās tāsēknəy ayəzu ih-ēī ēšīk mēy āylal ih-ēī āh, ad ikrūkəḍ d igamməd, fēl-ās iksūd. šikra, et tētṭē dēy kassən n āit-Īdəm; 23 ēnta ilā ɛfayər-nīt a-dēy taggin mēssāu-s aməci -nnīt.* 24 *Īdi ur inazz<sup>u</sup>; inēzzān-nīt ihrāmən.* — 25 *Hakkīn āit-Īdəm īiēn i mandām as imōs āikər harwā, ad idwēl dēy ayīwan ur nəmōs ayīwān ēm mā-s, iqqīm dəy-ēs.* — 26 *Īdan n lunnānən ur līn tōja ūl ijet; iidan ē lēllan ur ēksūdən, arīdal, naqqīn-t<sup>u</sup>; naqqīn abəggi, ur ēksūdən azūbara: 27 azūbara ēntā azēgu- nnēsən, fēl-ās ilā išinən labāsnīn; ad iwət azūbara īdi s təzalāt-nīt, as t-iwad īdi; a-di ēlyāḍər.*

## Traduction

## Les chiens

1 Une-chienne, si elle-a-eu une-portée de petits, ce-ne-sont-que des-chiens [communs] <sup>1</sup>. — 2 Le-chien (celui) [de] noble <sup>2</sup>, ne l'enfante-pas la-chienne-commune; 3 le-chien-ordinaire, nous ne l'aimons-pas pour-ce-qui-est-du travail, sinon-qu'il-repousse l'hyène-striée, mais [c'est] un-peureux, c'est-craintif qu'il-est; 4 « vaurien », que nous-disons, il-ne sait-rien que le-hurlement. — 5 Le-chien le-noble, c'est-lui qui-étant-de-choix, ayant une-souche belle, étant pur. — 6 Les-chiens-nobles de-nous, leurs-pois sont-courts, leur-robe, de certains, est-rouge, la-gueule est-noire, leur-ventre est-blanc, certains ont des balzanes, certains sont-blancs entièrement, y-compris leurs-ongles sont-blancs. — 7 Nos-chiens ne-pratiquent-pas le-flairement: [c'est] de-temps à-autre que fait le-flairement le-chien d'Azâwar', et le-flair du fumet des animaux-sauvages. 8 Quand ils-ont-aperçu le-gibier, ils-pousseront un petit-cri, tu les-lâches quand de-lui ils-sont-près, [et] un jappement; 9 quand a-chû un-chien dans la-course (en course) et a-été-abîmé un-tendon, il-se-sépare d'une course bonne. — 10 Un-chien ayant des-oreilles pointant en avant, [c'est un] « ibelouisen » (chienne, « Tibelouset »); 11 si-c'est en arrière, [on a] un-chien « ibalaggâden ». — 12 Si les-oreilles sont-droites, un-chien « ikarrâouen » (un-chien ayant la « takarraouât »).

13 Les-chiens de chasse tous y-compris ceux des Septentrionaux, sont-originaux-de la-race d'une-chienne de la-maison de-Mat'âfa celui qui-est chef des Tiggīrmat. — 14 Cette chienne-là avait pour [son] nom Telâjamoûl. — 15 Les-chiens ceux qui-étant-blancs ceux des Kel-Es-Soûk' proviennent d'une-chienne des ancêtres de Tefennoût (qui est) Fils de Fihroun', qui est chef des Tarr'ait-Âmout ceux de l'Ouest. 16 Nos-chiens courent derrière les-gazelles-Dorcas ou les-gazelles-rufifrons, ou les-gazelles-Dama, ou les-oryx, ou les-autruches ou les-girafes ou les-phacochères. — 17 Ils-saisissent les-naseaux du gibier qui a-été-blessé ou a-été-forcé; 18 de-façon à-le faire-s'agenouiller, que s'en-vienne son-mâitre pour égorger le-gibier. — 19 Le-chien de-chasse-ne-le fais-pas boire sauf quand aura-pris-fin la-chasse, sinon il-ne serait-plus capable de course. — 20 Mangent, ces-chiens-là, de-la-bouillie et de-la-viande,

<sup>1</sup> sous-entendu: de campement.

<sup>2</sup> lévrier pur.

ils-boivent du-lait celui étant-mousseux. — 21 Le-chien, noble ne dérobe les-aliments jamais ; il-mangera dans la-main de son-maître. — 22 Si à-lui tu-as-montré un-vase où-est de-la-bouillie, ou un-vaisseau où-est du-lait, il-aura-honte et sortira, parce-qu'il-redoute le-vol, et le-manger dans les-récipients des humains ; 23 lui possède sa-mangeoire dans-laquelle mettent ses-maîtres nourriture sa. — 24 Le-chien ne se-vend pas ; sa-vente est-illicite. — 25 [En] donnent les-gens un à un-tel, quand il-est chiot encore, qu'il grandisse au campement n'étant-pas le-campement de sa-mère, [qu'il] reste dans-lui. — 26 Les-chiens des Nègres n'ont-pas de-valeur aucune ; les-chiens nobles ne craignent pas l'hyène-striée, ils-la-tuent ; ils-tuent le-chacal, ils-ne craignent-pas le-phacochère ; 27 Le-phacochère, c'est-lui leur-ennemi, parce-qu'il-a des-dents redoutables ; frappera, le-phacochère, le-chien, de sa-défense, quand l'a-rejoint le-chien ; c'est-là un-accident.

## XXVI. *Tagmért*

Donné par Biska Ag Wa-Mmélân (Imr'âd)

1 *Tetāmbot, iṣkan ét tebēremt a-dēy tētagg*". — 2 *Tawaqqāst kullū at tētērmās dēy yūnan en tētāmbātin*. 3 *Iyūnan, egaṣṣek en tayaṭ ma-dēy azēkoḍ mey idāmi a-dēy taggīn*. 4 *Ad eqqēnən iməqqōnā<sup>1</sup> āyan i āgeṭ zūwūrən imbələn s ērās-nīt enḍerrən*. — 5 *Ad ēyazən ānu a-nḍerrən, at t-sūwūrən tētāmbot a tēt ēiṭn* ; 6 *ad d-ās<sup>2</sup> awaqqās iṭen, ikoḳəl tētāmbot ig āḍār-nīt dēy tētāmbot tēṣṭaq ad iggəz āṣur ānu, ittērmās dēy tēit dēy iziṭwən<sup>2</sup> en tebēremt* ; 7 *ad iṭkəl awaqqās āḍār-nīt, tēqqən tāmerkēst n āyan, ad ilwāi āwaqqās<sup>3</sup> tētāmbot, ikkəs āgeṭ ilwāi-t<sup>4</sup>* ; 8 *as igā di ur iṣrēg azzāl fəl-ās itaggəd āgeṭ dēy ḍārən-nīt, ad ūdu-iffōḍēi, ar t awəḍən iidan* ; 9 *anagmar ilkam i adərīz (ihōrət adərīz) n āgeṭ d i n awaqqās ar t -ināi, ittērməs awaqqās*.

10 *As tēga tāgmért, ad eqqələn meḍḍən ayūwan-nəsən* ; ad 11 *kalləsən isan, sāwārən tən iṣkan* ; 12 *as eqqōrən at taggīn tagāziṭwīn* ; 13 *iidan tattən iṣəsən d adānən ar tēsa éd tēz* ; 14 *sānin-tənət (a tənət sānin) āit-Idəm dāu amāḍal en timsi dēy ebawel* ; 15 *uiṣṣəd tottin iṣṣṣ, sānin-t<sup>4</sup> dāu mammālən*. — 16 *Iḍabbəḍab<sup>4</sup>, entəniḍ İklan İrreülən* ; 17 *āwāl-nəsən zannīt* ; entəniḍ effələn d *Ātāram* ; 18 *ur ēksūdən ahār fō* ; as *iūkar ahār ūlli mey āṣṣṣṣ, mey iya āzgər, at t-əhōrin ar t-ēgrāwən* ; 19 *ēgərən šihūn fəl ahār ggātən t<sup>4</sup> s tēbūruk ét tēyədwin-nəsən d allāyən ar āsən oṣja isan*. 20 *Ku-d urgiy ā-di ur əmōsən İḍabbəḍab* ; 21 *ur igarrāu amadēggəg (Adəbdəb wa n aməksūd) tamtūt dēy tāuṣṣṣṣ-nīt* ; 22 *at t -ēksənən kəl ayūwan d āit-Idəm en tāuṣṣṣṣ, ar tən igməḍ*.

<sup>1</sup> les piégeurs, traqueurs.

<sup>2</sup> bourre, filasse, chaumes d'*Andropogon laniger* Desf.

<sup>3</sup> fauve ; animal sauvage quelconque ; gibier.

<sup>4</sup> nom de fraction d'*İklan-N-egṣṣ* du T'obol des Kél-Dinnik.



## Traduction

## La chasse

1 Le-piège, c'est-en-bois et en-Tébéremt qu'il-se-fait. — 2 Les-animaux-sauvages tous seront capturés dans les-cordes des pièges. — 3 Les-cordes, [c'est] en-peau de chèvre ou-bien [de] gazelle-Dorcas ou [de] gazelle-rufifrons qu'elles-se-font — 4 Attacheront les « noueurs » une-corde à un-pieu important enterré par sa-base un-peu — 5 Ils-creuseront un-trou qui-étant-petit, ils le-surmonteront-du piège, qu'ils-laisseront ; 6 que vienne un-gibier, qu'il piétine le-piège et mette sa-patte dans le-piège qui se-crève, entrera [la patte jusqu'] au tendon dans le-trou, elle-est-prise en-travers dans les-fibres de Tébéremt ; 7 soulèvera le-gibier sa-patte, se-noue le-nœud de la-corde, entraînera, le-fauve, le-piège, il-ôte le-pieu et l'emporte ; 8 quand s'est-produit cela il-ne peut-pas courir parce-que saute le-pieu contre ses-pattes, qu'il-tombe, il-soit-blessé, jusqu'à [ce-que] l'atteignent les-chiens ; 9 Le-chasseur a-suivi la-trace (a-traqué la-trace) du pieu et celle du fauve jusqu'à [ce qu']il ait-vu, [et] est-capturé le-gibier.

10 Quand s'est-faite la-chasse, retourneront les-hommes-à-leur-campement ; 11 ils-découperont-en-feuilles la-venaison, la-mettront-sur des-bois ; 12 quand elle-est-sèche ils-en-feront des-filets-à-viande <sup>1</sup> ; 13 les-chiens mangent les-os et les-viscères et-jusqu'au-foie et au-rectum ; 14 la-cuisent (la-cuiront) les-humains sous la-terre d'un-feu dans un-creux ; 15 certains mangent la-tête, ils-la-cuisent sous des brandons. — 16 Les-Îd'ebbed'ab, ce-sont des-Captifs des Irréoulen ; 17 leur-parler est à-part ; eux proviennent de l'Ouest ; 18 ils-ne craignent-pas du-tout le-lion ; quand a-volé, un-lion, des-chèvres ou des-ovins, ou qu'il-a-tué un-bœuf, ils-le-traqueront jusqu'à-ce-qu'ils-l'aient-trouvé ; 19 ils-lancent des-pierres contre le-lion, ils le-frappent au bâton et de leurs-javelots, et de-lances jusqu'à-ce-qu'il-leur ait-abandonné la-chair. 20 Si ce-n'est pas celà, ils-ne-sont pas des-Îd'ebbed'ab ; 21 n'obtient-pas le-poltron (un-Ad'ebd'eb celui [de] craintif) d'épouse dans sa-tribu ; 22 ne-l'aimeront-pas les-gens-du-campement et les-humains de la-fraction, de-telle-façon qu'il-sortira-d'eux.

XXVII. *Înegmārən*

Donné par Biska Ag Wa-Mmellēn (Imr'ād)

1 *Āit-Idəm wi n ěgmarnīn hullān dēy Āzāway ěntənīd Illabākan d Īna-magrāwan.* — 2 *Ssānən āsuḥ kullū ġēr Āzāway ěd Damərgu d Āēr.* 3 *Ku-d ābbəzən tāgmərt ad ětkələn tīyədwin-nēsən, ět šikabīwin-nēsən ět təburūġin-nēsən ad ěknīn abōri ěd yūnān ;* 4 *awīən-d ěnele d ayažēra d āman dēy ībīay.* 5 *Zannūt inēgmārən wi n yūnan ; wi n-ěgmarnīn īyūnan, ěntənīd iməqqōna ;* 6 *uijēd gammərən iidan ; wihādətīn gammərən iġġəsən.* 7 *As ěnāīən ědēg wa n ěssāhəs, ad ěmēzzēīən ; šelwān īdan-nēsən ; zērgəzen-t i d ahu har iġġəz āšək :*

<sup>1</sup> sous-entendu : garnis.

*ad ēylān iḡūnan-nāsən* ; 8 *ad ēgrāwən iḡen ēnēr ilbaiən, a t-əhōrən* ; *as t<sup>u</sup> nēwēd at t -abbəz idi*. 9 *İl amər igā, ad ēgmārən iidan ēs mān-nāsən* ; 10 *ibikar ur ēfrēgən azzəl* ; *tabbəzən iidan en tāgmərt tēmērwēlt ed kōtēiən d iḡēkaḡ* ; 11 *ag t-ēwōḡən ēnēr i āḡar wa n aləkkām ēyin-t<sup>u</sup>*.

12 *Āmdəy ēgmārən t<sup>u</sup> fəl iḡgəsan ed s ḡūnan* ; *wāla iidad, fəl -ās ēḡsədən iidan tagmərt-nāsən s takāt et tūzūt-nəsən* ; 13 *s awēlan, ammās n āzəl, ad iḡən āmdəy dəy iḡkan inaqq<sup>u</sup> šittāwīn ur z-iswūd* ; 14 *hāzən-t<sup>u</sup>, ēgərən tiḡādwin, meḡ allāyən* ; 15 *as ibūs āmdəy, at t-əzəgən fəl iḡgəsan-nəsən*. — 16 *Adəyḡəy gam-mərən-t<sup>u</sup> fəl iḡgəsan harwā* ; *gan krād ēzələn fəl-ās, as iḡlēi adəyḡəy ad iqqəl s dat azəlū ahādən wa t-izəgəzən harwā (= tōlēs)*. 17 *Amāwan n aīs as t-īya fəl aīs, ku-d ēlēlli, ad ihōrət wāhādən adəyḡəy, ku-d ēššin izəggət* ; 18 *idəḡ-k<sup>u</sup> s allāy dəy azzəl, iḡzəm-t<sup>u</sup> as ūḡa* ; *išūwūr-t<sup>u</sup> māsār-nūt<sup>1</sup> a t-ur ēcin ḡəḡad (izāzzān)*. 19 *Tādhənt n ānīl, ēnta amāgal n anəyū*. 20 *Adəyḡəy ihā ēḡēḡən n Adər-N-Aḡḡār ed Tōḡāḡia d Ī-N-Garzēinātən ed ḡazēi-İtran, d İmmēḡən, ḡər Ši-N-Šēnnānən d Aḡkar-N-Aḡḡad ed Tōḡāmānīr et Tarām -Tāḡēt*.

### Traduction

#### Les chasseurs

1 Les-humains qui chassants beaucoup en Azâwar', ce-sont-les-İllabâkan' et les-İnamagrâouan'. — 2 Ils-connaissent la-brousse entière entre l'Azâwar', le-Damergon et l'Aër. — 3 S'ils-ont-entrepris la-chasse, ils-prendront leurs, javelots, et leurs-sabres, et leurs-bâtons, ils-apprêteront le-piège et les-cordes ; 4 ils-apportent du-mil et de-la-farine-de-mil-cuite et de-l'eau dans des-outres. — 5 A-part [sont] les-chasseurs ceux des cordes ; ceux qui chassants-aux cordes, eux [sont] les-« noueurs » ; 6 certains chassent-aux chiens ; d'autres chassent à chevaux. — 7 Quand ils-ont-vu le-lieu celui du gîte, ils-se-sépareront les-uns les-autres ; ils-lâchent leurs-chiens ; ils le-repoussent, le-fauve, jusqu'à [ce qu']il-entre-dans un-arbre ; ils-feront le-tour de leurs pièges-à-cordes ; 8 ils-trouveront une gazelle-Dama ayant-arraché [un-piège], ils la-traqueront ; quand nous l'aurons-atteinte, l'attrapera le-chien. — 9 L'hivernage, tandis-qu'il-s'est-fait, chasseront les-chiens pour eux-mêmes ; 10 Les-chiens sans-race ne-sont pas-capables-de course ; attrapent, les-chiens de chasse, le-léporide et les-mulots et les-gazelles-Dorcas ; 11 ils-l'atteindront la-gazelle-Dama à-la-patte celle de derrière [et] la tueront.

12 La-girafe, ils l'ont-chassée sur des-chevaux et avec des-cordes ; sans-chiens, parce-que abîmeraient, les chiens, leur-chasse par leur-bruit et leur-aboiement ; 13 en saison-chaude, au-milieu de la-journée, barraquera la-girafe dans les-arbres [et] fermera les-yeux et ne-veillera-pas ; 14 ils-l'ont-approchée, ils-ont-lancé les-javelots ou les-lances ; 15 quand a-été-blessée la-girafe, ils-la-poursuivront sur leurs-chevaux. — 16 L'autruche, on-la-chasse sur des-chevaux aussi ; ayant-fait trois contingents contre-elle, quand a-tourné l'autruche elle-reviendra vers le-devant du continent autre qui la-repousse à nouveau. — 17 Le-cavalier quand il l'a-tué sur son-cheval, si [c'est] un [cheval] noble, il-

<sup>1</sup> *māḡar* : toile ou étamine fine, blanche faisant partie du costume masculin.

traquera une-autre autruche, si (il y en a deux) il-repart à-son-tour ; 18 il [le-chasseur] la-perce de la-lance en course, il l'égorge quand elle-est-tombée ; il-la recouvre de son-étoffe-blanche pour-que ne la-mangent-pas les-oiseaux (les vautours). — 19 La-graisse d'autruche, c'est un-remède de la-syphilis. — 20 L'autruche est-dans les-dunes de Ader-N-Aggâr, de Tonfâfla, de Ī-N-Gar-z'eynâten, de Gaz'ëy-Ētran, et de Īmméden, entre Chi-N-Chennânen, Achkar-N-Ājad', Tôfa-Amânir et Tarâm-Tâg'ëyt.

XXVIII. *Agaiāk*

Donné par Kalām Ag Ēnnāfey (Īmâjer'en)

1 *Āzāway*, *ur t-əhēn iʔorgan* ; *iʔorgan*<sup>1</sup>, *Kəl Āēr d Āhaggār d hārat n Īunnānen a tən taggīn*. 2 *Īklan-nēnēy uiḵḵd taggīn šiuggās (ši n èttāyam)* ; *gaiākən tənət gēr kasātən*<sup>2</sup> *əd yārəd* ; 3 *uiḵḵd gaiākən dəy Āgala sa<sup>h</sup>, èmmèzzèjən d Āzāway d ɛhare èndəbā ɛhare wa n-dərrən (= wa-mmèllēn), gan èlhāl*<sup>3</sup> *n Īunnānen, mašan tēššāmt-nēsən bāidēgen d inamēddəsən a èqqələn*. 4 *Īmāžəyən ur gaiākən ɛs mən-nəsən uiḵḵd lan Īklan-nəsən n agaiāk, uiḵḵd yaffərən imēs-giākən, a tən šācīn, ad asən ɛytəsən šitan, ar iḵwānen, ad ɛgin èššəyəl n agaiāk, ad èmbələn ɛnele m mešši-sən* ; 5 *dəffər ā-di ad èqqələn s yārəd, ad ɛfrədən (ad aléjən) ɛnele, ad ɛtkələn idis ən təbəlāsīn fəl iʔəf-nəsən ad d-awīən a iglənən i mešši-s ən tāuggūst*. — 6 *Ènele yās d abōra a igiākən dəy Āzāway ; alkāma ur t-iḵē*. 7 *Nèkkənīd ur natatt awā-s gannīn Āhaggār təmzīn (èššāyīr) əd barāsa n Kōffār, əd marməso (= merməsōtən), mā-dəy tānzant*. 8 *Uiḵḵd Īklan tattīn tāzant d èlbəṣəl d hārat wa idaggələn dəy fərgān*. 9 *Ad ɛfrəsən imēs-giākən èttāyām s èlmūši, at t-əsèddekelīn dəy ɛdēg iḵēn, ad ɛgin təbəlāsīn, a tənət ɛgin fəl agəri mey dəy tədēgut ən talāq mey n aləmmōz*.

## Traduction

## Culture

1 L'Azâwar', n'y sont-pas des-enclos-jardinés ; les-jardins, [ce-sont] les-Gens-d'Aër et d'Ahaggâr et quelques Nègres qui les font. 2 Nos-Captifs, certains, font des-champs (ceux de céréales) ; ils-cultivent eux entre la-prime-végétation et la saison de la maturité ; 3 certains cultivent dans le-Sud au-loin, ils-se-sont-séparés de-l'Azâwar' et du bétail sauf le-même-bétail (= le [bétail] celui-étant blanc), ils-ont-le-mode-de-vie des-Nègres, cependant une-grande-partie-d'eux [ce-sont] des-voleurs et des-vauriens qu'ils-sont-devenus. 4 Les-Īmâjer'en ne cultivent-pas d'eux-mêmes, certains ont leurs-Captifs de culture, certains louent des-cultivateurs, qu'ils-nourriront, ils leur abattront des-vaches, jusqu'à-ce-qu'ils-soient-rassasiés, pour-qu'ils-exécutent le travail de la-culture, qu'ils-enfouissent le-mil de leur-maître ; 5 après celà ils-attendront

<sup>1</sup> *afārag* : jardin irrigué et entouré d'une haie sèche le plus souvent en branches d'épineux.

<sup>2</sup> feuillaison, premiers pâturages verts.

<sup>3</sup> *èlhāl*, ici : standard de vie, caractère de vie matérielle.



la-récolte, qu'ils-balaient (qu'ils-coupent)-le mil, ils-emporteront une-partie des gerbes pour leur-propre-compte, ils-apporteront ce qui-restant à son-maître du champ. — 6 C'est le-petit-mil seulement et le-sorgho qui étant-cultivé en Azâwar' ; le-blé n'y-existe pas. 7 Nous-autres nous-ne mangeons-pas ce que nomment les-[Gens-d'-]Ahaggâr « orgé » et les-légumes des Infidèles, et les-arachides, ou-bien les-haricots. — 8 Certains Captifs mangent les-haricots et les-oignons et la-chose qui poussant dans les-jardins. 9 Trancheront les-cultivateurs les-grains avec un-couteau, ils les-entasseront dans un-même-endroit, ils-feront des-gerbes, ils les mettront sur un-gerbier ou dans un-grenier de pisé ou de paille.

---

# Religiöse Anschauungen der Hambukuschu am Okawango im nördlichen Südwest-Afrika

Von P. A. FRÖHLICH, O. M. I., Andara am Okawango, Südwest-Afrika

## Inhalt :

1. Einleitung
2. Der Name der Gottheit
3. Der Inhalt des Gottesbegriffes
4. Das Verhältnis der Gottheit zu den Menschen
5. Das Verhältnis der Menschen zur Gottheit

## 1. Einleitung

Die Hambukuschu sind ein kleiner Bantustamm, wohnhaft am östlichen Okawangofluß und im Caprivi-Zipfel im nordöstlichsten Teil von Südwest-Afrika. Was hier von ihnen gesagt wird, gilt, wenn nicht anders ersichtlich, mehr oder weniger auch von den anderen Okawango-Stämmen, die sich westwärts an sie anschließen, nämlich den Waziriku, den Wasambiu, den Wabunya und den Wakwangali.

„Hambukuschu“ ist die Pluralform von „Mumbukuschu“, gebildet durch Abänderung des Präfixes *mu* in *ha*. Die Sprache der Hambukuschu ist das Simbukuschu. Die Waziriku nennen dieses ihr Nachbarvolk „Wambukuschu“. Bis vor wenigen Jahrzehnten lebte dieses Volk der Hambukuschu in einem fast unzugänglichen, vom wasserlosen Buschfeld und der Kalahari umgebenen Gebiet. In den letzten zwanzig Jahren ist das Europäertum auch in dieses jungfräuliche Land vorgedrungen, hauptsächlich durch die Regsamkeit zweier Anwerbebegegesellschaften, der SWANLA (= South-West-Africa Native Labour Association) für die Minen und Farmen in Südwest-Afrika, und der WENELA (= Witwatersrand Native Labour Association) für die Goldminen in Johannesburg. Denkart und Lebensweise der Hambukuschu waren bis dahin noch die gleichen wie zur Zeit, da sie dieses Gebiet betraten. Verfasser dieser Abhandlung ist bei ihnen seit zwanzig Jahren als Missionar tätig.

## 2. Der Name der Gottheit

Die Hambukuschu kennen ein Höchstes Wesen und anerkennen es als solches. Sie legen ihm den Namen *Nyambi* bei. Jeder Stammesangehörige, ob Kind oder Greis, ob Mann oder Frau kennt *Nyambi*. Dieser Name findet sich mit geringer Abänderung bei einer ganzen Gruppe von Bantu-Stämmen; der südlichste sind die Hambukuschu und ihnen zunächst die Barotse am Sambesi.

Über die etymologische Bedeutung des Namens *Nyambi* vermögen die Eingeborenen selbst keine Auskunft zu geben. Sie wissen, wer mit diesem Wort bezeichnet wird, und das genügt ihnen; zu weiteren Untersuchungen fühlen sie sich nicht angeregt. Dem Neger liegt eben nur nahe, was ihm im Alltag von Nutzen sein kann. Seinen Gott benötigt er zwar immer wieder in seinem Alltagsleben; aber der Name seiner Gottheit und dessen Bedeutung kümmern ihn wenig. Möglicherweise ist die Sprachwurzel, von der sich das Wort *Nyambi* ableitet, verlorengegangen. Man macht heutigentags gar oft die Erfahrung, daß die junge Generation sich anders ausdrückt als es die Alten tun. Immerhin sind verschiedene Deutungen des Wortes *Nyambi* möglich und zulässig.

Ein Katechet erklärte mir gelegentlich, daß sich die Alten gern der Wendung bedienen: *Nyāmbi kū tū yámbera*. Das besagt: „Gott ist uns nahe, er weiß um uns, er beschützt uns!“ Dieses *kū tū yámbera* wird sonst von den Wolken gesagt und bedeutet: sich über uns schließen, uns bedecken. Mithin steht dieser Gott gleichsam über uns wie ein Wolkenhimmel; er sieht uns, er weiß um uns, er ist zu unserer Hilfe bereit. Diese Ausdrucksweise wurde mir später von alten Leuten als gebräuchlich bestätigt. Es mag nun dahingestellt sein, ob die Alten das Wort *Nyambi* von *kū yámbera* herleiten, oder ob sie nur ein schönes Wortspiel gebrauchen. Jedenfalls drücken sie damit ihren Glauben an eine Gottheit und deren Allgegenwart sowie Allwissenheit aus, die sich um die Menschen bekümmert.

An anderen gutbegründeten Vermutungen fehlt es nicht. P. SACLEUS, C. S. Sp. in Urundi, wo das Wort *Nyambi* ebenfalls zur Bezeichnung des Höchsten Wesens gebraucht wird, sieht es wie ein zum Personenwort gemachtes Zeitwort an. *Nya* ist im Urundi die gebräuchliche Vorsilbe für ein solches Personenwort; *mbi* ist die Form des Zeitwortes *kū-ámba*, welches „sagen“ oder „anordnen“ und auch „machen“ bedeutet. *Nyambi* wäre demzufolge: der, welcher macht, der Schöpfer. Das Simbukuschu kennt ähnliche Wortbildungen. Das Präfix ist hier *múka*, oder *ka*, oder *scha*. Dem Zeitwort *kū-ámba* entspricht im Simbukuschu *kū-grámba*, welches ebenfalls „sagen“ und „anordnen“, aber nicht „machen“ bedeutet. *Nyambi* wäre also im Simbukuschu zu deuten: der, welcher sagt oder anordnet, der Gesetzgeber.

Ein anderes Wort im Simbukuschu, von dem sich möglicherweise *Nyambi* ableiten ließe, ist *kú-mba*, was „bilden“ oder „formen“ bedeutet (aus Lehm, Ton, etc.). *Nyambi* wäre dann: der, welcher die Dinge gebildet bzw. geformt hat. Doch haben unsere Eingeborenen nicht die Vorstellung, daß ihr Höchstes Wesen alle Dinge aus irgendeinem Stoff geformt habe. Wie bald erklärt



werden wird, glauben sie, daß ihr Gott alles an einem Strick vom Himmel auf die Erde herabgelassen hat. Wie jedoch alle Dinge im Himmel entstanden seien, kann niemand wissen.

Auch *kū-yám̃ba* klingt dem Worte *Nyambi* sehr ähnlich. *Kū-yám̃ba* heißt „opfern“. Soll nun ihr Gott der sein, dem geopfert wird? Trotz langen Nachforschens konnte ich keinen Anhaltspunkt für diese Deutung finden. Übrigens kennen die heutigen Hambukuschu keine Opfer, die zunächst und allein ihrer Gottheit dargebracht werden; wohl aber opfern sie den Geistern der Ahnen und schließen davon ihre Gottheit aus.

Die alten Hambukuschu besaßen noch andere Bezeichnungen für dasselbe Höchste Wesen, deren sie sich jedoch seltener bedienten. Sprachen sie vom guten Gott, so nannten sie ihn *Schakandánga*. Ein altes Opfertanzlied lautete:

*Schakandánga, áya-ye, u tu ké̃nge ku yík̃ina yétu;*

Guter Gott, schau auf uns und auf unsern Tanz!

Verspürten sie jedoch die strafende Hand ihrer Gottheit, z. B. zur Zeit der Hungersnot oder einer ansteckenden Krankheit, dann sagten sie:

*Schakendéngere grána tu móno úyi;*

Der zürnende Gott hat uns Schlimmes angetan!

Ein alter Mumbukuschu, der seine Gottheit anruft, bedient sich zuweilen weder des Namens *Nyambi*, noch des *Schakandánga*, noch des *Schakendéngere*; stattdessen erhebt er ehrfurchtsvoll die Hand nach oben und sagt: *Sínda*. Dieses *Sínda* wird sonst gebraucht in der Bedeutung: Herr oder Besitzer oder Vorsteher von etwas; z. B. *sínda xa ditúnga* = der Herr des Landes, der Häuptling; oder auch: *sínda xa digrúmbó* = der Werftvorsteher. Ihr Gott ist mithin der große Herr der Welt.

Die anderen Negerstämme am Okawango und einige andere Bantu-Völker gebrauchen für ihr Höchstes Wesen die Bezeichnung *Kárúnga*. Dieses Wort kann ebensowenig mit ausreichender Sicherheit gedeutet werden. Möglicherweise ist es herzuleiten von dem Ruziriku-Wort *ku-túnga*; welches „herrschen“ oder „regieren“ bedeutet. Demnach wäre Gott der große Fürst, der Herr.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die Hambukuschu ein Höchstes Wesen anerkennen. Sie legen ihm verschiedene Namen bei, deren Deutung nicht restlos ausfindig gemacht werden kann. Was jedoch als solche angenommen werden darf, enthält keine Unvollkommenheiten; vielmehr bringt eine jede von ihnen irgendeine positive Eigenschaft zum Ausdruck, die einem Höchsten Wesen durchaus entspricht.

### 3. Der Inhalt des Gottesbegriffes

Zu beachten ist hier, daß die übersinnlichen Vorstellungen der Neger keine widerspruchsfolle Folgerichtigkeit aufweisen. Gewiß glauben sie an ihr Höchstes Wesen und wissen sich von diesem abhängig. Indes wechseln ihre Ansichten über dessen Beziehungen zu den jeweiligen Vorkommnissen im praktischen Leben, weswegen einem Außenstehenden manche Widersprüche

aufscheinen. Ferner ist zu beachten, daß die Neger wohl ihre mündliche Überlieferung besitzen, daß jedoch im praktischen Leben weniger diese als vielmehr das Gefühl ausschlaggebend ist. Demnach urteilen sie gar oft über ihre Gottheit eben so, wie sie diese „fühlen“ oder auch „erleben“.

Wie gesagt, kennen die Hambukuschu ein einziges Höchstes Wesen, das sie *Nyambi* nennen. Er wurde nie erschaffen und nie geboren; er existiert eben und ist da. Er steht über allen anderen Wesen. Die Menschen wissen sich von diesem Gott vollständig abhängig. Doch außer dieser Gottheit und den Menschen lebt noch ein großes Heer von Geistern, nämlich die Seelen der verstorbenen Ahnen. Auch diese sind von *Nyambi* abhängig; sie kommen von ihm her, und beim Tode eines Menschen kehren sie zu ihm zurück. Dieser Begriff des Zurückkehrens zu *Nyambi* ist freilich vage und läßt verschiedene Deutungen zu. Nach allgemeiner Ansicht erlaubt es *Nyambi*, daß diese Geister zu ihren Verwandten auf der Erde zurückkehren, wo sie sich an den Opfern laben, wo sie aber auch die Verwandten mit allerlei Unheil plagen, falls diese ihnen die erwarteten Opfer nicht darbringen. Den Negern ist es vor allem darum zu tun, sich durch Opfer und andere rituelle Betätigungen vor dem Einfluß der übelwollenden Geister zu schützen; denn diese lassen sich durch dergleichen Handlungen beeinflussen. Nicht so das Höchste Wesen, weswegen es eben auch zwecklos ist, zu ihm zu beten oder ihm zu opfern.

Nach Ansicht der Hambukuschu gibt es überhaupt nur einen einzigen Gott für alle Negerstämme; jedoch interessiert sie selbst bloß das Verhältnis des *Nyambi* zu ihrem eigenen Volke. Manche vertreten die Meinung, daß die Weißen ihren eigenen Gott besitzen, oder daß diese in einem anderen Verhältnis als sie selbst zum Höchsten Wesen stehen. Dieses hat nämlich den Weißen viel mehr an allem und jedem gegeben und verlangt darum auch mehr von ihnen.

Den Begriff des reinen Geistigen besitzen die Neger nicht. Fragt man sie, wie Gott aussehe und welche Gestalt ihm eigen sei, erhält man zur Antwort: „Das weiß ich nicht, denn ich habe ihn nie gesehen!“ Viele stellen sich die Gottheit als eine Art Lichtgestalt vor, und zwar ist diese derart hell, daß ein Mensch sterben müßte, bekäme er sie zu sehen. Auch sagen sie: „*Nyambi* ist wie der Wind!“ Wie später noch dargelegt werden wird, verkehrten die ersten Menschen viel mit der Gottheit; sie werden diese also auch gesehen haben. Aber diesbezüglich machen sie sich keine Gedanken.

Nach dem Glauben der Hambukuschu besitzen die Ahnen einen Schattenleib. Einzelne Leute stellen sich diese als eine Art Fledermäuse vor; sie haben aber keine Beziehungen zu einem menschlichen Körper, und ebensowenig sind sie selbständig in ihrem Handeln. Eine Sonderstellung nimmt *Schadipinyi* ein, der Diener oder Knecht des *Nyambi*. Seine Aufgabe ist es, die Menschen von der Erde zu *Nyambi* zurückzuholen; man könnte ihn als eine Art personifizierten Todes deuten. Über den Tod des Menschen sagte man mir gelegentlich: „Wenn *Nyambi* Hunger hat nach Menschenfleisch, dann schickt er den *Schadipinyi* ab, daß er ihm solches von der Erde hole!“ Als ich daraufhin fragte: „Ißt denn Eure Gottheit wirklich Menschenfleisch?“, so wurde das verneint. Ein Katechet erklärte mir später: „Der Ausdruck:

Menschenfleisch essen = *kúdia múnu*, besagt einfachhin: sterben lassen.“ *Schadipinyi* ist durchaus kein absolut unabhängiges Wesen, vielmehr ein Diener des *Nyambi* und ganz in dessen Dienst.

Im Glauben vieler alter Hambukuschu hat *Nyambi* auch eine Frau und Tochter; doch sein Verhältnis zu beiden ist anders als bei den Menschen, er schläft nie mit seiner Frau. Zwischen ihm und der Frau liegt stets die Tochter. Frau und Tochter des *Nyambi* spielen im Leben der Hambukuschu nicht die geringste Rolle; nicht einmal deren Namen sind bekannt. Eben- sowenig sind sie Gott gleichgestellt; denn *Nyambi* ist ein großer Häuptling, und die Frauen der Häuptlinge sind bei den Okawango-Negern den Häupt- lingen selbst nicht ebenbürtig, wie auch ihre Kinder keine Häuptlinge sind; sie haben ja mutterrechtliche Organisation, weswegen Kinder die Sippe und Stellung der Mutter erben.

Auf die Frage: „Wo hält sich *Nyambi* auf?“, wird jeder Mumbukuschu ohne Bedenken antworten: *Mu-uiru* = über den Wolken! Dort besitzt er eine ausgedehnte Häuptlingswerft, und darin sind viele, viele Menschen. Wie oben erwähnt, erhebt mancher Alter, wenn er den Gottesnamen *Sinda* aus- spricht, seine Hand ehrfurchtsvoll zum Himmel, wo der Große Herr und Gebieter wohnt. Auch der Ausdruck: *Nyámbi kū tū yámbera* = Gott steht über uns wie der Wolkenhimmel, bestätigt den Glauben an das Wohnen der Gottheit in der Höhe.

Mithin erweist sich der Gottesbegriff der Hambukuschu als monothei- stisch. Von dieser Gottheit sind Menschen und Ahnengeister abhängig. Sie steht als ein durchaus selbständiges und absolutes Wesen da, trotz mancher menschlicher Eigenheiten, die ihr zugeschrieben werden.

#### 4. Das Verhältnis der Gottheit zu den Menschen

Das Gefühl der Abhängigkeit läßt erkennen, daß sich die Hambukuschu in ein bestimmtes Verhältnis zu ihrer Gottheit hineingestellt wissen. Das so- eben erwähnte Wortspiel vom Wolkenhimmel macht offenkundig, daß *Nyambi* nicht in stoischer Abgeschlossenheit von dieser Welt in seinem fernen Himmel sich selbst genügt, sondern daß er sich tätig um die Menschen bekümmert und sie beschützt. Fragt man den Neger, ob *Nyambi* uns gern hat, antwortet er selbstverständlich: „Gewiß hat er uns lieb! Warum denn hätte er alles gemacht und uns überlassen, wenn er uns nicht liebte?“ Dieser Sachverhalt schließt indes nicht aus, daß manch einer sich bisweilen über seine Gottheit beklagt und sogar den Ausdruck gebraucht: *Nyámbi kū nĩ zĩmba* = Gott haßt mich! (denn: er gibt mir nicht, was ich wünsche oder was ein anderer erhalten hat.) Nach Ansicht der Hambukuschu benimmt sich Gott parteiisch im Verteilen seiner Gaben. Indes ist der Ausdruck: „Gott haßt mich“ nicht als eine Gotteslästerung aufzufassen; denn mit staunenswertem Gleichmut ertragen diese Leute ihr Geschick und leben in der Überzeugung, daß es eben von ihrer Gottheit herkommt. Als Beispiel sei hingewiesen auf die vollständige Gelassenheit der Aussätzigen und ihre ruhige Ergebung in ihr Schicksal. Sie wissen sich eben abhängig von ihrem Gott und fühlen sich deshalb nicht



berechtigt, oder vielmehr sie glauben, daß es zum eigenen Nachteil wäre, sich gegen *Nyambi* zu stellen.

Über den Beginn der Menschheit erzählen die Hambukuschu folgendes : Auf die Dschodillo-Berge, einen nackten und verwitterten Gebirgsstock etwa 50 km südlich von Andara, im unzugänglichen Sandfeld, hat *Nyambi* einst die ersten Menschen und Tiere an einem langen Strick vom Himmel heruntergelassen. Die Spuren dieser ersten Menschen und Tiere sind heute noch im Felsen sichtbar. Andere Menschen hatten es vorgezogen, im Himmel zu bleiben ; sie kamen nur gelegentlich zu Besuch am Strick vom Himmel auf die Erde herab. Auch *Nyambi* selbst stieg öfters am Strick vom Himmel auf die Erde herunter und verkehrte freundschaftlich mit den Menschen. In jener Zeit gab es ein schönes Verhältnis zwischen Himmel und Erde. Doch diese Zeit ging vorüber. Ein Regenjahr löste das andere ab, der Strick wurde allmählich morsch und faulte. Als wieder einmal ein besonders dicker Mensch an ihm herunter- oder hinaufkletterte, riß er durch und fiel ab. Nach einer anderen Überlieferung hat *Nyambi* selbst den Strick durchgeschnitten, weil die Menschen auf der Erde sich in seiner Abwesenheit mit seiner Frau dort abgegeben hatten. Seitdem ist auch der Strick nicht mehr vorhanden ; es besteht keine Verbindung mehr zwischen der Gottheit im Himmel und den Menschen auf der Erde.

Merkwürdig ist, wie das Auftreten der ersten Menschen mit den Dschodillo-Bergen in Verbindung gebracht wird. Die Hambukuschu sind wohl kaum mehr als 200 Jahre am Okawango ansässig, und nach ihren Berichten über ihre Wanderungen waren der Okawango und somit die Dschodillo-Berge ihnen früher unbekannt. Möglich, daß der Hinweis auf diese Berge in der Schöpfungsmythe der früheren Bewohner des Okawango-Gebietes, der Wasser-Buschleute und der Hatua, später von den Hambukuschu übernommen worden ist. Eine andere Erzählung läßt die ersten Menschen tatsächlich vom Himmel an einem Strick in ein großes, trockenes Flußbett (Omuramba) herunterkommen. Der Strick, die Herkunft der Menschen aus dem Himmel, der freundschaftliche Verkehr zwischen der Gottheit und den Menschen in der ersten Zeit und schließlich der Bruch zwischen ihnen finden sich in beiden Mythen.

Die Hambukuschu sind der Überzeugung, daß *Nyambi* auch heute noch die Menschenseelen erschafft. Für den Ausdruck : „als ich noch nicht geboren war“, gebrauchen sie gern die Wendung : *óku xíme me kya Nyámbi* = damals, als ich noch bei *Nyambi* war. Von Gott kommt der Mensch, zu Gott kehrt er zurück ; sein ganzes Leben hier auf Erden steht unter Gottes Lenkung und Leitung.

## 5. Das Verhältnis der Menschen zur Gottheit

*Nyambi* bekümmert sich um die Hambukuschu ; er sorgt für sie, er liebt sie. Wie verhalten sich diese ihm gegenüber ? Sie sind zwar fest überzeugt vom Dasein ihres Gottes und anerkennen ihre Abhängigkeit von ihm in vielen Redensarten ; jedoch fehlt ihnen ein reich entwickelter eigentlicher religiöser Kult. Heutigentags kennen sie kein Gebet und Opfer mehr, das

sich ausschließlich an diesen Gott richtet; ihr Gottesglaube beeinflußt ihr sittliches Verhalten wenig oder gar nicht. Ihre kultische Betätigung sieht es darauf ab, die Ahnen günstig zu stimmen. Eben diesen Ahnen wird geopfert zu jeder Zeit und bei jedweder Gelegenheit, bei der Geburt und beim Hinscheiden des Menschen, in Krankheit und Gefahren, auf der Werft und im Felde, vor der Mahlzeit und Arbeit, vor der Reise und Jagd sowie nachher. Ist das die Auswirkung eines Grundgedankens in der Mythe vom zerrissenen Strick? Ferner wurde oben erwähnt, daß sich *Nyambi* in seinem Verhalten gegenüber den Menschen nicht beeinflussen läßt. Warum also zu ihm beten und ihm opfern? Man erkennt ja seine Oberhoheit im eigenen Herzen an, und das genügt. Ein Gefühl der Dankbarkeit kennt der Neger nicht. Dankbarkeit ist ihm ein Geschäft; und man dankt eben, wenn man davon erwartet, noch mehr zu erhalten. Da jedoch *Nyambi* sich nicht beeinflussen läßt, ist Dankbarkeit auch ihm gegenüber unnütz und überflüssig.

Immerhin wird *Nyambi* im alltäglichen Leben häufig genannt. Ausdrücke wie: *Nyámbi gra ni vátera* = Gott hat mir geholfen; *kuá Nyámbi xémua* = bei Gott, wahrhaftig!; *Nyámbi grána xuéna* = Gott hat es nicht gewollt; sowie zahlreiche andere Redensarten beweisen, daß *Nyambi* in der Vorstellungswelt der Hambukuschu eine große Rolle spielt. *Nyambi* wird auch im Begrüßungssegen nach langer Abwesenheit, bei Glückwünschen und in Abschiedsformeln genannt. Ein Alter erzählte, daß früher bei Anlage eines neuen Feldes der Hausvater zuerst mit seinen Familienangehörigen niederkniete und die Hände zum Himmel erhob. Alle sagten: *U xo, u xō* = Heil, Heil!; darauf senkten sie die Arme schweigend zur Erde, und der Hausvater fuhr fort: *Nyambi*, gib uns Melonen, gib uns Korn! Alle fügten hinzu: *Hĩ* = ja, so sei es! Diese Formeln offenbaren zumindest den Glauben der Hambukuschu an *Nyambis* Macht und ihr Vertrauen auf seine Hilfe.

Wenn sie ihren Ahnen opfern, wird auch heute noch zuweilen die Gottheit mit eingeschlossen. Das nennen sie *kupáka dína ja Nyámbi* = den Namen Gottes beifügen. Mancher Alter erinnert sich noch der Opfer, die heute nicht mehr üblich sind. War z. B. jemand auf Jagd und blieb er erfolglos, dann zündete er im Walde ein Feuer an, kniete davor nieder und betete: *Nyambi*, schau auf mich. Gib mir Fleisch, ich habe Hunger! Dann zog er wieder aus und versuchte sein Jagdglück von neuem. War ihm jetzt Erfolg beschieden, brachte er die gesamte Beute zu jenem Feuer, brach sie dort auf und legte ein Stück Fleisch auf das Feuer zum Verbrennen. Veranstaltete der Häuptling mit seinen Männern einen sogenannten großen Jagdzug, dann wurde das erste Stück Wild, das man erlegt hatte, verbrannt. Auch eine kleine Menge Getreide soll früher gelegentlich als eigentliche Opfergabe verbrannt worden sein.

Heutigentags wird der gesamte religiöse Kult der Hambukuschu weitgehend von den benachbarten Wanyema am Kuitu-Fluß im südlichen Angola beeinflußt. Durch deren Zauberer wurde der Gebrauch eines gewissen Fetisch, *Hanga* genannt, bei ersteren eingeführt. Die *Hanga* ist eine leere Fruchtschale, die unter den Händen des Zauberers gedreht und immer wieder gedreht wird; aus ihrer Stellung liest schließlich der Zauberer den Urheber irgendeines Übels heraus. Ist dieser ein Geist, muß ihm geopfert werden, um ihn zu versöhnen.

Je mehr nun der *Hanga*-Zauber bei den Hambukuschu um sich griff, um so häufiger wurden die Opfer an die Ahnen. Möglicherweise hat dieser *Hanga*-Zauber die früheren Kulthandlungen der Hambukuschu zurückgedrängt und vergessen gemacht.

Ihr Gottesglaube übt gegenwärtig keinen gut erkennbaren Einfluß auf ihr sittliches Denken und Handeln aus. Durchwegs gilt dem Mumbukuschu das als gut, was ihm und seiner Sippe nützt, das als böse, was ihm und seiner Sippe schadet. Friedfertigkeit beispielsweise macht einem die Mitmenschen geneigt; deshalb ist solches Verhalten gut. Mord und Diebstahl zieht Rache seitens der Geschädigten und direkte Bestrafung nach sich; darum sind solche Handlungen verwerflich. Unzucht mit der Frau eines anderen fügt diesem ein Unrecht zu und wird bestraft; deshalb darf es nicht sein. Unzucht am eigenen Leib oder mit einer unverheirateten Person schädigt keinen andern, ist daher erlaubt. Allerdings spielt *Nyambi* auch bei allen diesen Handlungen insofern eine nicht zu unterschätzende Rolle, als er diese aufzudecken und die Bestrafung herbeizuführen vermag.

Viele Hambukuschu spüren nicht jenes Gefühl, das wir mit „Wurm des Gewissens“ bezeichnen. Zuweilen fühlen sie sich für ihre Schlechtigkeit nicht selbst verantwortlich und werden auch von den Mitmenschen entschuldigt. Sie sagen: „Gott hat mir nun einmal ein solches Herz gegeben, demnach ist er verantwortlich!“ Oder auch: „Gott selbst ist verantwortlich, daß ich auf diese Weise handle.“ Demnach nehmen sie auch die Bestrafung mit stoischer Gelassenheit hin; es ist das eben nun ihr Schicksal. Erstaunlich ruhig sterben zuweilen hartgesottene Sünder, erst recht dann, wenn sie Angehörige hinterlassen, die viel für sie opfern werden. Dann gibt es aber auch diesen und jenen Verbrecher, der von seinem Gewissen dermaßen gepeinigt wird, daß er selbst seine schlechte Tat offenbart und um Bestrafung bittet. Vereinzelt hat sich einer sogar selbst das Leben genommen, weil das böse Gewissen ihm keine Ruhe ließ. Schließlich kennen die Hambukuschu eine Art Beichte; sie besteht darin, daß der Schuldbeladene seine schlimme Tat einem zuverlässigen Manne oder Weibe offenbart und dabei Erleichterung in seiner Gewissensnot findet.

Bei diesem Volke besteht ein natürliches Schamgefühl, trotz Vielweiberei, Kinderheirat und leichtester Ehescheidung. Früher wurde Blutschande mit dem Tode bestraft. Die Annahme, daß beim Tode die Seelen aller, der Guten wie der Bösen, zu *Nyambi* gehen, ist zwar die allgemeinere. Jedoch sagen auch manche charaktervolle Hambukuschu, daß nur die Guten zu *Nyambi* gehen und in seiner Werft wohnen dürfen; die Seelen der bösen Menschen jedoch werden von *Schadipinyi* auf seine Werft gebracht und dort in einem großen Feuer geröstet. Letzteres heißt *dirára* und hat nichts zu tun mit dem Begriff Hölle aus der christlichen Religion.

Offenkundig waren die religiösen Anschauungen der Hambukuschu seit einigen Jahrzehnten mancherlei fremden Einflüssen ausgesetzt und sind gegenwärtig in völliger Auflösung begriffen.



# A Mongolian Source to the Lamaist Suppression of Shamanism in the 17th Century

By WALTHER HEISSIG, Göttingen

(Concluded) \*

## 8. The Religious Situation in Eastern Mongolia during the 1st part of the 17th Century

When *Neyiči toyin*, at the end of his clerical education in *bkra šis lhun po*, was directed to the East for future missionary activity by a divination of his tutor, the Pancen Lama *Blo bzan č'os kyi rgyal mc'an* (1570-1662) (*D*, fol. 8 r.), the South Mongolian nations of the Ordos, Tümet and Tsakhar as well as the North Mongolian Khalkha had been reconverted to the Yellow Sect of Lamaism. Shamanism and other unorthodox creeds had been outlawed there since 1558(-1582) by the code of the *Dzasakhtu* Khan, by the religious bill of *Altan* Khan (1577)<sup>86</sup> and the corresponding requests of the *Siditü gabču* in Khalkha (c. 1587)<sup>87</sup>. Certain undercurrents of a popular Chinese Taoist mysticism, known there under the name of Bon-po, as well as of the lamaist Red Sect had continued for some while<sup>88</sup>, but at the time of the death of *Ligdan* Khan (1634) and the decline of his Tsakhar Empire the predominance of the Yellow Sect of Lamaism was well established in these parts of Mongolia.

The Uriyanghai Tribes, as the easternmost Mongols of *Liao-tung*<sup>89</sup>, east of this territory, were called at the end of the Ming period, remained still untouched by the second wave of lamaistic conversion. In the early decades of the 17th century, when *Neyiči toyin* arrived there, Shamanism

\* First Part: see *Anthropos* 48. 1953. pp. 1-29.

<sup>86</sup> SCHULEMANN, *Gesch. d. Dalailamas*. 113-114.

<sup>87</sup> B. Y. VLADIMIRTSOV, *IZV. I. V.* 1927. 218.

<sup>88</sup> VLADIMIRTSOV, *IZV. I. V.* 1926. 1279; *IZV. I. V.* 1927. 239; *Obshchestv. str. Mong.* (1948). 236-27.

<sup>89</sup> D. POKOTILOV, *History of the Eastern Mongols during the Ming Dynasty from 1368 to 1634*. (Engl. translation by R. LOEWENTHAL.) *Studia Ser. Monogr., Ser. A., Nr. 1.* Chengtu 1947. 58; W. FRANKE, *Addenda and Corrigenda to: Hist. of the Eastern Mongols etc.* *Studia Ser. Monogr., Ser. A, Nr. 5.* Chengtu 1949. 14-16; F. MICHAEL, *The Origin of Manchu Rule in China*. Baltimore 1942. 25-47.

was still the religion of these Mongol tribes living east of the Great Khinggan Range up to the old frontier wall of the willow-palisade. The *D*, fol. 88 v. reports ... *ene kü doruna жүг-үн yeke uur Mongyol ulus-un orun. yirtinčü-yin auya küčün ide erdem-iyer erkesigsen. imayta tngri ongyod čaliy ba böge udayan-i sitüged.* — "... in the country of the very important Mongol nation of the East, those dominated by the forces and qualities of this world venerated exclusively the *Tngri*, Ongghot images and penates as well as the Shamans and Shamanesses ..."

It contains distinct information about the prevalence of Shamanism amongst the Ongnighut, the 10 Khortsin Banners, the Dörbet, Dzalait and Ghorlos. The Khortsin (*D*, fol. 46 v.) had ... *endegürejšü sitügsen buruyu üfel tü böge udayan* — "heterodox Shamans and Shamanesses who worshipped wrongly"; and the whole nation (fol. 53 r.) ... *olan bügüde ongyod-i takiyad böge udayan-dur duratai aşıyu* — "... being in favour of the Shamans as well as the Shamanesses commonly worshipped the Ongghot". The same is reported about Dörbet and Dzalait, ... *ene orun-a burqan-u šasin ese delgeregsen böged olan bügüde imayta böge iduyan-u qobus-tur bisirin sitüküi -eče busu* — "in this country the Buddhist faith had not been spread. They all believed in absolutely nothing other than in the magical capacity<sup>90</sup> of the Shamans and Shamanesses ..." (fol. 49 r.). Thus a compact stretch, extending from the Ongnighut country up to the Nonni River at lat. 45°, was in the first part of the 17th century dominated by the *buruyu üfel*, the heterodox faith<sup>91</sup>.

While it is reported of the Dörbet and the Dzalait (*D*, fol. 49 r.) that ... *blama burqan nom kemegči-yi tong medekü ügei aşıyu* — "the so-called Lamaist Faith was absolutely unknown", an occasional contact of the Khortsin — situated farther to the southwest — with Lamaism is acknowledged; (fol. 53 r.) ... *tere čay-tur. ene жүг-түр burqan-u šasin tedüi ese delgereged qaya yaya nigen noyad [sic] ba baysi nar üsüg taniqu-yin tedüi-eče busu* ... — "at that time the Buddhist Faith was not so widespread in this region: none but an occasional nobleman or a savant<sup>92</sup> knew (how) to distinguish letters ...". One Khortsin chieftain, the *žoriyту čin wang Uyšan* said in excuse of the superficial knowledge of Lamaism (fol. 55 v.), ... *man-u endemerged čuqay boluyad šasin tedüi ese delgeregsen -u tula nomči nar ügei* — "... few savants have been with us; no one is versed in the scriptures in

<sup>90</sup> *qubis-* lit. *qobusun*. Cf. VLADIMIRTSOV, *Etnologo-lingvisticheskie issledovaniya v Urge, urginskom i kentejskom rajonakh* (Ethnological-linguistic researches in Urga, and in the districts of Urga and the Kentei), Severnaya Mongoliya II. 1927. 25, who explains its meaning as identical with mo. *ilbi* — "Magical capacity". (Cf. KOVALEVSKI I. 305.) VLADIMIRTSOV, *Sravitel'naya grammatika*, Moscow 1929. 271, 328 "capacity of transformation, the double personality of a shaman". This word probably has some relation, not explained in our dictionaries, to a Turkic root, as indicated by words like Osmanic *qowuŝ* — "to chase, expel, pursue". (Cf. W. RADLOFF, *Versuch eines Wörterbuches der Turk. Dialekte*. St. Petersburg 1899, II. 1318.)

<sup>91</sup> For this term see section 10.

<sup>92</sup> For the particular social position of the *baysi* — "the masters, savants" during the 17th century cf. *Pei-lu feng-su*. SERRUYS. 140-141.

this country because the Faith has not been much spread ...". Some Khortsin princes even read for their pastime (fol. 54 v.) the *Mila-yin namtar* (*Milaraspa nam t'ar*) which only a few years earlier, in 1618, had been translated into Mongol by the *Güsi čorji* upon the request of the nobility of South and North Mongolia<sup>93</sup>. The *D* (fol. 46 v.) mentions further the learning of *dhāranī*-spells by the population *busudača urida* — "from others before". One of these had been *bSod nams rgya mc'o dpal bzañ po*, the so-called 3rd Dalai Lama who upon the invitation of the Khortsin Khan (!) had been to Khortsin as early as 1588, where he consecrated a monastery<sup>94</sup>. This seems to be the Jehol monastery 覺仁寺 *Fu-jen-szu*, also known as *Sira süme*, which is regarded as one of the oldest convents in Jehol. According to tradition it was constructed by Khortsin princes already at the time of the Ming dynasty<sup>95</sup>. *Neyiči toyin* was thus not the first lamaist missionary to come to the Khortsin.

This description of the religious situation among the easternmost Mongols corresponds with the information from other sources. Before the arrival of *Neyiči toyin* some incidental lamaist activity may be noted among the tribes south of the Khortsin. Beginning in 1626, lamaist monks appeared in the conduct of diplomatic missions for the Manchu. In 1627, a certain *Umsat čorji* (tib. *dbu mjad č'os rje*) Lama acted as go-between in the peace negotiations between the Naiman, Aukhan and Manchu<sup>96</sup>. This proves that Lamaism exerted a certain influence upon these tribes, which until then had been part of the converted empire of the Tsakhar. The fate of the *Ariyun mergen diyanči*, as related by the *D*, fol. 36 v.<sup>97</sup>, who after 1629 had become a much venerated lama among the Ongnighut, demonstrated that the military expedition of *Ligdan Khan* to the West had caused a certain eastward flight of South Mongolian and Tibetan Lamas. In the first decades of the 17th century two lamaist priests were likewise active among the eastern tribes. *T'ien-tsung* 4, 1630, a certain *Darqan nangso lama* was honoured for his proselyting achievements with an obituary stele in Manchu and Chinese near the town of Liao-yang north of the Lien-hua-szu<sup>98</sup>. The second, an anonymous *Da blama*, who "*umara Mongyol ulus-tur yeke lama bui* — had been a great Lama among the Northern Mongol nation", and at the time of emperor *T'ai-tzu's* ascend, "*jayun gerün Saqalqa-yi abun Mongyol noyad-ača salju* — breaking away from the Mongol chieftains, took 100 families of the *Saqalqa*" and came to submission, was also honoured in 1658 with an obituary inscription and the restoration of his burial site upon imperial order<sup>99</sup>.

<sup>93</sup> Section 6, note 36.

<sup>94</sup> HUTH II. 229.

<sup>95</sup> POZDNEEV, *Mongoliya i Mongoly* II. 220.

<sup>96</sup> KKFL XI (HAUER. 180).

<sup>97</sup> Section 4, note 19.

<sup>98</sup> OSHIBUCHI HAJIME, *Manshū ishibumi kikō*. Tokyo 1943. 61, 64-68 (Manchu and Chinese text).

<sup>99</sup> OSHIBUCHI, op. cit. 68-73. — For *Saqalqa* cf. 116 sq.



But that Shamanism was still the common faith of the eastern tribes during the first decades of the 17th century and that Lamaism had not been finally established, is illustrated by the character of the ceremonies performed for the mutual confirmation of truth and alliances between the Manchu and certain East Mongolian groups. This entirely shamanistic ceremony, consisting of the slaughtering of a white horse and a black cow with offerings and proclamations to heaven and earth, is recorded as having been performed in 1597 by the Manchu<sup>100</sup> and in 1624 by the Khortsin<sup>101</sup>, independently of each other. At this time "*olan mal alaṣu ongyod-i takiṣu* — slaughtering many cattle and worshipping the Ongghot"<sup>102</sup> had been outlawed for some decades in South Mongolia. In the same shamanistic way "*tngri-dü čayan mori. yaṣar-tur qara üker alan* — by slaughtering and offering a white horse to heaven and a black cow to the earth"<sup>103</sup> the alliances of the Khalkha in 1619<sup>104</sup>, the Khortsin in 1626<sup>105</sup> and the Kharatsin in 1628<sup>106</sup> with the Manchu were officially confirmed.

*Uriyangqai*, i. e. East Mongolia at the end of the Ming dynasty, is credited by Mongolian tradition with having been the home of powerful Shamans<sup>107</sup>. A shamanistic chronicle *Ongyot qara sakiyusun teüke sudur bičig orusiba* — "Book of the history of the Ongghot 'The Black Tutelary Spirit'", discovered in the Tsakhar country<sup>108</sup>, has preserved further evidence of the dominance of Shamanism in eastern Mongolia at the time of emperor *T'ai-tsung's* victory over *Ligdan Khan* of the Tsakhar (1634) and the subjugation of the Tsakhar by the Manchu (fol. 11 r.-12 v.):

"... Činggis qayan-ača qoyisi ṣayisang *Ligdan bayatur -un*<sup>109</sup> Čaqar ayimay abču ireged mügdüing gota-dur qayan siregen-e sayuṣu. Čaqar ayimay-un

<sup>100</sup> Alliance between Manchu, Yehe, Hada, Ula and Hoifa tribes. KKFL II (HAUER. 29. 49).

<sup>101</sup> KKFL VIII (HAUER. 125).

<sup>102</sup> YUMUNOV, *Qori-yin arban nigen ečige-yin ṣun-u uy iṣayur -un tuyuṣi* (ed. N. N. POPPE, Trudy I. V. IX. 63). The part dealing with shamanism, *Böge-yin mörgül -ün ulıra* was reproduced by POZDNEEV, *Mongol'skaya Chrestomatiya*. St. Petersburg 1900. 293-341; recently JORMA PARTANEN gave an English translation of this: A Description of Buriat Shamanism, J. S. F. Ou. 51, 1941.

<sup>103</sup> *Altan tobči III* (= Harvard-Yenching Institute, Scripta Mongolica I, 1952) vol. II. 192. — ZHAMTSARANO, *Mongol'skie letopisi v XVII veka*. 119.

<sup>104</sup> KKFL VI (HAUER. 93).

<sup>105</sup> KKFL VIII (HAUER. 136-137).

<sup>106</sup> Corresponding Mongolian records exist concerning this incident in *Altan tobči III* (cf. note 103) and more detailed in *Borṣigid oboy-un teüke*. (Cf. HEISSIG, Zum Umfang der mongolischen Geschichtsliteratur. Mon. Ser. X. 218; translation of that passage HEISSIG, Bolur erike. Mon. Ser., Monogr. Ser. 10. Peking 1946. 95-97.)

<sup>107</sup> In some Buriat Mongol conceptions about the origin of Shamanism reference is made also to *Uriyangqa*. (Cf. G. SANDSCHEJEW, Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten. Anthropos 22. 1927. 600, 603.) These, however, are the Uriyanghai from recent Tannu Tuva.

<sup>108</sup> Discovered by the Royal Danish Geographical Society's Central Asian Expedition. Sub. Nr. 2080. 15 fols. text. I have to express my deepest gratitude for the use of this valuable document to Prof. KAARE GRØNBECHE, Copenhagen.

<sup>109</sup> Inserted by the author.

čirig-i ĵakiruyad ... qayan ĵarliy bayulyaĵu olan-čirig-eče qoyar mingyan čirig songyun ilyaĵu abuyad tus tus noyan daruya talbiĵu ĵaqa kiĵayar-i čaydan sergeyileĵu kegerelen yabuqu küriye čirig kemen nereleĵü. kegerelen yabuyulqu tüsimel čirig-tür ĵunglao čaling<sup>110</sup> ayulyan ögčü doluyan nuur-ača aru ĵaqa dayayulĵu barayun ĵüg köke qota Tümed qoyar qosiyun-u ĵaqa kürtele sergeyilen čaydaqu küriye čirig sayulyaĵu ĵil on udayan bolĵu amir töbsin sayuquy-yin tula noyan ba čirig Uriyangqai. Solongyun baruy-ača qoyar ayimay-ača eme ökin-i gergeri bolyan abaču čirig-ün kümün bolbasu ĵirüke yeke tegün-ü qara sakiyus-ača emiyekü ügei öngge ĵisü üĵisküleng bolbasu udayun ökin-i ču gergeri bolyan abumui. eyinkü ayumsiy ügei eme bolyan abuĵuqui.

... A later descendant of Chinggis Khan<sup>111</sup> came and took possession of the Tsakhar Aimakh of Ligdan Baghatur (Khan). Residing as emperor at Mukden he commanded the warriors of the Tsakhar ... The emperor gave the order and selected two thousand warriors from all the soldiers. Appointing officers and commanders for every task he made them guard and patrol the frontiers scouting across the steppes, and he named them Küriye troops. 'Official salary' was granted to the officers and men whom he made to scout across the steppes. They patrolled following the northern frontier from Dolōnor in a westerly direction up to the border of the two Tümet Banners of Köke Khota. Because they lived in peace and concord for years and years after the Küriye troops were founded, officers and men took for spouses women and girls from the Uriyanghai and Solonghu (Corean) clans, from both of these groups. Because they were soldiers and had a firm heart they feared not the 'Black Tutelary Spirit'<sup>112</sup> and thus also took the Shamaness girls (*uduyan ökin*) for spouses, as these were of beautiful face and complexion. Being in such a manner fearless, they took them for wives."

The first contacts of the Manchu, the eastern neighbours of the easternmost Mongols, with Lamaism still remain obscure<sup>113</sup>. There is little evidence to sustain the opinion of HAUER<sup>114</sup> that the Manchu took Lamaism over from the Mongols at that time. The Khortsin with whom contact existed since 1593/94<sup>115</sup> and more intensive relations since 1619<sup>116</sup>, and who were even in contiguity with the Manchu since that time, were for the most part still adherents of Shamanism. With the more lamaized tribes within the Tsakhar empire less friendly relations existed.

<sup>110</sup> Chin. 俸祿 *feng-lu* "Official salary", paid in cash monthly by the imperial treasury.

<sup>111</sup> *Jayisang* is otherwise only used as a designation of rank.

<sup>112</sup> Cf. Section 9.

<sup>113</sup> Neither the historical survey of that particular period by WADA SEI, *Mindai no Mōko to Manshū*, Tōyō Chūseishi IV. Tokyo 1939. 445-510, nor HASHIMOTO KOHŌ, *Mōko no Ramakyō*. Tokyo 1942. 31-41 sheds any light on this problem.

<sup>114</sup> HAUER, op. cit. The Mongolian version of a Japanese historical work by AOKI, TOMITARŌ, *Mongyol-un uysayatan kiged teüke sudur*. (Manijab transl.). Kalgan 1943. 157 maintains too, that Lamaism reached the Mandju via the Mongols about 1588.

<sup>115</sup> KKFL VI (HAUER. 93).

<sup>116</sup> KKFL II (HAUER. 23).

It rather looks as if the first contacts of the Manchu with Lamaism were established by Chinese Lamas in the service of the Ming. The Ming dynasty had favoured Lamaism particularly during the last decades of its reign as an instrument of political understanding with the South Mongolian tribes. During the last years of emperor *Wan-li*'s predecessor (1571 sq.) the Ming court had begun to see possibilities for calming the Mongols by encouraging the predilections of *Altan Khan* for the new "Yellow Faith". According to the Ming-shih *Altan Khan* was even provided by the Chinese court, upon his request, with a lama and sacred books in Tibetan<sup>117</sup>. Consequently, when the Manchu later became a menace to the Ming in the northeast, lama priests were sent to negotiate. In 1626, a Chinese Lama *Li* was sent as head of a delegation by the Ming governor of Liaotung to express condolence for *T'ai-tzu*'s death as well as to congratulate the newly enthroned *T'ai-tsung*<sup>118</sup>. In 1627, the same Lama *Li* and another Lama *Wang* acted as go-betweens in the peace negotiations between Ming and Manchu, calling attention to their religious duty to preserve peace<sup>119</sup>. In his answer to the Ming government the Manchu emperor *T'ai-tsung* showed himself acquainted with the ethical conceptions of Lamaism: some lamaist advisors must have been at the Manchu court at that time<sup>120</sup>. In the same year, 1627, the first delegation of Tibetan lamas is recorded as having been received in audience by *T'ai-tsung*<sup>121</sup>. From that time on, lamaist monks also appear on the Manchu side as negotiators: *Umsat corji lama* in 1627 with Naiman and Aukhan<sup>122</sup>, the *Weiŋeng* (üiŋeng) *Nangso lama* in 1632 even as imperial ambassador to the Ming<sup>123</sup>. A few years after Liao-yang had been taken by the Manchu, in 1621, the lamaist temple 蓮花寺 *Lien-hua-szu* was constructed there *T'ien-tsung* 4, 1630<sup>124</sup>.

Lamaism must have increased its influence in the Manchu-occupied territory within a very short time; its abuses even made necessary an imperial decree in 1632, against unauthorized construction of lamaistic and buddhistic temples and particularly against the mendicant lamas who were regarded as equal with the "sorcerers, fortunetellers and astrologuers" operating among the Manchu, Mongols, Chinese, Tümet and Kharatsin<sup>125</sup>.

But the strategic necessity of encircling the North Chinese position of the Ming brought with it the destruction of the independent Tsakhar empire of *Ligdan Khan* and a widening of the Manchu power to South Mongolia, thus flanking the Ming (1632-1635). In this struggle against *Ligdan* arose the first common interest between the Manchu and the Yellow Church,

<sup>117</sup> POKOTILOV — LÖWENTHAL. 136.

<sup>118</sup> KKFL IX (HAUER. 151).

<sup>119</sup> KKFL X (HAUER. 165-166).

<sup>120</sup> KKFL X (HAUER. 168-170).

<sup>121</sup> KKFL X (HAUER. 171).

<sup>122</sup> KKFL XI (HAUER. 180).

<sup>123</sup> KKFL XVI (HAUER. 309).

<sup>124</sup> YANO JINICHI, *Kindai mōkoshi kenkyū*. Tokyo 1940. 239.

<sup>125</sup> KKFL XV (HAUER. 289-290).



though each of them was opposed to *Ligdan* for different reasons<sup>126</sup>. For the Manchu it led to the official recognition of Lamaism: to manifest their interest in the lamaistic religion of their newly acquired subjects, the Tsakhar, the *Sira süme* was built by the Manchu (1636-1638) in Mukden in honour of an image of *Mahākāla* Buddha, brought by the Lama *Mergen* from the subjugated Tsakhar to emperor *T'ai-tsung*, in February 1635. The stone inscription of foundation in the *Sira süme*, dated 1638, reports about this<sup>127</sup>:

(lines VII-XI) "... *dayičing ulus-un ayuda örüsiyegči nayiramtaqu boyda qayan Čaqar ulusi dayilažu oroγulqui-dur Mergen lama maqa gala -yi abun orožu irekü-yi. boyda qayan ayiladduyad. lama nar- iyar uytuyulžu. mügden qotayin barayun eteged bayiγulžu bör-ün uduridduyči burqan kiged šasin-u sakiγulsun maqa gala-yi qamtu ber bayiγulbasu žokimui kemen sedkižu. yařar-un sayin-i sinjilen üžeged. mügden qotan -u barayun eteged γurban gürün yařar-un üžügür-e. burqan-u orun. γurban beye-yin sitügen-i bayiγul kemen. üile-yin yabudal-un tüsimed-tür jarliγ bolžu. ayui yeke süme bariγad ...*

... When the extremely compassionate pacificatory emperor conquered the nation of the Tsakhar, the emperor was informed that *Mergen* lama had come and brought the *Mahākāla* (-statue). He had him received officially by lamas. Having set up (the statue) in the western part of the city of Mukden, he thought it proper that the guiding Buddha as well as protecting genius of the Faith, *Mahākāla* should be installed by itself. He searched for a good site. Ordering the acting minister 'Construct a temple on the top of a site to three *li* in the western part<sup>128</sup> of the city of Mukden and install three Buddha statues!' he built the distinguished great temple ..."

From this transfer of an image and its installation in Mukden by the Manchu for political reasons, the Lamaists later created the legend about the saving of the wife of *Ligdan* Khan and his sons by this *Mahākāla*-statue, which had shown them the way when they had lost it while trying to escape the Manchu<sup>129</sup>.

Mongolian tradition dates the establishment of official relations between the Yellow Church and the Manchu in that period, too. A certain *Ilayuysan*

<sup>126</sup> VLADIMIRTSOV. IZV. I. V. 1927. 236-237.

<sup>127</sup> The Mongolian inscription consists of 24 lines on a rectangular stone ca. 89 inches high and 34 inches wide. Originally compiled in Manchu by GARIN (cf. W. FUCHS, Beiträge, Index. 122.), superior of the *Ulus-un sudur-un yamun-u bičig-ün yabudal*, the inscription was translated into Mongolian by KIRBE, superior of the *üliger qauli-yi aldarsiγulqu yamun-u bičig-ün yabudal*. Lines I-V are the usual lamaistic preamble; lines V-VII relate the historical background of the golden *Mahākāla* statue; lines XI-XVI the arrangement of the divinities in the monastery; line XVII gives as date of construction 1636-1638; while the rest contain the colophon with the names of the workmen, the author and the translators. The Chinese, Manchu and Mongolian versions without the colophons are partly transliterated and translated into Japanese by OSHIBUCHI HAJIME, *Manshū ishibumi kikō*. Tokyo 1943. 133-145.

<sup>128</sup> Similarly in *Boržigid oboy-un teüke* (1721) (cf. HEISSIG, Mon. Ser. X. 214 sq.), vol. III. 9: ... *maqagala burqan-i mügden -ü barayun qayalyan-u γadana sira süme bayiγuluyad*.

<sup>129</sup> About this legend cf. Mon. Ser. X. 218; HEISSIG, Bolur erike. Peking 1916.

*Khutukhtu*, — a title conferred at this time by the 5th Dalai Lama on a certain Lama Čečen (*sečen*) čorji<sup>130</sup> was sent to carry out this task<sup>131</sup>:

"... *Manju Dayisu noyan-du elči bolyan jaružu burqan-u sasin erdeni-yi sedkil-degen ayulaqu keregtei učiri bičig beleg selte kürgegülen. mügden qoton-du manju yañar. mingya jiruyun jaγun yučin doluyan on-du ilegebei. Dayisu ülemji bayarlažu elči blama-yi öber-ün takil -un orun jingja qutuy tu kemen aldarsiyulbai. bančin erdeni dalai blama tan-a beleg ergün kürgegülen* ...

... he sent him as envoy to the emperor *T'ai-tsung*<sup>132</sup> of the Manchu, delivering presents as well as a letter, to wit, that it was necessary to install in his mind the jewel of the Buddhist Faith. He was delegated to the city of Mukden in the year 1637. *T'ai-tsung* was very much pleased and appointed the Lama envoy to his own chaplain, praising him as *lČaň skya Khutukhtu*. He had presents delivered to the Pancen Erdeni and the Dalai Lama ..."

A similar, though less definite inscription, in the Khalkha monastery *Amur bayasqulangtu süme*, dated Kienlung 1737, reads as follows<sup>133</sup>:

"*Tayidzu. Tayidzung -un čay-un örüne jüg-deki Dalai blama kiged Bančin erdeni degedü erdem küsen qalayižu ken-u urida-ača sedkil siyudqažu dayabai* — In the time of *T'ai-tzu* and *T'ai-tsung*, the Dalai Lama as well as the Pancen Lama who lived in the West (Tibet), striving after higher virtue and not in accord with each other from old times, paid their reverence ..."

Although these missions marked the establishment of friendly relations and can be regarded as a kind of concordat with the Yellow Church, no general conversion of the Manchu itself was achieved. They remained "... *böge iduyan sitügeltei* — venerating Shamans and Shamanesses<sup>134</sup>".

These were the religious circumstances in eastern Mongolia and Manchuria about the time that *Neyiči toyin* decided to pay a visit to emperor *T'ai-tsung* ... *šasin-i delgeregülkü-yin beleg jokiyaqu-yin tula*. — "because of appropriate signs for the spread of the Faith" (*D*, fol. 41 r.).

## 9. The Functions of « Pure » Shamanism

The manifold shamanistic sources from Buriat Mongolia, Khalkha, Ordos and Tsakhar as described and collected by N. POPPE, the Shaman songs from eastern Khalkha collected by B. Y. VLADIMIRTSOV, the shamanistic prayers and rituals presented by G. D. SANZHEEV as well as the ritual

<sup>130</sup> SARAT CHANDRA DAS, Contributions on Tibet. JASB 1882. 27.

<sup>131</sup> LOMBOTSEREN, *Selengge-yin mongyol buriyad-un darqan tayiša danbi jilsan Lombočeren -ü jokiyaysan Mongol buriyad-un teüke* (ed. N. N. POPPE, Trudy I. V. XII. 7-8).

<sup>132</sup> As *T'ai-tzu* died, Sept. 30th 1626, it must read *T'ai-tsung*. The inscription by KANG-HSI on the pacification of Tibet (W. ROCKHILL, Tibet. JRAS 1891. 185) in agreement with other Chinese sources (ROCKHILL, op. cit. 72) dates this first contact *Ch'ung-te* 7, 1643. The statement of the Mongol text about the appointment of the envoy as *lČaň skya* is wrong: a *lČaň skya Khutukhtu, nag dbaň blo bzaň č'os ldan*, came first to the Manchu court at Peking in 1687 (*Čindamani-yin erikes*, 105 r.).

<sup>133</sup> A. POZDNEEV, *Mongoliya i Mongoly* I. 28.

<sup>134</sup> LOMBOTSEREN. 8.

songs of present-day East Mongolian Shamans as traced out by the author<sup>135</sup> are not very suitable for the reconstruction of the basic conceptions of the pure Shamanism of the early 17th century. Being the products of more recent periods, they testify to the results of the lamaistic challenge only.

The aforementioned shamanistic chronicle from the Tsakhar country, *Ongyot qara sakiγusun teiuke sudur bičig orusiba*<sup>136</sup>, preserved older popular tradition which is free of the lamaistic superimpositions so typical of all later prayers and rituals. It shows Shamanism as developing out of the worship of the ancestors of a clan. This manuscript is quite a recent copy from an original that is presumably much older. It is undated; but as the brief synopsis of the rise of the Manchu to power, following in it (fol. 11 r.-16 v.) upon the legend about the origin of Shamanism (fol. 1 r.-10 v.), ends abruptly with the beginning of the reign of *Engke amuyulang*, i. e. *K'ang-hsi*, it is to be assumed that in this work shamanistic tradition of the early 17th century, contemporaneous with *Neyiči toyin* and relevant to the territory of his missionary activity, had been noted down.

This shamanistic legend of origin reads<sup>137</sup>:

"*Aru qangyai-du nutuylajū*<sup>138</sup> *sayuγsan čaytur nigen Ingdaqai neretü kümün öber-ün ečige-yi yašiyu soloyai erdem-dür bolbasuraysan anu yekele neberkei medeltei boluγsan-u tula erdem-ün čidal-i yaryaysan ügei bolquidur ečige-degen ügülerün tan-u erdem čidal onol medeltei boluγsan tula olan amitan-i asaran nigülesküi sedkil-i egüskebesü sayin bui-ja kemen keleküi-dür ečige anu qariyu ügülerün.*

*minu beye kedüi čidal medel-i oluγsan bolbaču nasun anu ötegüs bolju toyurin yabuquidur berkesiyemüi. ene nasun-u yabudal-i bütügefju jabduqui anu masi čiqula bi čimadur sakisuyai minu nasun ecüüsleküi-yin čay-tur mederel ügei dotura amisqul böküi čay-tur nigen sayin yašar olju talbiγsan takibasū qoyiči edür čimadur tusatai kereg bütügemüi jakišu keleküi-yi köbegün Ingdaqai kičiyen küliyešü abubai.*

*teğüneče qoyisi nigen sarayin qoyina genedte ebüge ečige inu ebedčün yeke bolju ulam-iyar kündürešü yekedeküi čay-tu köbegün-iyen dayudan ügülerün minu jakiγsan üge-yi umartuγsan buyu kemen asaγubai köbegün anu öčišü umartaysan ügei kemen üge keleküi-dür tere sayin kemešü amisqul degere bolju*

<sup>135</sup> N. N. POPPE, *Opisanie mongol'skikh "shamanskikh" rukopisei Instituta Vostokovedeniya. Zap. I. V. A. N. I., 1932. 151-200*; N. N. POPPE, *Buryat-Mongol'skij Fol'klorno dialektologičeskij Sbornik. Moscow 1936. 21-33 (Agha dialect); 69-79 (Bar-guhuzin Dialect); 105-107 (Ekhirit and Bulghat Dialect). N. N. POPPE, Proizvedeniya Narodnoj Slovesnosti Khalkha-Mongolov. Leningrad 1932.*; G. SANDSCHEJEW, *Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten. Anthropos 22. 1927*; B. Y. VLADIMIRTSOV, *Etnologo-lingvisticheskie issledovaniya, Severnaya Mongoliya II. 1927. 28-32*; W. HEISSIG, *Schamanen und Geisterbeschwörer im Kuriye Banner. Folklore Studies III. 1944. 39-72*; *A Contribution to the Knowledge of Eastmongolian Folkpoetry. Folklore Studies IX. 1950. 153-178.*

<sup>136</sup> Cf. chapter 8.

<sup>137</sup> Fol. 1 r.-7 r.

<sup>138</sup> Ms. has *nütügleşü*.



čirai(n)-u öngge sirui metü qubilaşu quryu<sup>139</sup> qoşoyılan aman-u eteged bolyan doturaban buruyu sanaya onol-i boduşu amisqul quriyaba.

egün-dü köbegün anu ečige-yin ĵakiysan yosuyar tegün-ü üküdel beye-yi mön kü čay-tur abču yabuqui-dur doturaban bodun sanaşu yabuysayar yayča asqan ulayan qada-yin emüne engger-tür nigen qabtayai čiluyun degere talbişu ongyot sakiyus kemen ügüleşü tabiylan takişu mörgüged bučişu qariba.

tegüneče köbegün Ingdaqai sinin nigen doluyan yisün-e nigen modun qoyidaya<sup>140</sup> čai nigen modun qoidaya usun nigen modun qoyindaya ariki ergüşü ügülen keleşü mörgügseger yurban ĵil-ün emüne qoyina önggereküi-yin kiri-dü tere asqan ulayan qada-yin oroi-dur egülen manang čuylaran degdeşü sarniqu egülesikü yangşutai boluysan qoyina köbegün anu nengčü süsüg töröşü ĵula küşi ergün yangyalaşu mörgübei.

tegüneče nasun-ača nöğčigsen ebügen-ü sünesü yaşar-un eřid nibday sibday tai neyilen nökečişü ĵil on udayad čidal nemegdeşü arbis tarni surayad ataya tngri -yin sudur nom-i olşu ilerkei medel čidaltai bolşu börün möndür oroyulşu ayangya sumu bayulyan ayultu mayu anu būridüşü sara sibayu-yin malaya tel-e kenggereg bütügen beledkegsen anu tere ongyot qara sakiyulsun nere oluysan-ača inaysi darayabar Ingdaqai -yin eke nasun-ača nöğčigsen-i köbegün anu mön kü qayučin yosuyar ulayan qada-yin emüne ongyolan takişu talbiba.

tere urida -yin ongyod sünesü sarniysan ügei olan yayum neyileşü nöke-čigsed ulam čidal oluysan tuqaitu ene emegen-ü sünesün tede-luya nökečişü emegelşi eři udayun-u surtayun-i edügen egüşkeşü üiledün mayu -yin bolbasural türgen tula. ene emegen emegelşi eři kemen sakiyus nere olba. ede bökün olan yayum neyilen nökečişü ulam- iyar ĵil on udayad küčün čidal olşu keyilekü niskü egülen boruyan-i urişu oruyulqu ayangya čakilyan dayudaqu ayangya sumu-yi bayulyan čidaqu irigün möndür bayulyaqu eyimü ayumsiytu qour-yi üiledčü čidaqu- ača yadana kümün amitan mal adayusun kürtele qour kişü čisun-i sime kümün amitan-i qorlaşu tere yaşar-un oyira orčim<sup>141</sup> -un ayil qorlal-ača ayulşu ĵayılan negüşü alay-a qola ĵayilabaču tegün-ü čidkür ongyod-un aysan yaşar keyilen nisčü kürkü anu nidün irmekü -yin ĵayura kürčü iremüi.

eyinkü čidaltai boluysan tula olan kümün ĵöbleşü naribčılan kelelčesü arya ügei qalqa uriyangqai qoyar ayimay ulus neyileşü ulayan qada-yin ĵüg čai ariki usun-u degeři ergün sibsın ĵalbarişu takiysan-u qoyina ayumsiytai qorlaqui anu nemečibesü qay-a nigente osoldabasu nilqa köbegüd buyu ese bögesü kümün-ü sayin mori üker-tür qour-a talbimui esebesü ere eme kümün-dü orusin čöčişu eldeb yangşun-bar anasilaqu kelekü ügülekü terigüten-i üşügülegsen-ü daraya-bar Būrgeü kemen neretei kümün-dür orusin čöčiyad bayuysan-i olan-iyar üşüşü qara ongyot kemen dayudaşu kelelčekü-ben bayişu qara sakiyus kemen tabiysan-u qoyina qara öngge-yi čegerleşü barayan<sup>142</sup> kemen kelemüi.

<sup>139</sup> Lit. quruyu.

<sup>140</sup> Lit. qomdaya ; Bur. qongdaya — "the bowl of offering" of the Buriat Mong. shamanistic ritual. Cf. N. N. POPPE, Letopisi Khorinskikh Buryat. Trudy I. V. IX, 1935. 98.

<sup>141</sup> Lit. orčın.

<sup>142</sup> Used as name for "black" by all who observe the custom of name-taboo. Cf. A. MOSTAERT, Dict. Ordos, 51 b.

*basa nigen ökin-ü nere anu Odqon keüken kemen dayudamui. tere ökin-dür emegelji eji sakiyus orusişu čočiyşan-i olan-iyar üjiged yayıqan kelel-čeküi-yi yayun ügülemüi.*

*tere qara ongyot. emegelji eji uduyan qoyayula genedteken nigen edür-e qamtu bayuşu yangya-bar yangyalan čai ariki-yin serjim ergüjü qara ongyot. uduyan keüken qoyayula kei keyilen niscü asqan ulayan qadan-u жүг keyilejü yabuyad. tere ulayan qada-yin oroi-du yaruyad tel-e kenggerereg-ben olju abubai.*

*tendeče tus tus-tayan tel-e kenggeregiye deleddün sara sibayun-u öden malaya emüsčü kei niscü ekebe qarişu ireged.*

*öber öber-ün ger-tegen oruşu kenggerereg-ben deleddejü ügüleküi anu altan kenggerereg-ben egürejü olan amitan-i tusalaqu-yin tula ataya tngri ner-ece bayuşu yirtinčü-yin olan amitan-i tusalaqu-yin ućir-tu bayuysan iregsen kemen kele-küi-yi olan kümün sonubaču üjiged olan-iyar kelelčejü yayiqamsiytu medeltei sakiyus kemen ućir siltayan asayuyşan -u daraya tere qoyar ongyot eji-yin ügüleküi anu čai ariki usun-u degeji ergün süsüg törön olan-iyar takibası ta bugün-i tedken čidamui kemen keleküi-dür olan kümün uridayın qorlal-yi medejü olan kümün ayun emiyejü böge. niduyan kemen nereyidčü sakiyus bolyan čai-u serjim arikin-u serjim usun-u serjim ergün takiqı bolba.*

*tegüneče qara quryun* <sup>143</sup> *-u arasu-bar beye kişü qara lüngdüng* <sup>144</sup> *-ber nidün kişü sakiyus eji barayan sakiyus kemen sitüjü sitügen bolyan takişuqui . . .*

A certain *Ingdaqai*, at the time when staying at the Aru Khangghai <sup>145</sup> (-Mountains), his father having advanced very far in the perfection of the erroneous and sinister knowledge, said to his father as he did not manifest his power, "It certainly would be good if you would show a mind compassionate to all creatures because you have become so skillful in your power".

Upon these words the father replied, "Although I have found so much power, it is painful to walk around being of old age. With the termination of this life approaching, it is very important that I should protect you! If you, at the time that my life will come to an end, when I unfeelingly breath my last, will find the right place and inter and worship me (there)- I shall perform things in later days which are of benefit to you! <sup>146</sup>"

The son *Ingdaqai* received these words attentively.

One month later the old father fell very sick all of a sudden; the sickness becoming more and more serious, he called for his son and asked, "Have you forgotten my instructions?" The son replied that he had not forgotten. Thereupon he said, "That is good!", and his breathing stopped, the colour of his face changed into that of earth, he stretched his fingers up to his mouth, his mind became confused and he drew his last gasp.

Thereupon, in the way ordered by his father, the son carried away at the same hour the dead body, and after he considering (the order) had

<sup>143</sup> Lit. *quruyan*.

<sup>144</sup> Loan word from the Tibetan. Cf. Ord. *Lont'on*- "graines d'un arbre qui sont d'un beau noir". A. MOSTAERT, Dict. Ordos. 447 a.

<sup>145</sup> Phraseological for "in the land of origin, once in ancient times".

<sup>146</sup> A European variant to this in the fairytale about the "grateful dead". Cf. AARNE-THOMPSON, The Types of the Folk Tale. Helsingfors 1928, FFC 74. 505-508.



carried it away, all by himself he laid the corpse on the top of a flat boulder at the southeastern declivity of the Red Cliff <sup>147</sup> which towered up there all by itself. He made an offering and worshipped, addressing him as "Protecting Genius of the Ancestor!" Then he returned.

From then on the son *Ingdaqai* made offerings to him of one wooden bowl of tea, one wooden bowl of water and one wooden bowl of milk-wine brandy on the first, seventh and ninth day of each new moon, saluted and worshipped him. After a time of about three years had passed while he worshipped, clouds and fog gathered around the peak of the Red Cliff, rose and dispersed. The son showed devotion after it had clouded up in this way. He made offerings of lamps and incense and he worshipped driving away the obstacles.

Thereafter the spirit of the deceased old father allied itself in friendship with the masters of the place. The years passed and, his power increasing, he learned the incantation <sup>148</sup>; making his own the prayer of *Atagha Tngri* <sup>149</sup> he came to be of profound knowledge and power, making hail to fall, thunderbolts to descend and accomplished terrible evil. The hat from (the feathers of) the yellow bird and the drum with a (stretching) bar <sup>150</sup> were made by him.

Some time after the "Protecting Genius of the Ancestor" had become famous, when the death of the mother of *Ingdaqai* occurred, the son interred her according to the old custom south of the Red Cliff and made offerings.

The earlier ancestor-spirits had not vanished, they had unified and allied themselves with many things.

Gradually acquiring a powerful nature the spirit of the old woman allied itself with these in friendship. This gave rise to the Shamaness doctrine

<sup>147</sup> Cf. *Niuca tobca'an* (Secret History), § 201, where *Jaimuya* asks *Činggis Khan* for the favour to have his "lifeless corpse" buried "at high place" for which he promises protection to the "grandchildren of the grandchildren" of *Činggis Khan*. Cf. E. HAENISCH, *Die Geheime Geschichte der Mongolen*, 2. Edit., Leipzig 1948. 90. The example of the *Ulayan qada* (*Hung-shan*) near the town of Linhsi, Chi-feng hsien, where various strata of stone-age burials have been found, shows that elevated places stood in particular demand as sites for burials. Cf. *Archaeologia Orientalis*, Ser. A. Vol. VI, K. HAMADA and S. MIZUNO, *Hung-shan-Ho, Ch'ih-Feng*. Tokyo 1938. In Tibetan folklore too during an "exorcism meant to avoid an impending calamity or to remove a disease" (TUCCI, *Tibetan Painted Scrolls*, Rome 1949. II. 726) spirits abiding in red cliffs are prayed to (TUCCI, op. cit. II. 740).

<sup>148</sup> Lamaistic terminology: *arbis tarni* ~ *arvis tarni*. *Arvis*- Skr. *vidya* -Tib. *rig-sgñs* in differentiation to *gzñs* (Skr. *dhāraṇī*).

<sup>149</sup> Apparently one of the oldest and most widely known shamanistic deities, son of *etügen eke* (earth) and *dalai* (sea). In the Tsakhar country often identical with the *Möngke tngri*, the heavenly ruler etc. Invoked in this character in South Mongolia and Buriat Mongolia for food, horses, clothes, luck, peace, health and as saviour from death and evil. Cf. N. POPPE, *Opisanie* . . . , 105. 163-166.

<sup>150</sup> *Tele kenggerge* < *telek* (KOVALEVSKI, 1717) — "pièce de bois transversale qui sert à tenir les voiles" < *tele* — "to stretch something", *arusun-i tele* — "to stretch a hide". The drum must have been of the shape of the Tungus-Sibiric Shaman drums. Cf. SHIROKOGOROFF, *Psychomental Complex of the Tungus*. London 1935. 297-299; E. MANKER, *Die Lappische Zaubertrommel*. Stockholm 1938.



of the *Emegeldzi edzi*, "the very old Grandmother". This old woman became wellknown as the tutelary spirit *Emegelji ejī* <sup>151</sup>, because evil spread rapidly.

Uniting herself with all things, with the years passing she gradually acquired power to mount into the air and to fly, to invite the clouds and the rain, to summon the lightning and the thunder, to make the thunderbolts to fall and drenching hail to fall. Aside from being able to do such dreadful harm she did evil to man as well as to animal, poisoning the blood of men and beasts. The households in the immediate vicinity of that place, afraid of this harm, took to flight and migrated away. And though they fled to far remote places, her demon flying from the place of its interment, arrived too within the twinkling of an eye.

Many people took counsel together discussing this thoroughly, because it had become so powerful. Inevitably the two Aimakhs of the Khalkha and the Uriyangkhai <sup>152</sup> became associated. When they, with invocations and exorcisms, had made offerings of the primes of tea, brandy and water at the site of the Red Cliff, after it had been expressed and stated that a remedy was to be found by various different means, that even if the dreadful evil were to increase, it should at least be compassionate and do no harm to infants and children but only to a man's good horses and cattle or even obsess a man or woman making them tremble. Thereupon it entered a man by the name of *Bürgeü* [so] that he was shaking. This descent was witnessed by many people and they addressed it as "Black Idol". After having been worshipped as "Black Tutelary Spirit" the mentioning of the black colour was forbidden and it was called "The Dark One".

There was further a certain girl called by the name "The lastborn daughter". The entering of the *Emegeldzi edzi* into this girl shaking her convulsively was seen by many, and astonished they argued what this be.

All at once one day, the "Black Idol" (*qara ongyot*) and the Shamaness *Emegeldzi edzi* both entered into ecstasy, and by sprinkling (unsalted) tea and milk-wine brandy they exorcised the evil. Mounting into the air, the *Khara Ongghot* and the Shaman-girl flew to the site of the Red Cliff. They reached the summit of the Red Cliff and found their crossbar-drums and took them.

Each beating his own drum, the hats from (the feathers) of the Yellow Bird donned, they then mounted into the air and returned.

They entered tent after tent beating their drums and saying,

"For the aid of all creatures

Carrying the golden drums,

For the purpose of saving all creatures of this world

Have we descended from *Ataya Tugri*".

Many of the people heard what they were saying and told each other that these must be wonderfully powerful tutelary spirits.

<sup>151</sup> KOVALEVSKI, 215 b "gardien de la maison, de la famille et tous les biens. Chez les Shamans on le fait des peaux de moutons et de différents torchons de toile", which description agrees with that given in the Tsakhar Chronicle below.

<sup>152</sup> cf. Note 107.

Having inquired about the situation, *Ongghot* and *Edzi*, these two said, "We can protect all of you if you become pious and make sacrifices offering the primes of tea, milk-wine brandy and water!"

Upon these words all the people were aware of the former evil. All the people were frightened.

They called them Shaman (*böge*) and Shamaness (*niduyan* ~ *iduyan*) and made offerings by sprinkling tea, milk-wine brandy and water that protection be given.

Thereafter they fashioned images, making the body from the fur of a one-year-old black lamb and the eyes from blackberries and calling them "Tutelary Spirit *Edzi*" and "the Dark Tutelary Spirit" they made offerings to them ..."

The protection of man and his livestock against all perils of sickness and havoc caused by the ill will of evil force appears as the primary function of Shamanism. The spirit of the ancestor was worshipped because it had promised help against these dangers. Later the spirit was invoked through the medium of the Shaman because of its ability to counteract the dangers to life and property. The Shaman, in a wholly mediatory role, was the only means of communication with the forces to which all life was exposed. Hence he was the only medical help against diseases which were but manifestations of these forces. Thus the position of Shamanism and its interpreter — the Shaman — stems from the most urgent need of a primitive economic society for preservation and protection of the means of subsistence: health, fire, food, game and livestock as well as human labour, i. e. children.

Shamanistic legends of origin from Buriat Mongolia speak similarly of such a primary function of Shamanism. For instance, a legend about the Khorī Buriat Ongghot *Qori-yin qoyar keüked*, reported by SANZHEEV<sup>153</sup> relates how two sisters, the ancestors of the cult of that particular Ongghot in Buriat Mongolia, "... when their uncle contracted a sickness of the stomach; cured him with a bull (i. e. they made an offering of a bull) because their family was a shamanistic one ..."

Shamanism in Buriat Mongolia came into contact with Lamaism in comparatively modern times<sup>154</sup>, this impact apparently leaving fewer traces than in Mongolia itself. Buriat Shamanism seems to have preserved more old shamanistic notions originating from South, East and North Mongolia<sup>155</sup>, as demonstrated by frequent references to an origin from Uriyangghai, as well as by the fact that lamaist influence during the early 17th century<sup>156</sup>

<sup>153</sup> Anthropos 22. 1927. 602. Version a.

<sup>154</sup> Section 10.

<sup>155</sup> *Wangdan yüm cüng* (YUMSUNOV), *Qori-yin arban nigen ečige-yin řun-u uy iřayur-un tuyuři* (ed. N. POPPE, Trudy I. V. IX. 92): "*manu qořim-un čay ud -tu mongyol yařar-ača böge iduyan ulus nar ireřü neyilegsen. tere üye-dü böge ner-ün řasin büri delgeregsen bölüge* — A long time before our (time) Shaman and Shamaness clans have come from Mongolia and intermingled with us. At this time Shamanism was very flourishing."

<sup>156</sup> SANDSCHEJEV, Anthropos 22. 1927. 978, where the second primogenitor of a Buriat Mongolian Shaman is reported as having fled Mongolia in 1646.

and the political disorder of the *Galdan* wars during the last decades of the 17th century caused refugees from South Mongolia and Khalkha to migrate to Buriat Mongolia<sup>157</sup>.

The pledge of a newly initiated Buriat Mongolian Shaman, reported as still in use in 1836<sup>158</sup>, likewise testifies to this foremost function of Shamanism:

"*Bi nengde tengde ŋon-du yabuŋu eldeb-iyer üŋemerlen kümün-ü ebedčün ŋobalang-i tusalaba* — Going to this and that people I aid against human sickness and pain by exorcising in various manners!"

The same Buriat Mongolian source explains Shamanism as "... *amitan-i tusaladay ... arɣa* — a method which aids the creatures<sup>159</sup>". Yet Shamanism does not render this aid because of the conviction that this will be helpful in a future life. That lack of a moral incentive is one of the main arguments of Lamaism against Shamanism<sup>160</sup>.

Aside from the lamaistic deities which were introduced later into the shamanistic prayers from Buriat Mongolia, South Mongolia (Tsakhar and Ordos) and Khalkha, as described by N. N. POPPE<sup>161</sup>, the shamanistic gods are invoked for the protection of material things only:

A. They create and grant: food, property, booty, livestock (horses and cattle), long life, happiness, children, peace and union, domestic happiness;

B. They protect against:

1) pain, diseases, wounds, epidemics, scurf, reptiles; 2) evil and death (*Erlig Khan*); 3) obstacles (*ŋedker*), evil spirits (*ada*), devils and demons (*čidkür*), enemies, passions, sins, bad luck.

In many cases a particular deity is thought master over a particular disease, e. g. in the Buriat tradition: *Güŋir günggür tngri* over the *Idegen kečig* — "food contagion"<sup>162</sup>, *Ata-a (Ataya) tngri* over the horse plagues and *Godoli uluyan tngri* over the *Üker -ün kečig* — "Cattle plague"<sup>163</sup>.

Further proof that the satisfaction of physical needs is the primary office of Shamanism can be seen in the fact, that in East Mongolian shamanistic prayers of recent times<sup>164</sup> a new pantheon, acquired under the influence of lamaism, is again invoked for medical help. The deities have changed, yet not the ends for which they are invoked.

The magical practices by which the satisfaction of these needs is sought are commonly called *bögelekü* and *üŋemerlekü*. *Üŋemerlekü* is defined<sup>165</sup> as

<sup>157</sup> LOMBOTSEREN. 12; SANDSCHEJEW, *Anthropos* 22. 1927. 601, 978.

<sup>158</sup> YUMUNOV. 107. PARTANEN. 25.

<sup>159</sup> YUMUNOV. I. c. PARTANEN. 25.

<sup>160</sup> TUŮULTUR TOBOEV, *Qori kiged ayuyin buriyad nar-un urida-dayan boluysan anu* (ed. N. N. POPPE, *Letopisi Khorinskikh Buryat*. Trudy I. V. IX.) 21.

<sup>161</sup> POPPE, *Opisanie*.

<sup>162</sup> YUMUNOV. 93. PARTANEN, 9, "provider of food luck" seems untenable. For further variants of this deity cf. POPPE, *Opisanie*. 155; 165.

<sup>163</sup> PARTANEN, 9<sup>6</sup> suggests a derivation from *gotoli* "luck" or *qoto* "cattleyard"; it is, however, mo. *godoli* "Pfeil" as shown by Bur. *GoDl'i ulan tengr'i*, cf. N. POPPE, *Buryat-Mongol'skij Folkl. i Dialect*. Sbornik. Leningrad 1936. 24.

<sup>164</sup> Cf. *Folklore Studies* III. 1944. 39-72; *Folkl. Stud.* IX. 166-175.

<sup>165</sup> TOBOEV. 19.



"... *ongyot-i urişu irigüleged dotura-ban oroyulba kemen tere ongyon-u nereber bögeleşü bayişu üşemerlen keleküi bui* — to invoke the Ongghot and make it enter, then to shamanize in the name of this Ongghot, stating that it took possession, is called *üşemerlen* ..." The chronicle of the Selengga Buriat calls Shamanism only *üşemer*<sup>166</sup>. *Üşemerle* —, from the root *üşe* — "to see" (Ordos: *uDZimer*- "something worth seeing", MDO II. 750), explained by KOVALEVSKI, I. 545 *b* as "clairvoyancy, divination", designates much more magical practices<sup>167</sup>:

a) Intercession in behalf of old or sick persons by worship and invocation of the particular Ongghon (*teyimü neretü ongyon*) to cease to afflict with sickness or death (*ebedgülkü ba ükügülkü şabduşu*);

b) Exorcism (*kögeşü üledükü üiledbüri*) of the evil doing demon (*qourlaşu čidkür*). Exorcism was to be performed by 1) banishing into an effigy<sup>168</sup> (*şoliş*; E. M. *DŽolä*)<sup>169</sup> which then was burned or 2) into a live animal which then was slaughtered<sup>170</sup>;

c) Expulsion (*şaryşal*), when harm is done to live or dead property (*ed tawar*);

d) Divination from the scapula of a sheep (*qoni-yin dalu-yin yasun*)<sup>171</sup>;

e) Pronouncing (*dalalşu*) charms and spells over herds and children to protect them from contagious diseases and evil<sup>172</sup>.

Using these "combinations of natural means to achieve supernatural results (Kombinationen diesseitiger Mittel um jenseitige Wirkungen zu erzielen)"<sup>173</sup> Mongol Shamanism presents itself basically as preventive and therapeutical witchcraft (Heil-Zauber).

It is not within the aim of this chapter to discuss the shamanistic pantheon which reveals a colourful variety from place to place. It is merely intended to show that all powers and forces represented in Shamanism, whether positive or negative, protective or harmful, were thought to be the souls of former living beings, originally only those of Shamans.

In confirmation of the conception presented in the above-quoted Tsakhar Shaman Chronicle, tradition preserved in a Buriat Chronicle<sup>174</sup> defines the origin of these powers: "*öni urida-ača qoyisida nöğčigsen böge iduyan-u süne-sün inu. ene tere ayula. şoul şorqod. şayur. oi terigülen-dü. tedeger-ün eşid ongyod. čidkür bol şutedeger anu. amitan-i tusalaşı ba qourlaşı bayinam* ..." — the souls of the Shamans and Shamanesses who have died since a long time ago, becoming the masters, Ongghot and demons of these mountains,

<sup>166</sup> LOMBOTSEREN. 33.

<sup>167</sup> TOBOEV. 18-19.

<sup>168</sup> YUMSUNOV. 109-110. PARTANEN. 28; Folkl. Stud. III. 53.

<sup>169</sup> Folkl. Stud. III. 53. POPPE, Opisanie. 199.

<sup>170</sup> TOBOEV. 19. There the *čidkür* is banned into a black cow; YUMSUNOV. 109-110; SANDSCHEJEW, Anthropos 22. 934-938.

<sup>171</sup> YUMSUNOV. 107. SERRUYS. 148. PARTANEN. 26.

<sup>172</sup> YUMSUNOV. 112. PARTANEN. 31 sq.

<sup>173</sup> W. HELLPACH, Das Magethos. Eine Untersuchung über Zauberdenken und Zauberdienst. Stuttgart 1947. 40.

<sup>174</sup> YUMSUNOV. 95. PARTANEN. 13.

streams, brooks, lakes and forests etc. are helpful as well as harmful to creatures ..."

A similar but even more distinct definition is found in another Buriat Chronicle which says <sup>175</sup>: "... *urida anu nögčigsen böge niduyan ba. basa ču nögčigsen kümün-ü sünesün ongyon boluyad kümün-e ebedčün kiged ükül bolyayad jarim nögčigsen kümün-ü sünesün čidkür boluyad kümün-e qour-laday*... — the souls of the Shamans and Shamanesses who died earlier as well as the souls of other deceased persons became Ongghon causing sickness and death to human beings; the souls of other deceased persons became *čidkür* (demons) being the cause of harm to human beings..."

The *buumal* < mo. *bayumal* "descended", appear to have a similar function. Buriat Mongol tradition <sup>176</sup> speaks of them only as a kind of female spirits, "*ingri-yin ökid. ayui yeke buumal eke boroyčün terigülen* 33 *buumal-uud* — the heavenly virgin, majestic *buumal* mother *Boroyčün* and the other 33 *buumal*". Recent-day East Mongolian Shamans speak of the *buumal* more broadly as the spirits of dead relatives, "*ečige bumbul, eke bumbul, abu-yin bumbul* — the father-*buumal*, the mother-*buumal*, the grand-father-*buumal* <sup>177</sup>, and even as descending from the primogenitor of all of their Ongghot, the *Tang wang ečin* <sup>178</sup>:

*Tang wang ečin-eče tarqažu yaruyusan bumbul*  
*taquul damsiy-yi arilyayči ongyot*

"Ghost risen out of *Tang wang ečin*,  
Idol which purges epidemics and contagion..." <sup>179</sup>

Intensification of shamanistic power was obtainable only through a long line of ancestors, whose spirits had gained mastery over many other souls, i. e. either beneficial or harmful powers, and put them under obligation during endless past generations. The notion of the inheritance of an Ongghot is clearly related in the *D* (fol. 60 v.) in the words of the *Bingtü Khatun*, "... *ene nigen ongyot kemegči inu ečige ebüge -eče inaysi surbal-žilažu minu beye-dür kürčü ireged. minu beye ba keüked-tür ču gem ügei -yin tula tong tebčün yadamu* ... — ... a so-called Ongghot came down to me from father and grandfather; I was unable to renounce it since it brought no harm to me and the children ..."

Exogamy <sup>180</sup> practiced between the clans and nations was the reason for the spread of the various conceptions about the Ongghot, as well as

<sup>175</sup> TOBOEV. 19.

<sup>176</sup> YUMSUNOV. 95. PARTANEN. 13.

<sup>177</sup> Dzangdza böge; cf. Folkl. Stud. III. 64.

<sup>178</sup> Cf. the legend of origin of their Ongghot as told in the *Küriye* Banner (Folkl. Stud. III. 49) which dates back into the 8th century and is similar to that told by the Manchu Bannermen. Cf. O. LATTIMORE, *Wulakai Tales from Manchuria*. Journal of Amer. Folklore, July-Sept. 1933; Mongol Journey. New York 1941. 118-119.

<sup>179</sup> Lines 54-56 of the exorcistic prayer of the Shamaness *Tungčinggarbu* from *Küriye Ayıl*. Cf. HEISSIG, *Some Contributions to the Knowledge of Eastmongolian Folkpoetry*. Folklore Studies. IX. 1950. 153-178.

<sup>180</sup> Cf. VLADIMIRTSOV (1948). 56; SERRUYS. 130.

for the fact that, aside from the real ancestors, a line of mythical Shaman-ancestors is remembered by the Shamans<sup>181</sup>.

The evil forces, feared by the Shamanists and fought by the Shamans, are variously distinguished: *čidkür* — "demon, demoniacal obsession, devil", *tüidker*, *ředker* — "obsession, obstacle", *ada* — "demon", *eliye* — "birdlike fiend, will-o'-the-wisp", *teyireng* (dial. *tireng*<sup>182</sup>) — "demon" etc.<sup>183</sup> To define their categories seems impossible, but apparently the *čidkür*, as the personification of the bad principle, is commonly thought to be the master of all the other negative forces. In connection with this, mention should be made of an old conception which has been preserved by one of the didactic sayings within the collection *Činggis qayan -u čadig*<sup>184</sup>, a compilation from the first part of the 17th century and approximately contemporaneous with *Neyiči toyin*. This rhyme distinguishes devil ~ obstacle and demoniacal fiends as originating from different directions:

*"doruna-ača iregsen  
tudqar čedkür metü  
emüne-eče iregsen  
ada eliye metü —  
Like devils which  
have come from the East ;  
Like demoniacal fiends which  
have come from the South."*

Basically this seems to be the same conception as that of ancient Indian medicine: that the spirit (*manas*) is afflicted with two defects, viz., *tamas* — "restraint (Hemmung)", and *rajas* — "desire (Trieb)"<sup>185</sup>.

Pure Shamanism, — i. e. Shamanism before its contact with Lamaism<sup>186</sup> — had, as judged from the contents of the Tsakhar Shaman Chronicle, no conception of another world or a realm of death, to which the Shaman only had admission and which, adorned with many attributes of the lamaistic Hades, appears later in the more recent shamanistic incantations<sup>187</sup>. In pure Shamanism the ghosts and spirits of the dead remained in this world at their burial sites. These sites developed into haunted places, being tabu to others because of fear, but to the Shaman who has power over these ghosts and spirits.

The evil forces were invisible; the positive and protective ones had figurative manifestations, inspirited by the medium of the Shaman — the Ongghot idols.

<sup>181</sup> Folkl. Stud. III.

<sup>182</sup> Folkl. Stud. III. 62; MOSTAERT, Dict. Ordos. 663 a.

<sup>183</sup> D. BANZAROV, Chornaya vera (The Black Faith). Kazan 1846.

<sup>184</sup> Peking edition 1925. 173.

<sup>185</sup> REINHOLD F. MÜLLER, Grundsätzliches alt-indischer Medizin. Forschung. u. Fortschr. 24. 1948. 287.

<sup>186</sup> POPPE, Opisanie. 153.

<sup>187</sup> *Tungčinggarbu*, lines 116 sq.; Folkl. Stud. III. 63; YUMUNOV. 93.



The earliest obtainable reports about the popular religion of the Mongols invariably speak about their images of housegods "... made from felt and shaped like human beings", which they had placed on stands at both sides of the entrances of their tents and of whom they believed that these gods took care of their flocks.

"Other gods they manufacture from silken rags ... when such idols are to be made, the older women of the neighbouring tents congregate and manufacture them in great devotion ... The Mongols make to the above-mentioned idols offerings of the first milk of their sheep and beasts of burden; before they begin to eat and drink they make to them offerings of their food and drink ..." reports PLANO CARPINI<sup>188</sup>. There is a similar report by MARCO POLO<sup>189</sup>.

The Tsakhar Chronicle describes the manufacture of the Ongghot idols in much the same way, and then goes on to tell about these images being endowed with spirit (fol. 9 v): "*qara sakiγus -i tere beledkegsen qara quruyan-u arasun küürüg -tür orusiyulγu takiqu bolba* ... — then there was a prayer that the Black Tutelary Spirit should enter this image made from the fur of a one-year-old black lamb ..."

This housegod was commonly called *Emegelji eji* — "the very old Grandmother", the Immegiljin of PALLAS. KOVALEVSKI, 215 b gives a description of this deity which accords well with that of Yüan times: "gardien de la maison, de la famille et tous les biens. Chez les Shamans on le fait des peaux de moutons et de différents torchons de toile". From Yüan times down to the lamaist missionary period, these protective images thus changed neither form nor office. The *D* reports (fol. 54 r.) them as existent and worshipped in the middle of the 17th century all over Khortsin and the adjacent East Mongolian territory. Because of the conception of these Ongghot being inspirited by the magical forces of Shamanism, the first action of Lamaism was everywhere an iconoclastic purge — as will be demonstrated later. Statuettes of lamaist deities, mostly of fierce appearance, were substituted for the housegods and treated by the Mongols in the same way as the Ongghot had been formerly treated<sup>190</sup>. The Buriat custom of painting the various Ongghot (Bur. *zurugtan* ~ Mo. *ḡiruytan*) on silken cloths of various colours, as reported in 1875 by YUMSUNOV<sup>191</sup> and confirmed for more recent times by SANZHEEV<sup>192</sup>, seems to be a later consequence of lamaist purges, to make the hiding and the transportation of the images easier.

The social position of the Shamans in the early 17th century was still one of influence on all members of the Mongol society. But in contrast with the situation in the 12th century, when the Shamans were the leaders

<sup>188</sup> FRIED. RISCH, Johann de Plano Carpini, Geschichte der Mongolen und Reisebericht 1245-1247. 62 sq.

<sup>189</sup> YULE-CORDIER, I. 257. *Natigay* = *itügen*. Cf. further 257 sq., note 1.

<sup>190</sup> *Pei-lu feng-su* (SERRUYS). 138. Cf. further ZHAMTSARANO, Ongony aginskikh buryat.

<sup>191</sup> 107-108.

<sup>192</sup> *Anthropos* 22. 600 sq.

of the tribes and members of an aristocracy in the making<sup>193</sup>, the Shamans of the 17th century must have been recruited from all social strata. The *D* presents as the typical representatives of the East Mongolian Shamans of that time one aristocrat, the *doysin qobustu böge tayişi* — “a nobleman, being a Shaman of ecstatic magical capacity” as well as an untitled woman, *üjemürči mergen udayan*<sup>194</sup>. Both show some of the common traits of the Shamans: ability to defeat the evil spirits of illness, power over natural forces like clouds, thunderstorms and rain, power to foretell the future. The *böge tayişi* rides a white stallion — which had been the particular privilege of the first Shaman<sup>195</sup> of the Mongolian tribe.

The Shamans of that territory must have formed a kind of an organized, churchlike body since the *D* (fol. 53 r.) reports about an assembly held by them previous to the arrival of *Neyiçi toyin*, where passive resistance against the lama missionaries was decided upon:

“Before the venerable Lama set out and came to that region, these Shamans had conferred with each other, saying, ‘A great and sage Lama will come from the West. We shall not come when he arrives although he might invite us, because there is no place for us together with him!’

No meeting took place later, although they had been invited.”

The similarity of conceptions and deities, which are recognizable as alike even in the modified prayers from lamaist times in South Mongolia, Tsakhar, Ordos, Khalkha and Buriat Mongolia<sup>196</sup>, as well as in East Mongolia<sup>197</sup>, is proof for the existence of such an original body or school of shamanistic thinking. This so much the more, since shamanistic tradition still characterizes Shamanism as “*üsüg ču ügei nom ... sudur ču ügei nom ...* — a creed without writings, a creed without books too...<sup>198</sup>”.

To gain ground against this system of preventive and therapeutical witchcraft, Lamaism had to employ devices which satisfied the same needs and concerns even more convincingly.

## 10. A Pattern of Buddhist Missionary Approach

About one hundred years ago, no less an authority than MAX MÜLLER<sup>199</sup> attempted to explain the conformity between the Shamanism of Tibet, Mongolia, Siberia, Northern Asia and Northern Europe by assigning to each a common root in early Indian Buddhism. He regards Shamanism as popu-

<sup>193</sup> VLADIMIRTSOV (1949), 61; SANZHEEV, *Mongol'skaya povest' o Khane Kharrangui*, Trudy I. V. XXII. 1937. 11-12; VLADIMIRTSOV, *Gengis Khan* (French transl. Paris 1948). 91. 67-71.

<sup>194</sup> Fol. 38 v. sq.; 43 r. sq. Cf. Section 11.

<sup>195</sup> *Niyuča tobča'an*, paragr. 216 (E. HAENISCH, 2. Edit. 102).

<sup>196</sup> N. POPPE, *Opisanie*. 151-200; VLADIMIRTSOV, *Severnaya Mongoliya* II. 28-32.

<sup>197</sup> *Folkl. Stud.* III; IX.

<sup>198</sup> *Dzangdza böge*. *Folkl. Stud.* III. 64-65.

<sup>199</sup> *Essays I. Beiträge zur vergleichenden Religionswissenschaft*. Leipzig 1879. 216-217. (English translation Oxford 1867.)

larized (abgesunkenen) Tantrism. In recent times it is becoming more and more evident that the development was in the opposite direction; — Mongolian and North Asiatic Shamanism as well as old Indian Tantrism and Shivaism are now regarded as offsprings of humanity's most archaic type of religion in which ecstasy and magic helped to obtain protective power from the local deities.

The history of Buddhism in India shows that for expansion and continuance, Buddhism was compelled to create and include the secret doctrine of Tantrism, using such popular archaic types of magic, because "the petty citizen and peasant could do nothing with the products of the soteriology of the educated upper classes ..." <sup>200</sup>.

Buddhism in its first approaches to China shows an understanding for these social factors: Buddhist thinking penetrated only gradually into the Chinese intellectual circles; the broader masses were won by a display of the magical powers of the early missionaries and by the efficacy of the Indian medicine. *Fo-t'u-teng*, converting the Sino-Hunnic border population of North China in the early 4th century A. D., won his followers by supernatural phenomena <sup>201</sup>, recognizing that the profound doctrines would not be understood. Magic alone was regarded as evidence for the power of the newly propagated creed <sup>202</sup>.

Sanscrit inscriptions found in Yünnan, consisting mostly of tantric specimens provide further evidence that Tantrism was used as a primary penetrating force of the first Buddhistic mission in South China <sup>203</sup>. The tantric spells satisfied the spiritual requirements of the peasant population for help against the demons.

Lamaism, during its competition with the local Tibetan Bon-po from the 7th to the 10th century A. D., included in its system many of the popular local conceptions of the Bon-po demonology <sup>204</sup>. The use of popular notions and the terminology of the attacked faith was at that time nothing exceptional. At the time of the T'ang Dynasty in China, Manichaeism as well as Nestorianism used both Buddhist phrases as well as theological conceptions and names of gods taken from Buddhism, for the purpose of attracting the attention Buddhist believers it was seeking <sup>205</sup>. In the controversy between Lamaism and Bon-po the lamaist systematization of demonology, a

<sup>200</sup> MAX WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II*. Tübingen 1923. 254: "... der Kleinbürger und Bauer konnte ja mit den Produkten der Soteriologie der vornehmen Bildungsschicht nichts anfangen".

<sup>201</sup> A. F. WRIGHT, *Fo-t'u-teng. A Biography*. HJAS 11, 1948. 353.

<sup>202</sup> *Op. cit.* 339.

<sup>203</sup> W. LIEBENTHAL, *Sanscrit Inscriptions from Yünnan I*. Mon. Ser. XII, 1947. This view is confirmed by CH'EN YÜAN, *Buddhism in Yünnan and Kweichow at the end of the Ming Dynasty*. Cathol. Univ. of Peiping, Book Ser. IV, 1.

<sup>204</sup> H. HOFFMANN, Gšen. Eine lexicographisch-religionswissenschaftliche Untersuchung. ZDMG 98. 1944. 348-349.

<sup>205</sup> H. H. SCHAEDEER, *Der Manichäismus und sein Weg nach Osten*. Festschrift f. F. GOGARTEN. Giessen 1948. 248-250.



pantheon enlarged by the inclusion of the old, familiar gods and, last not least, terrorism overwhelmed the older Bon-po and forced it to camouflage itself <sup>206</sup>.

While within the Lamaist Church, Tantrism had to submit to certain changes of position after the reforms of *Atiśa*, its importance remained for all missionary activities of the Lamaists. The first lamaist conversion of the Mongolian emperors during the 12th century came about by proving the effectiveness of the magic <sup>207</sup> and medicine <sup>208</sup> of the monks of the Red Sect. MARCO POLO reports about the magical performances of these lamas at the Yüan court <sup>209</sup>. There they were in competition with official court-Shamans as late as in the 14th century <sup>210</sup>. The cult of the *doysid* — “terrible, fierce” manifestations, particularly of *Mahākāla*, was propagated during this first lamaist conversion. During the last decades of Yüan rule over China, Tantrism in its most secret and devious form of Shaktism was of great influence at the Mongol court <sup>211</sup> and one of the final reasons for the decline of the Mongol leading circles in China.

The dominance of Tantrism in the missionary approach becomes more evident during the second lamaist conversion of the Southern Mongols. Anti-shamanistic regulations — the legal code of the *Dzasakhtu* Khan (1558-1582/3) and the religious edicts of *Altan* Khan (1577/8) banned the owning, and worship by bloody sacrifices <sup>212</sup> of the Ongghots and in their place were substituted the images of the six-armed *Mahākāla* <sup>213</sup>, i. e. a terrible mani-

<sup>206</sup> H. HOFFMANN, Bon-Religion. 222 sq.; 229 sq.

<sup>207</sup> Cf. *Čindamani-yin erikes*, fol. 34 r.; there it is reported that with the bestowal of the *gota mandal* and the *Abhisheka* of *dkyes pa rdo rje* on *Khubilai* Khan and 24 other selected persons: ... *yeke Mongγol-un orun-a včir tu kölgen-u niyuča tarni-yin nom-i ekilen oluysan anu bui bolai* — “the Doctrine of the secret *dhāraṇī* of the *Vajrayāna* found its origin in the land of the great Mongols”.

<sup>208</sup> About *Godan* e. g., it is reported for 1247: *Tere üye -dür qayan ber yašar usun-u qowral-i-yar beye čilegerefü bayiqu-dur. ene saskya pañčin ber arsalang dayutu qomsim bodhi sadu-a-yin jaṅg üile -yin egüdenēčē. qayan-i inu darui ebedčün-eče getül-gegsen böliüge.* — “When at that time the emperor fell ill from the poisonous influences of the earth and the waters, the Saskya Panceñ freed the emperor from the disease by the introduction of the ritual of the lion-voiced *Qomsim-Bodhisattva*.” Cf. *Čindamani-yin erikes*, fol. 144 r.

<sup>209</sup> YULE-CORDIER, I. 301.

<sup>210</sup> *Yüan-shih*, *Pen-chi* 33. 7.

<sup>211</sup> O. FRANKE, *Geschichte des Chinesischen Reiches* IV. Berlin 1948. 534; *Bolur erike*, *Kalgan-Edit.* IV. 631. For the tradition of this particular fact cf. HERBERT FRANKE, *Some Remarks on the Interpretation of Chinese Dynastic Histories*. *Oriens* III. 119.

<sup>212</sup> The killing of slaves and animals for this purpose is testified too for the 16th century by *Hsiao-ta heng* in his *Pei-lu feng-su* (cf. SERRUYS. 135). Cf. f. *Grub mt'a šel gyi me loñ* (S. CHANDRA DAS, *JASB* 1882. 69). *Čindamani-yin erikes* (fol. 206 v.) states that at that time: *Mongγol ulus-un ongyon-i takiqu -yin tuqai-du olan amitan-i qoruyaqu firum -i simdan tasulašu. sira-yin šasin-u qauli yosun-i bayiyulbai.* — “The custom was suppressed of destroying many creatures on the occasion of worshipping the Mongolian Ongghot and that they have established the laws of the Yellow Faith.” Similarly in the *Činggis qayan-u tabiy*, compiled in 1869 after the Tibetan chronicle *Dpag bsam ljon bzañ*, fol. 18 v. and in other Mongol sources.

<sup>213</sup> G. SCHULEMANN, *Geschichte der Dalailamas*. 113-114.

festation. A subtle policy of substituting new lamaist prayers in the place of the old shamanistic invocations, incantations, consecrations, ban-formulas, benedictions, etc. began with this<sup>214</sup>. As demonstrated by some of these prayers collected from Inner Mongolia or Khalkha<sup>215</sup>, *Mahākāla*<sup>216</sup>, *Haya-grīva*<sup>217</sup>, *Vairocana* ~ *Bisman tngri*, *Tārā* and *Ökin tngri* were substituted for the former shamanist deities. It should be pointed out here that in all the known lamaist adaptations from North and Inner Mongolia, *Yamāntaka* appears only once, in a sutra from Ordos<sup>218</sup>.

*Dhāranī* spells were propagated and taught instead of the outlawed shamanistic incantations. The popular collection of spells and prayers, the *gzuns-bsdus* (Mong. *sungdui*) which is in daily use amongst the Lamaists, contains *dhāranī* for exactly the same needs of the Mongol nomadic and cattlebreeding society as formerly the Shaman had prayed for: for instance, *Qutuytu qour-a -yi arilyayči neretü arvis tarni* — "Sublime *dhāranī* which destroys the evil", *Qutuytu todqar-i arilyayči tarni* — "Sublime *dhāranī* which destroys the demon", *Qutuytu ed mal-i sakın nemegülügči neretü tarni* — "Sublime *dhāranī* which protects and multiplies the livestock", *Qutuytu ředker-i tasul un teyin böged arilyayči neretü tarni* — "Sublime *dhāranī* which brings to an end the obstacles and thus extinguishes them", *Qutuytu qara mahagala-yin morin-u tarni* — "Sublime spell of the Black *Mahākāla* for the horses", *Qutuytu morin-u qamuy ebedčin-i sayitur amur-liyuluyči tarni* — "Sublime *dhāranī* which effectually alleviates the diseases of horses", etc.<sup>219</sup> That the newly imposed lamaist formulas were only substitutes for the shamanist functions, and were constructed along the same psychological pattern, is illustrated by one *dhāranī* which is part of the Tibetan as well as of the Mongolian Kandjur<sup>220</sup>, and which was taken over in one of the Mongolian versions of the *gzuns-bsdus*, the *Sira ebečin-i arilyayči tarni* — "*Dhāranī* which effaces the bilious attacks<sup>221</sup>";

<sup>214</sup> For various lamaist adaptations of the benedictions of the fire cf. N. POPPE, Zum Feuerkultus bei den Mongolen. Asia Major II. 131 sq. Some fragments of this kind of Mongolian writings were excavated by Japanese expedition at the site of Olan süme (about 18 miles NNE from Peilingmiao, cf. Mon. Ser. III, 242). Documents Nos. 6, 8, and 11 (cf. SHIRO HATTORI, The Mongolian Documents found at Olan süme; Tōhō Gakuho XI, July 1940, 264-267, 269-270, Plate 2) show particularly the quick expansion of this kind of texts.

<sup>215</sup> N. N. POPPE, Opisanie. 166, 175, 186, 189.

<sup>216</sup> Very often in the function of guardian of the horses.

<sup>217</sup> Particularly invoked in all solemn services for the terribles, because of his power to "dispel demons". Cf. LESSING, Yung-Ho-Kung I. 95.

<sup>218</sup> POPPE, Opisanie. 190.

<sup>219</sup> Mong. edit. *Sungdui terigün/nöğüge bölüg*. Peking xylograph 1727. Cf. L. LI-GETI, T'oung Pao XXVII. 1930. 134 sq.

<sup>220</sup> Otani, No. 681; LIGETI, Catalogue du Kanjur Mongol Imprimé. Budapest 1942-44. 157, No. 697.

<sup>221</sup> *Qutuy tu tarnis-un quriyangyui zungdui kemegdekü yeke kölgen sudur orisiba, undat*. Peking xylograph, 452 + 8 fols. *Sira ebedčin* = *mk'ris pa'i nad* "Bilious disease".

*Sira ebečin-i arilyayçı tarni. yurban erdenis-tür mörgümü. Namo ha tu he gi svaha. debigür-iyer beye-yi debibesü süsün ebečin. nidiün siralaqui ebečin. qabangyu ebečin kiged-i arilyayu. sira ebečin-i arilyayçı tarni tegüsbei. —*

"*Dhāranī* which effaces the bilious attacks. Salutations to the trinity. *Namō ha tu he gi (?) svaha*. If the body is fanned with a fan, then the bilious disease, jaundice (verbally: the illness which makes the eyes yellow) and hydropsy disappear. The *dhāranī* for overcoming bilious attacks ends (here)."

The similarity of the functions of the fan mentioned in the above *dhāranī* with that of the whip or drumstick of the Shaman should be pointed out particularly. The custom accompanying a popular lamaist incantation from the Ordos country <sup>222</sup> confirms this. This spell against "an enchantment in the form of an ailment" is pronounced while making loud noises. The exorcising lama, uttering *pat-* and *sot-dhāranī*, lashes out threateningly with a whip of braided straps and a handle of tamarisk which resembles the whip-like drumstick "*daytar eriyen moyai* — the scaly spotted snake" of the East Mongolian, Manchu and Tungus Shamans, the *amitai-yin tasiyur ~ sorbi tasiyur* <sup>223</sup> "wand" of the Buriat Shamans.

The chanting of the old shamanistic songs and tunes was prohibited, too <sup>224</sup>. How rigorously this purge of shamanist deities and idols was carried out is demonstrated by the form in which some spells or prayers of shamanistic origin have been preserved by oral tradition. A *dalalya* for a successful hunt from Ordos, doubtless of shamanistic origin and once addressed to *Bayan mani*, the Ordos equivalent of the Buriat hunter-ongghot *Anda bars* <sup>225</sup>, was permitted to remain in use but without addressing any particularly named deity <sup>226</sup>.

Tsakhar and Bagharin were converted to Lamaism by lamas of the Tantric Red Sect previous to and during the reign of *Ligdan Khan* (1604-1634). The Tibetan-Mongolian inscription of *Ligdan* in *Čing čing čayan suburya* <sup>227</sup>, dated 1626, gives evidence how this kind of Buddhism satisfied the old shamanistic concerns by propagating "*qoyar tüidker arilyaqu-yin tulada* — for the destruction of the two obstacles" (line 16). Besides the lamaist deities *Vajrasattva*, *Birodzana ~ Vairocana*, *Mañjuśrī*, *Ökin tngri* and *Tārā*, particular mention is made of Sariputari as "*qamuy tüidker arilyayçı* — destroyer of all evil obsession" (line 14). Even for the lamaist amulets worn around the neck, the familiar name of the shamanistic protective idols remained

<sup>222</sup> A. MOSTAERT, *Textes oraux Ordos*. 265-269; French translation *Folklore Ordos*. 503-505.

<sup>223</sup> YUMSUNOV, *Trudy*. IX. 101, 102.

<sup>224</sup> G. SANZHEEV, *Khan Kharangui*. 14.

<sup>225</sup> Id., *Anthropos* 22. 600.

<sup>226</sup> A. MOSTAERT, *Folklore Ordos*. 503.

<sup>227</sup> The Mongol and Tibetan texts together with a Russian translation reproduced, not altogether satisfactorily, by its discoverer, A. POZDNEEV, *Mongoliya i Mongoly* II. 370-396, where details about the site of this inscription are also given (cf. further P. PELLIOU, T'oung Pao 1922. 182; B. VLADIMIRTSOV, *IZV. A. N.* 1927. 236). Nowadays the inscription is missing; Father J. MULLIE could not locate it around 1920. Attempts by the author in 1941 likewise proved futile.



in use (line 7) "... *Ongyon utasun-i jëgüggëi -yin büse(n) üd -ün jangginaqu...* tying the band of thread with idols strung on..."

A similar pattern of lamaist missionary approach is recognizable in the conversion of the northernmost Mongols, the Buriats, during the last decades of the 18th century. Although Buriat tradition claims that many lamas lived at approximately the time of *Ligdan* Khan's Kandjur translation (1st part of the 17th cent.) among the eleven clans of the Khorî Buriats<sup>228</sup>, Lamaism did not reach full bloom<sup>229</sup> there before 1712. This is the date reported for the arrival of the first lamaist missionaries, fifteen lama monks from Tibet, in the Selenga and Khorî districts, who then "... *nom ba em-iyer amitan-i tusaladay anu* — were of help to the people with prayers and medicine" <sup>230</sup>. The first lamaist monasteries were founded among the Selenga Buriats around 1730 when more than fifty Tibetan and one hundred Mongolian lamas were sent to this district <sup>231</sup>. From there the lamaistic activity was extended to the Khorî Buriats about 1741 <sup>232</sup>. Up to 1788 there was not a single lama living amongst the Buriats of Agha who until then "*bügüde böge-e giyin mörgül -i sitüdeg aysan ajuu* — were completely adherent to the Shamanist creed" <sup>233</sup>.

By 1808, Lamaism had gained firm ground in the Khorî district because lamaist medicine and exorcism had proved more effective than Shamanism: "*basa sašin delgerejü em-ün nom-un surayuli suralčaysan blama nar ebedčîn bodaya taqul-i emnekü ba nom-i ungsižu boluysayar kümün nügüd -ün eldeb ebedčîn- iyer ebedkü kiged čay busu ükül-ün ayul-ača arčılajdayu ...* — ... moreover, the faith spread while lamas trained at the medical faculties, treating the diseases and venereal contagions <sup>234</sup> and reciting prayers relieved human beings from the fear of being afflicted by various diseases and of premature death ..." <sup>235</sup>. Then, after 1819, the initiative was taken by a Cossack lama who "*ongyon-u düri dürisü bui bayiqu yayumas tai -(y)i yaldaysan* — having burned things of the shape of the Ongghon idols" <sup>236</sup>, a conventicle at *Čongyol barayibuu* (Tib. *bras-spuns*) Monastery decided on the iconoclastic persecution of shamanistic idols. From 1820 on "*Silingge. qori irinčîn*

<sup>228</sup> YUMSUNOV. 66. Russian peasants sent for colonization of Buriat Mongolia met the first *laba*, i. e. lama 1652, at the camp of a Buriat prince of the Selenge district. Cf. F. A. KUDRYAVZEV, *Istoriya Buryat-Mongol'skogo Naroda ot XVII v. do 60kh godov XIX v.* (History of the Buriat Mongolian Nation from the 17th cent. up to the Sixtieth of the 19th century). Moscow 1940. 138.

<sup>229</sup> YUMSUNOV. 91-92.

<sup>230</sup> YUMSUNOV. 67.

<sup>231</sup> LOMBOTSEREN. Trudy XII. 19. According to official Russian documents 150 lamas were counted in 1741 (cf. KUDRYAVZEV. 139).

<sup>232</sup> TOBOEV. Trudy IX. 21.

<sup>233</sup> TOBOEV. 32.

<sup>234</sup> *budaya* < lit. *boduya* - "venereal". Prof. POPPE however, as he kindly informed me, reads it *budaya* "small-pox".

<sup>235</sup> TOBOEV. 16.

<sup>236</sup> LOMBOTSEREN. 34. *qasay* means in Buriat "Cossack", The Selenga Cossacks were exclusively Buriats, as I am advised by Prof. POPPE.

*arban tabun ečige qasay-ud. baryuŋin suyisu. tungkin alayir kürtele. ongyon-u düri dürisü böge iduyan-u jebeŋeg tei. čöm yał-dur tülibeı. — Selenge, Khori, the fifteen clans Irintsin, Khasakh, Barghutsin, Suisu (?) up to Tungkin and Alair put to destruction by fire all the Ongghot images, utensils and armours of Shamans and Shamanesses . . .*"<sup>237</sup> Shortly after his conversion to Lamaism the *jaŋayul Ranča* of the Khori "... *uridu sitüŋü bayıysan ongyod-ıyan uyaryad* — foreswore his idols which before had been venerated"<sup>238</sup>.

The Buriat chronicles mention nothing about terrorism accompanying these happenings, but oral tradition reflects it. A narration from the Khori Buriats, related by G. SANZHEEV<sup>239</sup>, tells how two shamanist sisters, descending from Mongolia, were exiled by lamas into the wilderness north of Lake Baikal upon being denounced by their scheming stepmother.

Amalgamations like „*Maqa galan darqan güjir tngri — Mahākāla* as the chieftain and eldest of the 99 *tngri*", which are to be found in more recent Buriat shamanistic invocations<sup>240</sup> prove that here again tantric "terrible" deities have been propagated as substitutes for the shamanistic deities.

In Buriat Mongolia too, Lamaism intruded into all spheres previously governed by shamanistic customs and notions. In particular, during the first part of the 19th century, a certain *Blo bzan rdo rje*, vulg. *Dordzi Danzanov* directed treatises against Shamanism and some of its customs, as for instance, the slaughter of an animal for the offering<sup>241</sup> and consuming by the whole clan<sup>242</sup> and even against the ancient wedding customs influenced by Shamanism<sup>243</sup>.

In the nomenclature of Mongolian lamaist literature, Shamanism though barely mentioned is clearly distinguished from *Bonbo* ~ *bombo* as *qayučin ba buruyu üjel* (*D*, fol. 13 v.) — "old and heterodox creed", *buruyu üjel* — "heterodox creed" (*D*, fol. 46 v.); *Dordzi Danzanov* or *buruyu nom* — "heterodox doctrine"<sup>244</sup>. But *Bombo*, derived from Tib. *bon-po* here no longer

<sup>237</sup> LOMBOTSEREN. 34.

<sup>238</sup> TOBOEV. 35.

<sup>239</sup> Anthropos 22. 1927. 602.

<sup>240</sup> N. N. POPPE, Opisanie. 155. 156.

<sup>241</sup> *Üile üre-yin ilyal-i üjegülgüŋi toli kemekü -eče buruyu üjel-ün erkeber amin tasulıysan-u üile üre üjegülgüŋsen-ü jüil orusiba* — "Section from the mirror showing the distinction of the fruits of acts which illustrates the effects of killing as caused by the heterodox creed", 26 fols; *Mıqa qurım kikü ba takıl üiledküi terigüten-ü gem erigüü üjegülgüŋi anu* — "(Book) showing the punishment of the sin of performing the meat-service and offering", 3 fols; *Mal alaqu mıqa qurım üiledüŋsen -ü gem erigüü . . . etc. sudur-ača yaruyısan orusiba* — "Excerpt from the Sutra about the punishment of the sin of killing animals and performing the meat-service", 2 fols. (cf. B. Y. VLADIMIRTSOV, Mongol'skie rukopisi i ksilografi postupivshie v' Aziat. Ross. Akad. Nauk., IZV. R. A. N. 1918. 1561.

<sup>242</sup> For the eating of the meat-offering in community, the *mıqa qurım*, cf. YUMSENÖV. 103; 108.

<sup>243</sup> VLADIMIRTSOV, op. cit. 1559-1560.

<sup>244</sup> Modern Mongolian dictionaries, f. i. RASISENGGE, *Toıdam suruyčid-un toli bičig*, Hsinking 1942. 44 still designates Chinese taoists as *Bombo* = *tao-shih*; *bombo čenec* — *nükuan* "Taoist nun"; *ubadıstu bombo, ariyudqaqu bombo* "Taoist mystic".

designates the Tibetan Bon-po faith ; it is applied rather to Taoism, the other enemy of lamaist expansion in Eastern Mongolia and the border provinces <sup>245</sup>.

As demonstrated above, Buddhism, — the old Red Sect — and later the reformed Yellow Sect of Lamaism, both employed essentially the same pattern of missionary approach to a more primitive religion and society, viz. ; the old shamanistic practices were absorbed and intensified by a theological systematization <sup>246</sup>.

This conclusion is confirmed by a recent formulation of the lamaist methods of approach by the famous Lama *Agvan dordchiev* "... the conversion of various nations has to be different ; while the one will be converted by mere discipline, others are to be subdued by magic powers, i. e. terror" <sup>247</sup>.

How far do the methods employed by *Neyiči toyin* correspond with this pattern ?

### 11. The Missionary Methods of *Neyiči toyin*

In the missionary activity of *Neyiči toyin*, two periods are clearly recognizable, in analogy with the above-outlined pattern :

A. The persecution of Shamanism ;

B. The substitution of the *Yamāntaka* and *Guhyasamāja* worship for shamanistic notions.

#### A. The persecution period.

All the persecutive and iconoclastic actions are reported by the *D* as having happened before the visit of the son of *Neyiči toyin* (fol. 58 v.) to emperor *T'ai-tsung* († 1643) at Mukden. Shortly afterwards (fol. 61 r.) there is a reference to the setting apart of many captured Chinese and Korean boys to the priesthood "*saya tulyur törü-yi toytayaqui-dur* — when the firm government was founded". As this means the setting up of the Manchu government at Peiping on October 30th, 1644 <sup>248</sup>, a definite date is established for the end of this anti-shamanist period.

The *D* indicates the following anti-shamanist methods of *Neyiči toyin* : 1) display of greater magic power ; 2) greater medical proficiency ; 3) influencing the sovereign to interfere with the old religion by economic encouragement of converts ; 4) iconoclastic purges of shamanist idols.

<sup>245</sup> VLADIMIRTSOV, IZV. A. N. 1927. 1279.

<sup>246</sup> H. HOFFMANN, ZDMG 98. 1944. 348-349.

<sup>247</sup> GRÜNWEDEL, Na-ro-pa. Leipzig 1933. 3. This raises the question of the existence of a lamaist school of fundamental missionary theology which might have governed the suitability of methods applied in Mongolia throughout the centuries. These methods were perhaps regulated by the example of *Padmasambhava* as set down in his widely distributed biography (cf. the translation with reproduction of the Tib. and Mongolian texts of the essential parts in H. HOFFMANN, Bon-Religion. 253-265).

<sup>248</sup> A contemporary phrase for that incident. Cf. the inscription in the Khalkha monastery *Amur bayasqulangtu keyid* (A. POZDNEEV, Mongoliya i Mongoly I. 28) dated Ch'ien-lung 2, 1737 in which it is said in connection with Emperor *Shi-tzu* "... king *gota-dur tulyur törü toytayaysan-u qoyina* —" "... after (*Shun-chich*) had founded his firm government at Peking".



1) Display of greater magic power towards an Ongnighut Shaman (D, fol. 37 v.-40 r.) :

*Tere çay-tur Ongniyud-un gege yekede çilerkeşü. mergen blama nar ba. emçi domçi nar-tur üfögülbegsü ber. ese şalaraysan-dur. nigen tüsimel inu ügüler-ün. man-u ene yaşar-a nigen yeke mergen qobus tu böge tayişi baysı bui amu. tegün-i urişu gege-yin çilege üfögülbesü sayın bui-şa kemebesü. efü gege tüsimed bügüdeger masi şöbsiyeşü. tere kü böge-yi urira elçi şarubai.*

*tere şabsar-a blama orud bitüşü binyad erişü şalaraysayar gege-yin yadana kürçü ireküi-dür. olan kümün uyılçaşu (38 r.) barın amu. blama teden-eçe eyin asayur-un. ta yayun-u tula ene metü demei üimeçişü. tede ügüler-ün. manu qatun gege çilerkeşü ebedçin inu yeke-yin tula sandurçu bayın amu. blama çi ebeçin bariqui-yi mededeg buyu kemen inaysi çinaysi ügüleldün atala. nigen kümün dotura oroyad. tere inu gege ten-e eyin kemer-ün man-u yadan-a nigen ebügen blama ireşü binyad yuyun amu kemebesü. gege ügüler-ün. tere ebügen blama bögesü olan-i üşegsen bui-şa. tegün-i şalaşu dotura oroyul kemegsen-dür. blama-yi yayaran türgen-e şalaşu. barayun eteged debisker şasaşu sayulyabası gege öçir-ün. üçüken minı beye ebeçin-ü yeke şobalang-a bariydaju teskü ügei-yin tula. blama aburan soyurqa kemebesü. blama barayun eteged-eçe şabilaşu aysayar gege-yin dergede odçu (38 v.) adislayad şabilaysayar orundayan sayuqu ba. adislaqu büri ebeçin inu amurliysayar odqui-dur inu gege terigüten bügüdeger yayıqaşu mayad nigen yeke boyda-luya uçırabai ni kemen. masi yekede bayasuyad blama-dur sayuqu örgöge ergüye kemeküi-dür. blama şarliy bolur-un. bi olan kümün-lüge qanıçışu sayun ülü çidaqu nadur qoruyan-aça yadana qola ger barıtuyai kemegsen yosuyar örgöge-yi qoruyan-u yadana aylay suyud yaşar ergüşü nigen kedün qonuy şalaraşu sayun atala. urida şalaysan tere qobus tu böge tayişi kürçü ireged. gege-yin çilege sayın boluysan uçır-i asayabası. tedeger ügüler-ün. nigen (39 r.) orud-i bitüşü yabuqu ebügen blama uçıraşu. şabilaysayar ireşü adislaqu ba. adislaqu büri ebeçin amurçaqu terigüten-i masi yayıqaşu ügüleged. bodatai burqan mön kemen bügüdeger alayaban qabsurun süsülen şalbarılçiqui-dur. tere mayu qobus tu böge tayişi sonusu-yad. yeke atay-a töröşü masida ayurlan olan bügüde-dür eyin ügüler-ün. tan-uqai tere blama. burqan mön busu-yi bi nigen edur tengsesügei kemegsen-ü qoyına.*

*nigen edür qobus tu böge tayişi çayan aşaryaban unuşu. blama-yin sayuqu ordun-u yadaytır qaskir-un ergişü dobtuluyad basa basa tere üiledüğsen-dür. şüg şüg-eçe salkın ködel-ün qara egüle üimeçin (39 v.) çakılan çakılan luus-un ayuqu metü doysin dayun-i taçiginan dayurisqaşu yeke qura oroqui-luya. darui darui ayungya bayuyad. üçüken udaysan-u qoyına. qura nöğçiküi kiridu qobus tai tere böge tayişi aşaryan-aça bayuyad. qurdun-a güyüşü blama-yin egüden-i degegsi qayaşu orkiyad ireşü nigen eteged sayuyad şı-a bi yambar bayınam. kemen asayuyısan -dur. blama müsiyen bayışu orkimşön-dayan çuylayulun abıysan ayungya-yin sumun-i tegünü emüne çidquşu orkiyad çinu küçün egüber baraydabai-şa kemen şarliy boluysan-dur. böge tayişi ügüler-ün tegüber ülü baraydamu bi dakin tengsesügei kemegsen-dür. blama-yin aman-aça burqan-u ünen. nom-un ünen. bursang quwaray ud-un ünen kiged. yurban erdeni-yin ünen-ü adistid -un küçün tegüsügsen yogadzari buyu bi. çi tengsegdeküi kemen şarliy bolumayça böge tayişi tatabalşın unafu kelen inu şayurayad kelen yadan*

*nidüben čayilabalšin yar-iyar (40 r.) žirüken tus-ıyan kürgen kürgen žiyaysan-dur. blama šabınar-tur jarlı bolžu minu dergede abču ire kemeged abču iregsen-dür. oroı-ača yar-un abisiy öggügsen žirüken-i tarnıdaysan -dur. qabar-ača inu moyai yarbai. tedüi tayıři delerüged sayın bolžu blama-ača ubası-yin sanwar abuyad. tendeče qariqui-dur ıyan unužu iregsen čayan ařaryaban ese tanıbai gekü.*

"At that time the royal princess of the Ongnighut fell gravely ill. When she did not get better after consulting learned monks as well as physicians and exorcists, a dignitary said :

'A great, wise and powerful Shaman-prince is living in this my country. Should he be summoned and the illness of the princess be examined, this certainly would be good !'

The imperial son-in-law, the princess, the dignitaries all consented heartily to what he had said. Therefore a messenger was sent to approach the Shaman.

Many people were crying when the Lama who in the meantime had been roving over the country and living by alms, came to the outside of the residence of the princess. The Lama asked them, 'Why are you so alarmed ?'

'Our princess has fallen ill', they told him, 'We are worrying because her illness is grave. Monk, do you know how to treat the disease ?'

While they were talking in this way and that way, one man went inside. He reported to the royal princess, 'An old Lama is outdoors ; he came to ask for alms !'

'If he is an old Lama', the princess thereupon said, 'then he certainly has experienced many things. Invite him and show him in !'

Hastily the Lama was led in. When he had been seated, a cushion having been prepared for him at the right side, the princess spoke, 'My inferior body', she said, 'has been stricken with pain. Grant relief, o Lama, as I cannot bear it !'

The Lama then proceeded with benedictions from the side where he was sitting cross-legged, towards the royal princess. With every benediction — both while sitting cross-legged at his place as well as while coming nearer — the disease receded. Marvelling, the princess and all the others said, 'Have we not finally met with a truly great Saint ?'

They felt very happy.

'We will offer a tent for the Lama, to stay', they said.

'I cannot live in close community with many people', answered the Lama, 'you may set up the tent for me far outside of the camp !'

According to his words the tent was set up at a very remote place outside of the camp. When he had installed himself and had been living there for more than one day and one night, the Shaman-prince who had the magic power and who had been summoned earlier arrived.

Inquiring for the cause of the princess's recovery, he was told, 'Having met with a migrant old Lama he, after sitting cross-legged (near the bed of the sick), began to bless her and the disease receded with each blessing !'

This and other happenings they told him marvelling. Claspıng their hands in pious prayer they said that this (must) be a Buddha incarnate.

When he heard of this, the Shaman who had the bad magical power



became very jealous and, angered beyond all limits, said, 'One day I shall prove to you that this monk is not a Buddha!'

After having spoken thus, once a day the powerful Shaman-prince galloped on his white stallion in circles around the outside of the Lama's camp. And while he performed this again and again black clouds came swimming from all sides blown by the wind, lightning flashed, torrential rain fell roaring like the wild, frightful song of the dragons, and with it thunder descended again and again.

After a little time had passed the powerful one, the Shaman-prince, dismounted from the stallion and at the very moment the rain ceased. Running hurriedly and pushing up the (tent-)door of the Lama, he came in and sat down at one side of the tent.

When he asked the Lama, 'Aye, and what sort of a man am I?', the Lama smiling took a thunderbolt, stored in his (red) cloak, and threw it before him saying, 'Herewith is your power brought to an end!'

Said the Shaman-prince then, 'It is not suspended by this; I shall prove it again!'

Hardly had the words left the lips of the Lama, 'I am a Tantric (Yogi) having obtained the power by the blessings of the true trinity, of the true Buddha, the true Faith and of the Community of the Believers. Dispute that!', when the Shaman-prince fell down seized by convulsions. His tongue stuck out, he was not able to speak, the whites of his eyes showed. When he pointed with the hand constantly towards his heart, the Lama said, 'Bring him before me!' Then, when he [the Lama] had blessed him with his hand from the crown of the head on and bespoke the heart with spells, a snake left through the nose. The prince rose cured and received the consecrations of a layman from the Lama ...

It is related that when leaving afterwards he did not take to his white stallion on which he had come ..."

2) Greater medical proficiency as shown in the cure of a Shamaness in the Khortsin Country (D, fol. 43 r.-44 r):

*Tendeçe boyda blama şabınar-luya olan qosıyun-i kesüñü. beye şabınar-luya eldeb briti qubilyan-i üñügülüksen ba eldeb jül-ıyer tusalaysan kiged. eldeb nom-i üñügülüñ nomlaysan yabudal annu ucırayısan qosıyü büri-dür todor-qai böküi-eçe öbere. Tüsiyetü qayan-u dergede ireküi-dür. nigen ayıl-un quduy-tur oyıra bayıpad ger-ıyen bariyulşu sayubai.*

*tere çay tur Tüsiyetü qayan-u ulus-tur nigen üñemürçi mergen udayan aıyuy. tedeger ber alıba üile (43 v.) üiledküi-dür. tere udayan-ıyar üñügülbesü ülü endekü mergen tere udayan annu. qoyar nidüben ebedcü aldayad tong yayuma üñekü ügei-yin tula. edüge bi qoyar nidün ügei amıtu yabuqu. yayun kereg ölbercü üküşügei kemen ken ber qorıbaçu ülü bolun ködege-dür odçu ölberin kebtęsen-i. boyda blama-yin qoyar şabi tere ayıl-aça çai-dur neyilegülcü sün yuyura odqui-dayan dayarışu üñeged tere udayan-aça çı yayun-u tula ködege-dür kebtęnem asayabası. udayan üküşügei kemen kebtęsen siltayan uçır-ıyan bürine tayalan kelegsın -dur qoyar şabi ügüler-ün. teyin bögesü udayan çı demeı bunı uqurçıladyadı tan-u ende nigen yeke mergen blama ireñü bayuçam.*



*tegüber üjügüljü sayin ülü bolqu buyu. bide sün yuyura tan-u ayıl-dur ečinem kemegsen-dür udayan ügüler-ün.*

*teyimü bögesü ta namayi minu gerte abčituyai. tan-u keregleksen-i bi öggüye. ta namayi abčiŋu tere (44 r.) blama-dur iyan uçirayul kemegsen tegünü üge-ber. tere qoyar šabi udayan-i ger-tür inu kürgeŋü eril-iyen oluyad. udayan-i mön kü kötölügseger odču boyda blama-yin ordu-yin yadana kürbesü. blama-yin qoyulai šasaqu dayın-i toda sonusuysan-iyar jirüken inu yekede ködelün süsüg töröbei.*

*tegün-eče ger-tür oroŋu blama-dur mörgüged adislayuluysan-dur. ulam degeŋigseger udayan-u qoyar nidü uyuyata arilŋu sayin boluysan-u tula. udayan ünen čing süsüg-iyer bisireŋü öber-ün -eče Tüsiyetü qayan-dur. boyda blama-yi yekede maytan yayıqaŋu ügüleksen ...*

"Thereafter the venerable Lama roaming with the disciples all over many banners, displayed with his disciples various magical transformations and gave help in various forms. He performed many prayers.

Besides these accomplishments, well-known in every banner, when he had come near the *Tüsiyetü Khan* he put up in the vicinity of a well, set up his tent and stayed there.

At that time a wise, fortune-telling Shamaness was living amidst the people of the *Tüsiyetü Khan*. Whatever matters they undertook, if the Shamaness had predicted them, she was never found to be wrong.

This wise Shamaness lost both of her eyes by sickness.

'What is the purpose of it', she said, because she could not see anything at all, 'that I should live without eyes? I shall starve to death!'

Two disciples of the venerable Lama, on their way to the hamlet to beg for milk to be mixed into the tea, passed and saw her — she had gone to the desert and was lying there starving, as she could not obtain enough though collecting everything. When they asked the Shamaness, 'Why are you sleeping in the desert?' the Shamaness said, 'I shall die!'

When she had related the circumstances of her sleeping there, the two disciples said,

'If it be so, Shamaness, do not give yourself up without reason. A great wise Lama has come and stays at your place. Let him look if (your eyes) can not be well again. We go into the hamlet to look for milk!'

'If it be like this', she said when they had told her, 'you might as well accompany me to my tent. I shall give you what you need. Let me meet your Lama accompanied by you!'

Upon these words the disciples brought the Shamaness to her home and received what they wanted.

The Shamaness then, while led her way, was stirred deeply in her heart hearing the sound of the Lama clearing his throat when she arrived outside of the Lama's tent, and she developed faith.

Because the two eyes of the Shamaness were completely cured as she rose, after entering the tent and receiving the Lama's blessing prostrated before him, the Shamaness believed with faith and of her own accord praised the venerable Lama to the *Tüsiyetü Khan*..."

3) Influencing the *Tüsiyetü* Khan of the Khortsin to interfere with the old religion by encouraging the converts in a material way (*D*, fol. 46 r.-46 v):

*Aqa degüü qoyar masida bisiren nom sonusçu şabi bolbai. uridu üile-yin ači-bar siltayan-aça barilduşı uçırayısan tegüs qubitu öglige-yin eřed-tür eldeb briti qubilyan-i üfegül-ün abisiy kiged ubadis-i soyurqaşı eldeb kölgen-i nomlan sedkil-i inu nomuyadqaşı uqayan-i geyigülün nom-un kürdün-i orçıyuluyad.*

*endegürefü sitügsen buruyı üfel tü böge udayan tngri ongyod-i (46 v.) anu şarlaşı cöm tebčigülüged. burqan-u şasin-i sayin delgeregülküi-dür nigülesküi -yin uran aryabar uduridqu-yin tula. şarlayuluysan anu quriyangyui čigejelegsen kümün-dür mori öggüye. Yamandaga čegejelegsen kümün-dür üker öggüye kemegsen şar-i sonusuyad saça. ügegüs yadayus arad cöm oyun-u činege ber nom čegejelebei. busud-aça urida čigejilegsed-tür şarlaysan yosuyar mori üker şangnaşı öggügsen-ü tula. ulam tere kü yosuyar-tayan dayuriyan. yeke baya nom ud-i čegejelegseger süsüg ten olan bolşı. şasin delgeregsen-ü qoyina Tüsiye tü qayan şasalanga-aça nöğčişüküi.*

"... both, the older and the younger brother (= the *Tüsiyetü* Khan Aoba and *Jasaytu düğüreng Butači*) showed much devotion, listened to the prayers and became followers. Teaching various vehicles, conferring instructions and consecrations, showing various transformations to the fortunate almoners whom he (= *Neyiči toyin*) had met on the occasion of the retribution for former actions, he enlightened the knowledge and pacified the hearts, turning thus the wheel of faith. All these Shamans and Shamanesses of the heretical, idolatrous faith were made to renounce the propagation of (their) deities and idols.

To lead with charitable ingenuity to a good expansion of the Buddhist Faith he (= *Tüsiyetü* Khan)<sup>249</sup> made publicly known:

'I shall give a horse to everybody who memorizes the *Khuriyangghui*; I shall give a cow to everybody who memorizes the *Yamāntaka* (-*Dhārānī*)!' Thereupon, from the moment that the announcement was heard, all the poor and destitute memorized the prayers according to their mental capacity. As he, in accordance with the announcement, was presenting horses and cattle also to those who had learned (them) by heart from others before, there were many believers who, whilst memorizing great and small prayers complied with it by and by in such a way.

After having spread the religion, *Tüsiyetü* Khan left the woe of this world."

4) Iconoclastic purges of shamanist idols (*D*, fol. 53 v.-54 r.):

*Tendeče blama şarlıy bolur-un. ta ene şüg-ün wang beyile beyise güng yeke baya noyad tegüs bisirel ten qola oyira-aça čiyuluysan bügüde erten-ü buyan ba şurban erdeni-yin adistid-un küčün-iyer čilüge uçaral tu sayin sitügen-i oluysan ene yayıqamsıy bögetele. neyite bügüde ongyod-i takiysan-iyar ene nasun-dur tusa ügei-yin degere qourtı boluyad. asidayin tonilqui-dur yeke tüidker bolqu-yin tula ongyod-i takiqui-ban tebčifü. ilangyui-a şurban erdeni-yi*

<sup>249</sup> The change of subject is not expressed in the Mongol sentence, yet it is clear from the following "After having expanded the religion, *Tüsiyetü* Khan left the woe of this world".

*degeşilen ergün takibası. ene qoyitu qoyar -tur mayad tusa bolumı kemeñ jarlıy bolıysan-dur. wang-ud noyad yekede bisireşü jarlıy-un yosuyar öber öber-ün qariyatu elçi kiged. blama-yin şabi nişiged quwaray selte-yi жүг-бүри -dür ulaya unıyulun jarıysan tede ber. noyad ba. tüsimed qaraçus бүгүде -yin gerte oroşu (54 r.) ongyod-ıyan yarpaşu man-dur ög kemeküi-dür. jarım anu darui yarpaşu öggümüi jarım-ud öber-ıyen yarpaqui-aça ayuşu tende bui kemeñ qosıyu-bar tügeşü jıyaysan-i quwaray ba. elçi ner tedeger ongyod-i çuylayulşu abun bökü жүг-eçe quraşu ireged. blama-yin yadana abçu iregsen-i dörben qanatu ger-ün tedüi oboyalaşu yal-tur tüleged.*

*tere metü burıyu üşel-i tasul-un burqan-u şasin-i kkir ügei bolyabai.*

"Afterwards the Lama said, 'Whilst it is admirable that you regents, Beyile, Beyise and Güngs, noblemen of high and low rank of this region, true believers assembled here from near and afar have found faith and good protection by the power of the earlier merits as well as by the blessings of the Three Treasures, there is no benefit for that life and, far more, it is harmful that the idols are commonly worshiped. It will certainly be of benefit for both later if you, ceasing the adoration of the idols because this is a great obstacle to your eternal salvation, worship and offer to the Three Magnificent Treasures!'

Regents and noblemen became very faithful upon these words and, according to the urging, each of them sent his own representative envoy with each one monk of the Lama's disciples, on relay horses in every direction. When these, entering the lodgings of all noblemen, dignitaries and commoners alike, were saying, 'Hand your idols to us!' some handed them over, the others too timid to remove them said (only), 'Here are they!'

Dispersed all over the banner the deputed monks and envoys collected these idols and brought them together from all sides. What they had brought, they piled up as high as a tent of four gratings outside of the Lama's lodging, and they set fire to them.

The heterodox faith was thus brought to an end and the religion of Buddha became immaculate."

The region affected by this iconoclastic purge was the Khortsin Country and its vicinity.

The size of the pyre built from the confiscated idols gives an indication how very large their number was. The average Mongolian tent is about two and a half yards high at its summit; the *qana*, its grated, folding wall units each extend 6-7 feet in length. The measurements of these confiscated idols would not have exceeded those of some Ongghot still in use with the Buriat Shamans. Three of those are reported <sup>250</sup> as fitting into a wooden box of about 4,5 : 18 : 27 cm, i. e. a single image would not be higher than one span. The oldest available pictures of Sibiro-Mongolian Ongghot images, preserved by a European traveller from the end of the 18th cent., confirm this size.

<sup>250</sup> SANDSCHEJEW, *Anthropos* 22. 607.



With regard to the motives for this auto-da-fé, it should be pointed out in addition, that according to the lamaist belief burning destroys any magic power of an object.

#### B. The substitution period.

Analysing the lamaistic divinities propagated by *Neyiči toyin* in substitution for the outlawed shamanistic deities, throughout the whole biography we find mention of:

- a) *Čoytu včir ayuyuluyčī Arban γurban burqantu včir ayuyuluyčī*  
 (Śrī-vajrabhairava) (Vajrabhairava with a retinue of 13 Buddhas)

Yamāntaka

- b) *Niyuča quriyangyui* (Unio Mystica)  
 (Guhyasamāja)  
 c) *Dzagra sambhara*  
 (Cakra-Samvara)  
 d) *Včirdhara*  
 (Vajradhara)  
 e) *Itegel včir satua*  
 (Vajrasattva)

All five of these divinities belong to the *Vajra* group, those lamaistic Buddhas which use the thunderbolt (*vajra*) to dispel the demons.

*Yamāntaka*, *Guhyasamāja* and *Samvara* are regarded as the most essential divinities of the Tantric system within the reformed Tsongkhapa doctrine. Their services were conducted daily by Tsongkhapa himself <sup>251</sup>. *Yamāntaka*, the terrible (*doysin*) manifestation of *Mañjuśrī* was the personal guardian (*yidam*) of the reformer Tsongkhapa, and is taught to be incarnate in him <sup>252</sup>.

With regard to the aim of this study, it is to be pointed out that *Mañjuśrī* is regarded amongst the Medicine Buddhas as the particular deity who cures contagious diseases <sup>253</sup>.

Of this pentad it was the fierce, tantric manifestation *Yamāntaka* whose invocation and sacred spells in particular were taught by *Neyiči toyin* to every converted East Mongolian.

For this the following genesis is discernible:

*Neyiči toyin*, being mainly a theological disciple of the Pancen Lama (*D*, fol. 8 r.) whose first predecessor is regarded in lamaist hagiography as an incarnation of Tsongkhapa's favorite disciple *Mk'as grub rje*, designated himself a Tantrist (*Yogadzari*; fol. 39 v.). His personal guardian (*yidam*) was *Yamāntaka*. When *Neyiči toyin* arrived in Köke Khota at the outset of his ecclesiastical life (fol. 10 v.) he already had a particular way of invoking *Yamāntaka*, a method which was then contested as unorthodox. Later he

<sup>251</sup> LESSING, Yung-Ho-Kung. I. 91.

<sup>252</sup> LESSING, l. c. 91.

<sup>253</sup> R. F. G. MÜLLER, Die Krankheits- und Heil-Gottheiten des Lamaismus. *Anthropos* 22. 1927. 979.

developed (*D*, fol. 31 v.) "... *Urída ügei Yamandaga-yin egüskel tegüskel-ün jerge* ... a procedure for originating (*egüskel*) and substantiating (*tegüskel*) of *Yamāntaka* which had not existed earlier" <sup>254</sup>. From this it might be assumed that *Neyiči toyin* continued to develop the Bhairava Tantra system which, together with the special worship of Tsongkhapa after his death, had been propagated and spread by *Mk'as grub rje* (1385-1439) <sup>255</sup>.

The adoption of the *Guhyasamāja* and *Yamāntaka* spells by the broader masses was *Neyiči toyin*'s particular concern. Aside from the example cited above regarding material inducements, the *D* contains another testimony to the intensified propagation of these divinities (fol. 74 r.-74 v.):

*jšüg-büri yařar yařar-tur Yamandaga čegejelegsed-tür niřeged lang altan kiked. niyuča quriyangquyin bütügel-ün arya ba ündüsün-i čegejelegsed -tür- niřeged niřeged lang altan kiked mönggü yadanggi (74 v.) tan-a ed tawar kiked mal adayusun ab alin-i küseksen-u yosuyar öggüksen-dür yerü Yamandaga niyuča quriyangyui čegejilegsen masi olan boluluya. ilangyui-a dotuyadu nom-un öglige kiked yadayadu-yin ed tawae-luya qoyar jüil öglige ayui yekede tüseksen -iyer čab aldar anu yařar degere bügün-e köngeristele aldarsin dayurisbai.*

"There were many who recited by heart the *Yamāntaka* and *Guhyasamāja* (spells) after he had given from all the gold, silver and other various treasures, silk, sable furs and all the other various goods which had been donated by the almoners, high and minor lords and many regents, one ounce of gold to everybody in every direction and every place who had learned by heart the *Yamāntaka*, and one ounce of gold and of silver each to everybody who learned by heart the method (*bütügelün arya*, Skr. *Sādhana*) and the spell (*ündüsün*, Skr. *Dhāraṇī*) of *Guhyasamāja*, as well as goods and cattle to the paupers according to their needs.

For the intensive distribution of these two kinds of alms, the very spiritual alms of prayers and the material alms of goods, his fame was spread all over the country and he was loudly praised."

The nobility was encouraged in a different way, by gifts of "sacri-ficial pyramids and suburghas of one ell height or more, cast from pure gold and silver" which were covered with the "treasure of the spells (*Dhāraṇī*)".

That *Neyiči toyin* aimed primarily at a superficial attraction of the broader masses without concerning himself about a theological foundation, is clear from one of his answers (*D*, fol. 41 r.):

*ken kümün mörgüre irebesü. teden-dür imayta niyuča nom-i nomlan sayuqui-dur. yekes řabinar eyin öčirün. man-dur degedü niyuča-yi üřügülküi wang abisig ügei kümün-e buu üřügül buu nomlan kemen ubadislaqu böged. edüge kümün büri-dür. niyuča nomlaqu ene yambar yosun bolba kemen ayilad-qabasü. blama řarliř bolur-un. tan-uqai tere masi řöb bui-řa bolbaču ede enggi-yin arad degedü niyuča-yi nigente nomlaysan -iyar ken doturaban bay-tayařu uqan aqu. töröl dutum-dur anu abiyas boltuyai kemen čikin oroqu anu yuturum bi kemen řarliř bolřuqui.*

<sup>254</sup> Fol. 31 v.: *urída ügei Yamandaga-yin egüskel tegüskel -ün jerge* ...; HUTH II. 256 "Utsa- und den Sampanna (-krama) ... der Dreizehn Bhairava Götter".

<sup>255</sup> SCHULEMANN, *Dalailamas*. 90-119; LESSING, I. c. 76.

"... when someone came to worship and he sat down with him preaching the most secret doctrine, the intimate disciples asked, 'You have instructed us when teaching the sublime Tantra not to preach, not to explain it to anybody without the consecration<sup>256</sup>. What means it that now you preach the secrets to everybody?'

Having been told this the Lama said, 'Although you are right indeed, how are these simple<sup>257</sup> people to understand the deepest mystery having it preached only once? I am anxious to win their attention, by telling them that striving be in every rebirth...'

How far-reaching the popularization of the *Yamāntaka* cult was is illustrated by an envious accusation against *Neyiçi toyin* which the *Saskya nom-un qayan*<sup>258</sup> raised before the Emperor, *erten-u üile-yin barilduya ese jokilduysan abiyas-un erkeber* — "with the strength of a passion resulting from rivalry in former actions" (*D*, fol. 75 v.). With regard to this accusation the fact should be stressed that in most of the tantric services the attending laymen usually know the particular spell for conjuring up the tantric god<sup>259</sup>.

The charge against *Neyiçi toyin*, however, was (*D*, fol. 75 v.):

*ene Neyiçi toyin blama aru Mongγol-dur yabuju öber-ün beyeber burqan metü qamuy šabi nar-tayan čayan Yamandaga. sira Yamandaga. qara Yamandaga. ulayan Yamandaga. noyuyan Yamandaga. cayan virodzana kemekü burqad-un neres -i öggün. basa burqan-u gün -eče gün. narin-ača narin niyuča nom včar tu kölgen Yamandaga terigüten nom ud-i sayin mayu kiged-i ülü ilyan. qobuya tatayčın ba. aryalčın tüliyečın terigüten -eče degegsi bügüde-dür niyul ügei čegejelegülün ungsiyulba.*

"This *Neyiçi toyin* lama wandering amongst the Northern Mongols behaves himself like a Buddha bestowing on all of his followers Buddha names like White *Yamāntaka*, Yellow *Yamāntaka*, Black *Yamāntaka*, Red *Yamāntaka*, Green *Yamāntaka* and White *Vairocana*. He furthermore let everybody, from the carriers of cattle troughs, manure collectors and fuel-gatherers on, who are not able to distinguish the good from the bad, recite the *Yamāntaka* and other prayers, the most profound of the Buddhas and the most secret of the *Vajra* Doctrine."

Emperor *Šun-chih* judiciously refused to decide in a theological case and referred it to the 5th Dalai Lama on the occasion of the latter's visit to Peking in 1652. *Gabala güng*, the delegate of the Dalai Lama however, passed judgment against *Neyiçi toyin* and banished him with 30 of his oldest followers and 30 disciples to Kuei-hua (Köke Khota) which meant the termination of his activity in Eastern Mongolia. Today it is no more possible to decide whether *Gabala güng* was biased in his judgment because he was

<sup>256</sup> *wang abisig*, presumably Tib. *dbaṅ* — "Consecration", Skr. *Abhisheka*, of which the Chinese transliteration also reads 王 *wang*. Cf. note 264 below.

<sup>257</sup> For *enggi-yin arad* / *eng-ün kümün* cf. VLADIMIRTSOV (Paris 1948). 216, who refers to this passage here.

<sup>258</sup> Perhaps *Sečen čorji* (Tib. *č'os rje* = *Dharmarāja* = *Nom-un qayan*) who in 1637 or 1643 was sent as first ambassador of the Lamaists to the Manchu court. Cf. section 8.

<sup>259</sup> LESSING, op. cit. 139.





1. Portrait xylographed Ch'ien-lung 39, 1774 (British Museum, Mon. 75)



2. Portrait xylographed Ch'ien-lung 45, 1780 (British Museum, Mon. 76)



— *urida-ača yeke sayin* — “since earlier times on good terms” with *Saskya nom-un qayan*. Seen in retrospect, *Gabala güng*’s decision seems theologically sound because initiation into the *Guhyasamāja* and *Yamāntaka* systems was never given before an applicant had reached a certain high degree of theological knowledge and maturity — as is shown by the course of studies taken by various high lamas <sup>260</sup>.

Some decades later however, the lamaist church acknowledged *Neyiçi toyin*’s results and methods. The *Yamāndaga sudur* <sup>261</sup>, a Peking xylograph about the *Sādhana* of *Yamāntaka* states (fol. 43 r.) :

*Ketürkei ya-ma-ndaga-yin yogadzari boyda Neyiçi toyin-u gegen ber.*  
*Kelekü šasin kiged amitan-u tusa ĵiryalang-i sedkiřü.*  
*Yeke nigülesküi-ber amitan nuřud-un ilyařu tosburi — yin kelen-lüge*  
*řokilduřulbasu.*

*Ilerkei oyun-dur nom kilbere töröřü.*

*Imayta sedkil-dür anu tusa bolqui-a sedkiřü.*

*Ene orun-a ese aldarsiřsan güñ narin niřuča tarni včir tü kölgen-eče.*

*Erketü včir ayuřuluyçı arban řurban burřan tu-yin bütügel-ün ařya-yi.*

*Eng olan-a nomlařu šasin kiged amitan-u tusa-yi.*

*Endegürel ügei-e ayui yekede üileddülüge.*

“The Magi of the sublime *Yamāntaka*, the very reverend *Neyiçi toyin* Desiring the welfare of the propagated faith and the happiness of creatures, Distinguishing living beings in great clemency that he be adapted to them with individual tongues

To facilitate in distinct perception the further teaching,

With the intention in his powerful thoughts that there advantage be, Has taught to everybody the *Sādhana* of *Śrī-Vajrabhairava* with a retinue of 13 Buddhas

From the mystical tantric *Vajrayāna* System which (then) had not found praise in this country ;

Infallibly and very much he promoted

The advantage of the Faith and of the creatures.”

Yet, in spite of this acknowledgement, the *Yamāndaga sudur* states that the final drafting of this ritual for the *Yamāntaka* cult was necessary because

*Tegün-eče ulam ulam řerge-ber sudur bičig saluřsayar osuldařu.*

*Tendeče řařar řařar-un ungsilya asuru ülü neyilečekiü -yin tula . . .*

“after (*Neyiçi toyin*’s activity) the written copies had varied more and more and become inaccurate and the local versions had then not at all corresponded.”

By this superficial propagation, however, *Neyiçi toyin* had satisfied the spiritual requirements of the broader and lower strata of the East Mongolian population who up to then had been adherents to Shamanism. The

<sup>260</sup> *Čindamani-yin erikes*, as well as *Blo bzai bstan pa'i ŋi ma* Biography.

<sup>261</sup> Undated, 44 fols. 10 : 49 cm. Chinese marginal 部四卷 *Pei 4. chüan*.



*D* (fol. 83 v.) particularly stresses the fact that after his death he was not only bewailed by the aristocracy<sup>262</sup> but *qobuḡa tataḡčĭn -ača degegsi arḡalčĭn tūliyegčĭn terigūten bügüde qotalayar aman ačayan ḡoriḡ ügei-yi könggeristeḡe dayurısqabai* — “praised loudly by the mouth of all the common ones from the carriers of cattle troughs, manure collectors and fuel gatherers on”.

In propagating the tantric divinities and spells, *Neyiči toyin* had used methods in conformity with the above-outlined pattern of Buddhist missionary approach towards lower, primitive religions. The psychological approach of the *Yamāntaka* worship was the same with regard to Shamanism as that of other tantric circles. Where earlier in Shamanism the Shaman only, called up to this office by destiny, was able to ask the magical forces for a delegation of their powers, now each layman could join in beseeching the god “to bestow his magic power”<sup>263</sup>. This particularly explains how *Neyiči toyin* gained such broad influence over all Mongolian social strata. For the lamaist missionaries after him, only the theological consolidation remained to be effected. As demonstrated above, the deity *Yamāntaka* had not left many traces in the lamaized pantheon of the “new” Shamanism of the Khalkha and Southern Mongols where, during their conversion and the persecution of the pure Shamanism, other tantric divinities were apparently propagated. In the lamaist circles in Peking, which took the lead in the religious development of Eastern Mongolia, a marked interest in *Yamāntaka* is recognizable after *Neyiči toyin*’s death.

Three Mongol translations of works dealing with the invocation and cult of this particular deity were printed in Peking during the century after *Neyiči toyin*<sup>264</sup>. *Neyiči toyin* was granted a place in lamaist hagiography as one become incarnate. His incarnation lived in Kuei-hua<sup>265</sup>.

<sup>262</sup> For reasons of historical interest it seems appropriate to repeat the list of his aristocratic converts as given in the *D*, fol. 85 v.-86 v.:

a) Chingiskhanides: *Čibten Wang* of the Bagharin; *Buta wang*, *Bandi wang* and *Mergen wang* of the Aukhan; *Včĭr darqan wang* of the Naiman; *Neyiči qan*, *Čenggibu* (*Čengbu*) *beyile* of the Eastern Dzarut; *Sabun* (*Subud*) *darqan bayatur beyile* and *Mani čing bayatur güng* of the Western Dzarut; *Manḡusiri beyise* and *Jürčĭn beyise* of the Eastern Bagharin; *Laskıbs beyise* of the Tümet; *Jasay Sodnam* of the Kesigten;

b) Descendants of *Qabutu qasar*: *Tüsiyetü qan*, *Jasay tu dügüreng giyün wang* *Butači*, *Badari tüsiyetü čĭn wang*, *Uysan ḡoriḡ tu čĭn wang*, *Manḡusryi bayatur darqan čĭn wang*, *Jasay tu Bayasqal wang*, *efü Kitad wang*, *Butaru giyün wang*, *Bingtü qongyur giyün wang* and *Čorji beyile* of the Khortsin; *Mungqu-a darqan qosıyuči*; a *Beyise* of the Dzalait; *Sereng beyise* of the Dörbet; *Güng Angya*, *Güng Jalbu* and *Güng Lamskib* of the two Ghorlos-Banners; *Julḡaya wang* of the Aru Khortsin; *Mingyan sengge* and *Mergen tayıfi*, the two güngs of the Urad; *Dügüreng giyün wang* and others of the Ongnighut; *Beyile Šamba darqan* and others of the Kharatsin, etc.

<sup>263</sup> LESSING, op. cit. 145.

<sup>264</sup> a) the above-mentioned *Yamāndaga sudur orusiba*;

b) *Yama ndaga-yin dbang sudur orusiba*. 58 fols., ca. 45 cm: 10 cm. Chinese marginal 汪 yang wang;

c) *Čoptu včĭr ayuyuluyčĭ-yin amurlingyui ḡal mandal üiledkü yosun-u ḡang üile Čayan toli* (White Mirror, The Rites of Making the Appeasing Fire Mandala of Śrī-

The *Mergen diyanči blama-yin gegen Blo bzaiṅ bstan pa rgyal mc' an*, an incarnation of the famous disciple of *Neyiči toyin*, *Mergen diyanči* <sup>266</sup> further enhanced in the middle of the 18th century the subject of the *Yamāntaka* worship. His *gsuñ 'bum* — "Collected Works" —, printed between 1780-83 in Peking, contain various *Yamāntaka* prayers, all bearing special reference to the teachings of *Neyiči toyin*. At that time *Neyiči toyin* is included into the spiritual lineage of the originators and preachers of the *Yamāntaka* Cycle, *Čoytu včir ayuyuluyči-yin ündüsün lamanar* <sup>267</sup>. As his immediate predecessors in this spiritual lineage are named the Pancen *Blo bzaiṅ č'os kyi rgyal mc'an* (1569-1662), the 5th Dalai Lama (1617-1682), the 44th abbot of *dGa'ldan* (*blo gros rgya mc'o*, born 1635), while he himself is called *qoyaduyar bconggaḅa neyiči toyin-u qubilyan beye boyda lama* — "the second *bcoṅ k'a pa*, the holy, incarnate Lama *Neyiči toyin*" <sup>268</sup>. This epithet "Second *bcoṅ k'a pa*" shows how highly the missionary activity of *Neyiči toyin* was esteemed about 130 years after his death.

In the *Ölḡei badaraysan süme*, a monastery built in the Khortsin district by the *Qošoi ḡoriyṭu čin wang* of the Khortsin <sup>269</sup>, at that time a prayer containing an appraisal of his life, *Mañḡusiri dalai boyda Neyiči toyin -u čadig ba manduyulun ḡurban töröl boluysan -u ḡalbaril. masi batu orusil-un silüg-lüge nigen-e mayad tuy-un oroi-daki erke-yin qayan* <sup>270</sup>, a composition again by the *Mergen diyanči blama qubilyan*, was read by the whole congregation. It seems to be based on the *D. Neyiči toyin* is hailed therein for <sup>271</sup>:

*Mañḡusiri Lobsanggrayba-yin ḡokiyaysan ḡirum-i*

*Man-u* (440 r.) *Mongyol kelen-iyer ilerkei-e nomlaysan ...*

— "having taught clearly in our Mongol tongue

the rules inaugurated by the *Mañḡušri blo bzaiṅ grags pa* (= *bCoṅ k'a pa*)..."

In this devoted circle of the 18th century even the portrait of the *Boyda blama Neyiči toyin* has been preserved. The "Collection of daily prayers" of the aforementioned Khortsin-monastery *Ölḡei badaraysan süme*, dated *Ch'ien-lung* 39, 1774 contains the one more artfully executed portrait (Figure 1), the other one is to be found in the "Collected Works of the

*Vajrabhairava*). 60 fols., 56 : 12 cm. Chinese marginal 慈國師法語六函 *Ts'u kuo-shi fa-yü liu-han*. (Vol. 6 of the Collected works, *gsuñ 'bum* of the [1.] *iČaṅ skya Khutukhtu*.)

More details in my forthcoming description of the lam. mong. xylographs printed in Peking between the 17th and 19th century.

<sup>265</sup> Section 3, note 11.

<sup>266</sup> Section 4. For details about him cf. my forthcoming book "Die Pekinger lamaistischen Blockdrucke in mongolischer Sprache".

<sup>267</sup> For the early development of the *Yamāntaka* worship and its propagators cf. *Deb t'er snon po*, Blue Annals, translated by G. N. ROERICH, R. A. S. B., Monogr. Series VII. Calcutta 1949. 374-380.

<sup>268</sup> *Gsuñ 'bum* of the *Mergen diyanči blama-yin gegen* II. 57 v.

<sup>269</sup> *Mergen diyanči blama gsuñ 'bum* I. 51 v.

<sup>270</sup> *Ölḡei badaraysan süme-yin qural-un aman-u ungsilya nom-un yabudal masi todorqai gegen oyutan-i qoyulai-yin čimeḡ čindamani erke kemegdekü orusiba*. 443 r.-446 r.

<sup>271</sup> Op. cit. 439 v.-440 r.

*Mergen diyanči blama-yin gegen*", vol. I, xylographed between *Ch'ien-lung* 45-49, 1780-1783 (Figure 2).

Both pictures show a lama-monk with fleshy features. This is in agreement with the tradition of the *D*, 46 r., where *Neyiči toyin* is reported as having referred to himself as *takimliy-un taryum bi* — "I am a corpulent monk".

The final result was a new lamaized Shamanism rather than the extinction of the old religion. In Eastern Mongolia, likewise, Shamanism was camouflaged under a cloak of lamaistic trends, a development demonstrated by N. POPPE<sup>272</sup> and B. Y. VLADIMIRTSOV<sup>273</sup> for North and South Mongolia.

The contradiction in the exorcistic prayer of a present-day East Mongolian Shaman thus becomes understandable:

... Šambal sira burqan  
 Šömbör ayulan-u orgil-dur  
 Burqan nom-un ordun-a  
 Böge bügüde bide ner jalbarižu bayina  
 — "To the Yellow Šambhala Buddha  
 At the peak of Mount Sumeru,  
 At the residence of the Buddhist Faith  
 All we Shamans pray!"<sup>274</sup>

## 12. The Domoγ (1739) and the Hor č'os byuñ (1819 — Huth translation) Compared

Corresponding passages from the *Domoγ* and the *Hor č'os byuñ*

<i>Domoγ</i>	<i>Hor č'os byuñ</i> : (G. HUTH, vol. II, Straß- burg, 1896) :
(Fol. 5 v.) <i>Ene orunača umara жүг asuru gola</i> . . . . . . . . <i>oyun anu masi</i> (fol. 6 r.) <i>qurča bölüge</i> .	(p. 253) Dieser Herr wurde . . . . . als Sohn . . . . . geboren. . . . . . . . und sehr scharfsinnig war, (= Nearly verbally; date of birth is missing in the <i>Domoγ</i> ),
(fol. 7 v.) <i>ečiḡe noyan anu</i> . . . <i>Neyiči toyin kemen olan-a aldarsiḡsan aḡuḡu</i> .	so gab ihm sein Vater den Namen Neic'it'oyon.
(fol. 6 r. cont.) <i>tere ber olan nökür selte ablara odopsan-daysan</i> . . . . . . . . . .	Einstmals veranstaltete er mit zahlreichen Freunden eine Jagd . . . . . . . . . .

<sup>272</sup> POPPE, Opisanie.

<sup>273</sup> VLADIMIRTSOV, Etnologo-lingv. issledov.

<sup>274</sup> Lines 107-110 of the invocation of the Shamaness *Tungčinggarbu* from the *Küriye* Banner (about 190 miles NE of Fushin, Manchuria). Cf. m. A Contribution to the Knowledge of Eastmongolian Folkpoetry. Folklore Studies IX. Tokyo 1950.



*Domoy* :

(fol. 7 r.) . . . *sakiysan kümün nöküd inu almayiduyad ese üşibei.*

(Cont.) *tendeče ulam yabuſu douradus-un düri -ber ögede bolſu barayun yaſar-tur odqu* . . . . .

. . . (fol. 29 v.) *tendeče blama-yin gegen öber-ün orun čoytu ſumir ayula-yin ayuidayan.*

*edür söni-yin dörben qubi -yin yoga-dur orusiyađ* . . . . .

. . . *qoyar-i öbedegsi saran metü ulam ulam degegside arbidqan üiledčü* . . . . .

(fol. 29 v. cont.) *tere kü čoytu ſumir ayulan-a* . . . (fol. 41 r.) . . . . .  
*yuturum bi kemen ſarlıy bolſuqı, relating the march to the East, conversion of an Ongnighut-shaman, expansion of the Yellow Faith amongst the Ongnighut.*

(fol. 41 r.) *ſasin-i delgeregülkü-yin belig fokiyaqu-yin tula* . . . . .  
. . . (fol. 42 r.) . . . *qoyina-ača yučin ulayan bös kürgegölbei.*

(cont.) *tendeče aru füğ Mongyol-dur yaruqun orud-i bitügseger yabuſu. angqan Tüsiyetü qayan -u qosıyın-dur kürčü iregsen* . . . . .  
. . . (fol. 54 r.) . . . *tere metü buruyı üfel-i tasul -un burqan-u ſasin- kkir ügei bolıyabai.*

(missing; cf. Section 6).

*Hor č'os byun* :

(p. 254) . . . entfernte sich dabei weit, ohne dabei von den Wachleuten gesehen zu werden.

(= Nearly verbally.)

(Cont.) Da er hierdurch Gelegenheit zur Flucht gefunden hatte, ging er nach dBus . . . . .

. . . (p. 256) . . . So stellte er, in vielen 'Bergketten' umherwandernd, ununterbrochen den Yoga der vier Nachtwachen an ;

. . . diese seine Thätigkeit wuchs dem zunehmenden Monde gleich.

(= very abridged. For the sentence (p. 256): „Da warf ein Bon-po aus Mißgunst Früchte auf den Lama; der Lama aber sammelte die Früchte und gab sie ihm“ no equivalent is in the *Domoy*. This sentence seems to be a poetical digest of the incident with the arrogant *Ayusi güüsi*, *Domoy*, fol. 24-25. Also the sentence (p. 255): „Vor allem ließ er sich nicht in den Schmutz der ketzerischen Theorien der rNiñma-Schule usw. beflecken, sondern . . .“ is not corroborated by the *Domoy*)

(= missing.)

(p. 256 cont.) — Darauf machte er, weil die Auspicien für die Verbreitung der Lehre angemessen waren . . . . .  
. . . und gab jedem ein Stück rotes Baumwollenzeug. —

(= condensed).

(cont.) — Darauf ging jener in das Land des (p. 257) T'anıyet'u Han . . . . .  
. . . . .  
. . . und ließ die Buddha-Lehre sich ausbreiten.

(= condensed digest, partic. of the auto-da-fé of shamanist idols, related on fols. 53 v.-54 r.)

(cont.) — Darauf ging er nach Horc'en.

## Domoy:

(cont.) *tendeče dōsi kemekü yařar-tur* . . .  
(fol. 57 v.) *ači kemekü üge tegün-eče qoyisi*  
*boluluya gekü.*

(cont.) *tendeče jüg büri -eče quraysan wang*  
 . . .  
 . . . *blama-yin* gegen *ču včir ayuyuluyči*  
*eke-lüge ebüljedügseger bodatai üjegdebei.*

(fol. 57 v. cont.) *kemen ayiladqaysan-dur*  
 . . .  
 . . . (fol. 59 r.) . . . *ene orun-a sayubai.*

(cont.) *basa tere olan toytan tegüs qubi-*  
*tan-a.* . . .  
(fol. 61 r.) . . . *šasin-i öbedegsi saran*  
*metü arbidqan delgeregülbei.*

(cont.) *tendeče arban qosiyun-u wang* . . .  
(fol. 61 v.) . . . *ečüs -tur čiyulyan-u kür-*  
*dün -i ayuu-da delgerenggüi-e üiledbei.*

*nom-un* (fol. 62 r.) *kürdün -i ayui yekede*  
 . . .  
(fol. 64 v.) . . . *yekede aldarsiyad dayu-*  
*risčuqui*, relating three incidents with Khor-  
tsin chieftains.

(cont.) *tendeče yorlos-un šamsu tayiři-yin*  
*qatun* . . . *irefju* (fol. 65 r.) *blama-dur*  
*mörgün* . . . *blama -yin öberün yařar-*  
*tayan řalasuyai* . . .  
(fol. 65 v.) . . . *basa topolasi ügei olan*  
*ulus-tur anggida tonilyayči nayiman san-*  
*war* . . .  
(fol. 66 r.) . . . *kıřayar-taki Solun Sibe*  
*yolřin kürtele. burqan-u šasin-i yekede del-*  
*geregülju. al sira-yin qubčisu tan-iyar dügür-*  
*gebei.*

(fol. 66 r. cont.) *basa wang noyad öber*  
*öber-ün qosiyun -dur řalařu* . . .

(cont.) *uridu-luya adali ayui yeke qurim*  
 . . .  
(fol. 66 v.) . . . *kemen yekede yayıqal-*  
*dubai*, relating an incident with the young  
monk Ombu.

(cont.) *tendeče Qaračin Šamba darqan beyile*  
*Tümed beyise Ombu čökür noyan* (fol. 67 r.)  
*terigülen yeke bařa noyad qatuč* . . .

## Hor č'os byuñ:

(= missing.)

(cont.) — Als er dem Jorigt'u C'in-wan  
'Ogšin und anderen . . .  
 . . . schaute dieser Wan den Lama als  
Vajrabhairava mit seiner Yum.  
(= nearly verbally.)

(= missing.)

(cont.) — Ferner trug er vielen Menschen  
mit verschiedenen Sprachen . . .  
 . . . und verbreitete dadurch das Kleinod  
der Lehre.

(= very abridged.)

(cont.) — Danach errichteten die Groß-  
fürsten der zehn Sog . . .  
(p. 258) . . . und der Lama weihte es ein.  
(= condensed.)

(= missing.)

(cont.) — Danach folgte er einem Rufe in  
das Gebiet von Korlwos und gewährte dem  
rGya-mt'so T'aici . . .  
 . . .  
 . . . Zahllosen Leuten aus vielen Sog  
trug er . . . acht Pratimoksha-Abtei-  
lungen vor; durch dies und anderes füllte  
er (das Land) bis zu den Soloŋgwo's hin  
mit den Trägern des saffranfarbigen (Ge-  
wandes).

(= very condensed.)

(cont.) — Darauf beriefen ihn große und  
kleine Fürsten samt ihren Unterthanen,

(= missing.)

(cont.) voran der Jasag der T'umed Sog,  
'Ompwo C'wuhur, und der Jasag der Moŋ-  
golcin, Sampa. . .  
 . . . er gestattete es, und so errichteten

## Domoy:

(fol. 67 r.) *süme bayiyulsuyai kemen ayilad-qaysan-a föbsiyebei.*

(fol. 67 r. cont.) *maytayal-ača . . . . .*

(fol. 68 r.) . . . *tegüni sira jam kemen nerelebei*, relating a story about creating a new ford through the *Sira mören*.

(cont.) *tendeče Nayiman qosiyun-u qung bayatur wang-un yadana olan bügüdeger kürčü yaruyad wang-un gerte. blama -yin* gegen (fol. 68 v.) *jalara basu . . . . . yurban erdeni ba quwaray-tur yeke süsüg tei bolbai.*

(fol. 69 r.) *tendeče Auqan-u qoyar wang-luya . . . . .*

(fol. 72 v.) . . . *kemeged qaribai.*

(fol. 72 v. cont.) *tere čay-tur qabur dulayan-u čay-tur bayan qosiyun-u keyid-e jalara fu sayuqui-dayan. olan-u bariysan altan. . .*  
(fol. 73 r.) . . . *sayitur kečiyen deki kemen soyurqabai.*

(cont.) *basa begefing-deki nayiman qosiyun-u . . . . .*  
(fol. 73 v.) . . . *Darqan beyile-yin qosiyundur kürčü bariysan süme-dür ebülsebei*, relating about gifts of statuettes given to the nobility of the Eight Banners in Peking as well as about spending the winter in a monastery in the Darqan Beyile-Banner.

(cont.) *tende-eče gančur bičiküi-e . . . . .*  
. . . *olan soyurqaysan ačuyu.*

(cont.) *basa tuqai tursi . . . . .*  
(fol. 74 r.) . . . *naran uryuysan metü geyigülfü.*

(fol. 74 r. cont.) *olan wang ud yeke baya noyad . . . . .*  
(fol. 74 v.) . . . *Yamandaga niyuča quri-yangyui čigečileksen masi olan boluluya.*

(cont.) *ilangyui-a dotuyadu nom . . . . .*  
*aldar anu yafar degere bügün-e könggeristele aldarsin dayuris bai.*

## Hor č'os byuñ:

sie im Lande der Mongolcin ein Kloster und übergaben es ihm.

(= condensed.)

(= missing.)

(cont.) — Einstmals, als der Lama in das Zelt des Hw on Pägat'wor Wañ der Naiman Šog kam. . . . .

(p. 259) . . . erstarkte der Glaube des Wañ an die (in) dem Lama (vereinigten) drei Kleinodien.

(= nearly verbally.)

(cont.) — Darauf folgte er der Einladung der Jasag's, Großfürsten usw. der einzelnen Šog: der 'Auhan . . . gar weit.

(= very condensed.)

(cont.) — Danach, als er sich im Kloster Pāyan Hošogon aufhielt, errichtete er aus dem gereinigten Golde. . . . . und sagte: „Bringet beständig eure Huld- (p. 260) gung und Verehrung dar!“

(= nearly verbally.)

(= missing.)

(cont.) — Darauf kaufte er in der Stadt Mukden . . . . . als Gegenstand der Verehrung.

(= nearly verbally.)

(= missing.)

(cont.) — Ferner bescherte er nach allen Seiten hin den Armen . . . . . und Bhairava-Abhisamaya im Gedächtnis hatten.

(= reversed, nearly verbally.)

(= missing.)

(cont.) — Der Ruhm seines Namens aber wetteiferte gleichsam mit dem Rollen des Donners.

(= verbally.)



*Domoy :*

(fol. 74 v. cont.) *tere čay-tur Sakya nom-un qayan* . . . . .  
 (fol. 83 r.) . . . *angqa anu.*, relating the theological controversy with *Sakya nom-un qayan*, the Dalai Lama's decision, march of *Neyiči toyin* to Kōke khota, sojourn there and march back by imperial order.

(= missing.)

(fol. 83 r. cont.) *boyda blama-yin gegen yeren doluyan nasun-u* . . . . .  
 . . . (fol. 88 r.) . . . *yosun-luya neyilegülün orusiyuluyad sayitur orusiyulbai.*

*Hor č'os byuñ :*

(= missing.)

(cont.) — Indem er auf solche Weise zahllose Bild-, Lehr- und Gnadensymbole herstellte . . . (p. 261) die Sonne aufgeht.

(cont.) — Zu Anfang seines 97. Lebensjahres . . . . .  
 . . . in einem Stūpa dauernd niederlegte.  
 (= very abbreviated digest.)

# Inhalt und magische Bedeutung der alttürkischen Inschriften

Von ANNEMARIE V. GABAIN

## Inhalt :

1. Einleitung
2. Herkunft und Alter der Inschriftsteine
3. Die Grabanlagen
4. Die Orientierung
5. Die Eigentumszeichen (tamγa)
6. Der Inhalt der Inschriften
7. Die sprechende Person der Inschriften
8. Der „Ewige“, d. h. der Verewiger
9. Die Erwähnung der Errichtung des Steines
10. Die Zueignung durch Angabe von Personalien
11. Ausdrücke für „sterben“
12. Hinweise auf Totemismus
13. Daten und Zahlen
14. Die Steine gefallener Feinde (balbal)
15. Die Totenfeiern (yoy)
16. Das älteste erhaltene Heldenlied (ir)
17. Soziale Ordnung und Götterglaube
18. Schluß
19. Bibliographie

## 1. Einleitung

Die Angst vor dem unbekannten Jenseits hat bei vielen Völkern Sitten hervorgerufen, die einem Verstorbenen über das Grab hinaus Hilfe spenden sollen. Die Art dieser Gebräuche bei Völkern in einem primitiven oder einem naiven Stadium ihrer Geschichte lassen oft erkennen, daß sie das Leben nach dem Tod für eine Fortsetzung des irdischen Daseins mit allen seinen sozialen Bedingtheiten hielten, und daß sie in dessen Dienst sinnbildliche Handlungen vollzogen, denen sie wirkende Kräfte beimaßen. Von solcher sinnbildlichen Fürsorge für Verstorbene berichtet z. B. McCORMICK (*The Káfirs of the Hindu-Kush*, London 1896, p. 645) : Bei den Kafiren galt es als eine Pflicht, ein Jahr nach dem Tod eines Erwachsenen zu seinem

Gedenken ein Bildnis zu errichten. Das war zugleich ein Vorrecht, das durch Gastmähler für die Gemeinschaft bezahlt werden mußte. Ähnliches wird von einem Naga-Volk in Assam durch v. FÜRER-HAIMENDORF, *Die Megalithcultur der Naga-Stämme von Assam*; FuF 1938, pp. 97 ff. mitgeteilt. Im alten Ägypten, stellt EBERHARD OTTO (*Handbuch der Orientalistik, Biographien* pp. 107-113, Leiden 1952) fest, wurden in oder bei Gräbern, später auch an berühmten Kultstätten, biographische Inschriften so angebracht, daß sie von möglichst vielen Menschen gelesen werden konnten. Diese schon im Alten Reich üblichen biographischen Inschriften dienten der „Erhaltung der Persönlichkeit“. OTTO nennt die Tempelstatuen der Verstorbenen, die in etwas jüngerer Zeit als Träger der Inschriften errichtet wurden, „kultisch belebte Male des Lebens“. Durch die ihnen dargebrachten Opfer glaubte man, den Verstorbenen das Dasein zu verlängern. Die tatsächlichen oder auch fingierten Leistungen, die in den Inschriften vermerkt wurden, sollten dem Verstorbenen beim Totengericht als gutes Zeugnis dienen. — Eine ähnliche Idee dürfte zugrunde liegen, wenn Darius in seiner Inschrift (R. G. KENT, *Old Persian*, New-Haven 1950, p. 132) mit Nachdruck verlangte, daß seine von ihm verzeichneten Taten vor dem Volk nicht verborgen werden sollen, damit er im Mund des Volkes „lebendig“ bleibe. — Eine analoge Gesinnung und damit eine gleiche Absicht dürfte die Errichtung der alttürkischen Inschriften veranlaßt haben, wie im folgenden aus einzelnen Indizien dargestellt werden soll.

## 2. Herkunft und Alter der Inschriftsteine

Die ältesten uns bekannten Dokumente eines türkischen Schrifttums, die der alttürkischen Kultur von *Chotscho* (heute: Turfan) mit ihren buddhistischen u. a. Handschriften noch vorausging, sind Steininschriften in sog. köktürkischen Runen. Auch ohne Datierung ist bereits aus ihrer bloßen Form zu erkennen, daß sie in der uns noch ziemlich dunklen Frühgeschichte der Türkstämme verfaßt worden sind. Die Schriftzeichen der meisten Inschriften sind nämlich ziemlich ungleichmäßig und keineswegs auf einer geraden Linie eingemeißelt; sogar die Zeilenrichtung wechselt zuweilen von der häufigeren Linksläufigkeit zum Umgekehrten. Die Oberfläche der Steine ist wenig oder gar nicht bearbeitet, oder die Inschriften sind auf bearbeiteten Steinen angebracht, die Skulpturen tragen, mit denen die türkischen Texte keinen Zusammenhang haben; in solchem Fall sind also bearbeitete Steine von früheren Herren der betreffenden Gegend benutzt worden. Einige Zeichnungen, die einen Zusammenhang mit den Inschriften haben, sind noch recht primitiv. Die hier verwendete Schrift nennt man „Runen“, weil sie den germanischen Runen ähnlich sind, ohne aber mit diesen verwandt zu sein; zum Unterschied von diesen werden sie mit dem nicht sehr klaren Attribut „köktürkisch“ versehen, obwohl außer den *Köktürk* auch andere Türkstämme sich ihrer bedienten. Steininschriften dieser Art sind bisher in 6 Gegenden Asiens gefunden worden. Die jüngsten von ihnen, 4 Inschriften, sind in der nordöstlichen Mongolei gefunden worden, und sie sind zwischen



759 und 832 n. Chr. datiert. Sie stammen von dem Steppenreich der *Uiğur*. — Aus der gleichen Gegend stammt eine etwas ältere Gruppe von 6 Texten, die zwischen 693 und 735 verfaßt worden sind; ihre Urheber waren die Vorgänger der *Uiğur*, nämlich die *Köktürk*. — Eine 3. Gruppe von 24 Steinen steht im heutigen Tangnu-Tuwa, der einstigen Heimat der *Qırız*. Während die beiden ersten Gruppen unter chinesischem Einfluß in sorgfältiger Form geschrieben worden sind, ist diese Gruppe, ebenso wie alle weiteren, von sehr unordentlicher Gestalt. Auch sind sie alle undatiert. — Aus dem Gebiet von Minusinsk stammt eine 4. Gruppe von 16 Texten. Zwei von deren Inschriften sind für einen *Türgiś* verfaßt worden, also einen Angehörigen jenes Türkstamms, der südöstlich vom Balkasch-See beheimatet war. Vielleicht handelt es sich hier nur um einen Teil dieses Stammes, der nach 760 durch die *Qarluq* aus ihrer Heimat nach Norden verdrängt worden ist. — Eine 5. Gruppe von 5 Steinen ist bei Talas gefunden worden. Dialektische Eigentümlichkeiten lassen auf westtürkischen Ursprung schließen. Diese Texte sind besonders formlos, also entweder primitiv und früh, oder aber entartet. Die letztere Vermutung ist nicht sehr wahrscheinlich, da die Türken in dieser Gegend in ständigem Kontakt mit Iranern lebten und deren geradlinige Schreibkunst als Vorbild hatten. Manche Turkologen vermuten, daß die köktürkischen Runen aus der aramäischen Kursive abgeleitet worden sind. Wenn sich diese Annahme bestätigt, dann können wir die Talas-Inschriften für die ältesten ansehen und etwa um 600 n. Chr. ansetzen. — Kürzlich ist aber an der Lena, also weit im Nordosten, eine 6. Gruppe von Inschriften entdeckt worden, deren Schriftzeichen denen der hier bisher erwähnten Texte sehr ähnlich sehen; da sie aber doch recht abweichende Formen haben, ist ihre Lesung noch umstritten. Ehe wir eine Sicherheit über die relative Chronologie haben, müssen einmal die Formen aller mit Sicherheit gedeuteten Schriftzeichen auf sämtlichen Inschriften verglichen und daraus der Entwicklungsweg dieser Schrift festgestellt werden. Erst danach ist etwas Sicheres über den Ursprung dieser Runen auszusagen. Hier auf soll aber jetzt nicht eingegangen werden.

Abgesehen von der Lena-Gruppe, haben alle diese Inschriften eine gewisse Ähnlichkeit untereinander, sie sind nämlich alle zu Ehren von Verstorbenen errichtet worden, ihr Inhalt ist ziemlich analog aufgebaut, und selbst über die Art, wie die Steine errichtet worden sind, ist zuweilen ein gleicher Grundsatz festzustellen. Dieser Umstand soll einmal ausgewertet werden. Für die islamische, und auch für die davorliegende buddhistisch-manichäische Epoche der Türkstämme fließen literarische Geschichtsquellen so reichlich, daß man recht aus dem Vollen schöpfen kann. Will man jedoch bis in die Frühgeschichte der Türkstämme vordringen, um ihre Weltanschauung und halbnomadische Verfassung zu erkennen, und ihr Leben zwischen dem Bergwald-Refugium in der Sommerweide, den herbstlichen Feldzügen und der weiter im Süden gelegenen Winterweide zu verstehen, dann ist man auf andere Methoden angewiesen. Es genügt nicht, den Buchstaben der lakonischen Inschriften zu interpretieren, sondern jede Inschrift muß im Zusammenhang mit ihren Begleitumständen betrachtet, und alle Inschriften

müssen untereinander verglichen werden, um das Typische, Beabsichtigte und Wichtige von dem Zufälligen und Gelegentlichen unterscheiden zu lernen. V. THOMSEN hat versucht, das Leben eines dieser einstigen Stämme, nämlich der *Köktürk*, zu skizzieren. Er schildert sie als Schamanisten, aber nicht auf Grund der Inschriften oder chinesischer Zeitgenossen, sondern einfach gemäß den heutigen Altaitürken. Das dürfte etwas gewagt sein und kann nur als Arbeitshypothese gelten. Die Inschriftsteine selbst geben uns vielerlei Auskunft über die Vorstellungswelt und die Sitten der Türken. Auf Kriegszüge und Sippengeschichte soll dagegen hier nicht eingegangen werden.

### 3. Die Grabanlagen

Die 55 Inschriftsteine der 5 verschiedenen Gruppen sind — wie erwähnt — sämtlich Verstorbenen gewidmet, und zwar verstorbenen Helden oder Adeligen (*bäg*). Die Grabanlagen waren ausnahmslos bereits beraubt und mehr oder weniger zerstört, als die Steine im Lauf der letzten 150 Jahre von Europäern entdeckt wurden. Zuweilen sind die Steine sogar umgestürzt, manche aber stehen noch. Aus der Form eines Dübellochs in einem Fundamentstein ist manchmal noch zu erkennen, wie der Inschriftstein ursprünglich gestanden hat. Grabbeigaben sind nirgends mehr gefunden worden, obwohl sie bestimmt jeder Anlage beigelegt worden waren.

Als Beispiel mögen zunächst zwei köktürkische Grabanlagen geschildert werden, die besonders großartig waren, und die den Turkologen besonders gut bekannt sind, nämlich die im Jahre 733 errichtete Anlage von *Kül tegin*, und die ihr ähnliche von König *Bilgä* aus dem Jahr 735. Der Inschriftstein steht auf einer Schildkröte von Marmor und ist von einem Drachenpaar bekrönt, die «mit der Wunschperle spielen», wie die Chinesen sich ausdrücken würden. Westlich von dem Stein fand man Fundamente des Grabtempels (chin. *sin*). Wie wir aus der Inschrift selbst wissen, war dieser innen und außen mit Reliefs geziert. Daneben standen sieben menschliche Figuren, die von chinesischen Künstlern geschaffen waren, und die nicht beabsichtigt häßlich waren; sie sollten also nicht etwa Feinde darstellen, sondern wahrscheinlich Personen, die auf dem Inschriftstein selbst aufgezählt waren, die also vielleicht Zeugen oder Spender des Totenopfers waren; eine von diesen Gestalten bedeutete vielleicht den Verstorbenen selbst, wie man aus der chinesischen Inschrift entnehmen könnte, die sich ebenfalls auf dem Inschriftstein befindet. Neben diesen Gestalten fand sich ein Opferstein. Auf der anderen Seite des Inschriftsteins standen zwei einander zugekehrte steinerne Tierfiguren. Dies alles war von einem Erdwall umgeben, der vor dem Tierpaar, nämlich nach Osten zu, eine Öffnung hatte. Von dieser Öffnung aus zog sich eine 4 ½ km lange Reihe von ganz rohen, zum Teil völlig unbehauenen Steinen hin, die gewiß die Verkörperung erschlagener Feinde (*balbal*) bedeuteten. — Diese ganze Anlage, abgesehen von den *balbals*, ist mehr oder weniger chinesisch, sie ist bei den anderen Gruppen nicht zu finden. Dieser Umstand ist nicht überraschend, denn einige 40 Jahre vor Errichtung dieser beiden Grabanlagen waren die *Köktürk* erst aus Nord-

china fortgezogen, wo sie die dortigen Gebräuche in mehreren Generationen gut kennengelernt hatten. Außerdem wird in diesen beiden Inschriften ausdrücklich gesagt, daß man vom chinesischen Kaiser Bildhauer erbeten und erhalten hatte, die bei der Errichtung der Grabanlagen behilflich sein sollten. Diese beiden Grabanlagen sind also nicht typisch. Dasjenige aber, was bei den meisten übrigen Anlagen festzustellen ist, was also typisch türkisch war, das war der Inschriftstein, die durch ihn selbst bezeugte Trauerfeier (*yoy*), und meist sind auch noch die Steine von einem oder mehreren erschlagenen Feinden (*balbal*) vorhanden. Diese Elemente sollen nun näher untersucht werden.

#### 4. Die Orientierung

Der Inschriftstein wurde „der Ewige“ (*bānkü*) genannt. Er war ein-, zwei-, drei- oder sogar vierseitig beschrieben. Seine Orientierung war bei manchen Stämmen offenbar von Wichtigkeit. Bei den Gruppen von Talas und Minusinsk ist darüber nichts mehr festzustellen, die Gruppe von T.-T. aber läßt bei 6 Steinen noch eine Orientierung erkennen. Drei von ihnen (Ujuk-Tarlak, Barlyk und Ulug-kem-Karassug) sind nach Ost gewandt, zwei nach Süd (Tschakul 3 und Ulug-kem-kulikem) und einer (Ujuk-Turan) nach Nord und Süd. — Die Steine der *Köktürk* sind ausnahmslos gut erkennbar nach Osten gewandt, was ja auch gar nicht anders sein kann. Schon durch ihren Namen *kök* „blau“ bekennen sie sich zur Ostrichtung. Türken, Mongolen und Chinesen haben nämlich eine magische Kosmologie, nach der jede der 4 Himmelsrichtungen mit der Idee eines Elements, einer Farbe, eines Tieres, einer Charakteranlage, eines Körperteils usw. verbunden ist. Das ist so lebhaft im Bewußtsein der Menschen verankert, daß es sich auch in Redensarten ausdrückt. So vergleicht z. B. der mongolische Historiker SAYAN SECEN (1662) einmal eine liebliche Prinzessin mit einem blauen Drachen. Da „blau“ und „Drachen“ beide zum Osten gehören, versteht der mongolische Leser ohne weiteres, daß sie schön wie die aufgehende Sonne ist. Im einzelnen ist zu erwähnen: Die Inschrift für König *Qutluγ* (Ongin) ist nach Osten gerichtet, die für *Tonyuquq* ist auf alle vier Seiten von zwei Steinen verteilt, beginnt im Westen und endet im Norden; daraus ist nichts zu entnehmen; aber die Grabanlage ist nach Osten gerichtet. Die Inschrift für *Tarduš Küli-čur* ist nach Westen, Osten und Norden beschriftet, die Ostseite aber dürfte den Anfang und Hauptteil enthalten. Die Inschriften für *Kül tegin* und König *Bilgä* sind auf der Süd-, Ost- und Nordseite, bzw. auf der Nord-, Ost- und Südseite beschrieben, dabei ist aber jeweils die Ostseite durch das Eigentumszeichen (*tamγa*) bekrönt und dadurch als Hauptseite gekennzeichnet. — Ganz anders ist es bei den *Uiγur*. Über die Inschrift von Karabalgasun ist nichts festzustellen, die von Schine-usu aber, die auf allen vier Seiten beschriftet ist, trägt auf der Nordseite das Eigentumszeichen und die feierliche Nennung des Namens des verstorbenen Königs, für den sie errichtet ist.

Nach diesen sich widersprechenden Tendenzen kann man also nicht behaupten, daß der Stein sich etwa nach Sonnenaufgang gerichtet habe, im



Sinn von : Richtung der Auferstehung und Wiedergeburt. Sondern wir dürfen annehmen, daß der „Ewige“ gemäß der bei einem Stamm üblichen Ehrenseite geortet wurde. Daß die Stämme sich darin unterschieden, wissen wir auch aus den alttürkischen Ausdrücken für die Himmelsrichtungen. Aus jeweiligem Zusammenhang können wir erschließen, daß „vorn“ und „hinten“ entweder Ost und West, oder aber Süd und Nord bedeutete; dementsprechend meinte man mit „rechts“ und „links“: „Süd“ und „Nord“, oder aber „West“ und „Ost“. Der Herr des Zelts, und vor allem: der König saß also an der West- oder aber an der Nordwand, um sein Gesicht nach Osten oder aber nach Süden zu richten. Wenn wir so aus den bisher bekannten Ausdrücken bereits zwei Möglichkeiten für die Ehrenseite kennen, dann ist es gut möglich, daß weitere Stämme noch andere Ausdrücke für die Himmelsrichtungen hatten, die noch weitere Ehrenseiten kennzeichnen würden.

### 5. Die Eigentumszeichen (*tamya*)

Der „Ewige“ war außer mit der Inschrift auch noch zuweilen mit einem Tierbild und mit einem einfachen, aus wenigen Strichen zusammengesetzten Zeichen versehen. Das letztere hieß *tamya* und diente wahrscheinlich genau so wie heute noch bei vielen Türkstämmen zum Zeichnen des Viehs und der Geräte. Es ist noch unklar, ob ein *tamya* von einem ganzen Stamm gemeinsam geführt wurde, oder ob eine Familie ihre Habe mit einem Zeichen versah, das von dem einer nahe verwandten Familie nur durch kleine Veränderungen modifiziert wurde. Wenn das gleiche *tamya* auf dem Stein von König *Qutluy* ebenso zu finden ist wie bei seinen beiden Söhnen, König *Bilgä* und *Kül tegin*, so erklärt uns das nichts, da diese drei Personen ja nicht nur zu einem gemeinsamen Stamm, sondern auch zur gleichen Familie gehörten. Auf vielen Inschriften ist der Titel eines *tamyaçı* belegt. Dieser „Siegelbewahrer“ dürfte darüber gewacht haben, daß jeder das ihm zukommende Eigentumszeichen verwendete. Einmal wird (Atschura, Gruppe von Minusinsk) voll Stolz der Besitz von reichlicher Habe erwähnt, die mit dem *tamya* versehen war. Ein *tamya* dürfte jedoch noch mehr als ein bloßes Eigentumszeichen gewesen sein. In dem Epos von *Oyuz qayan* (ed. BANG und RAHMETI, p. 691), das in der uns vorliegenden Form allerdings ein paar hundert Jahre jünger ist als diese Inschriften, heißt es: „Unser *tamya* soll *buyan* sein!“ *buyan* / skr. *punya* „religiöses Verdienst“ wird in chinesischen buddhistischen Texten oft durch *fu* umschrieben. Dies Zeichen lautete nicht nur so ähnlich wie die 1. Silbe des skr. Worts, sondern seine Bedeutung mag auch veranlaßt haben, daß gerade dieses *fu* unter anderen homonymen Zeichen zur Wiedergabe von *punya* verwendet wurde; es bedeutet nämlich zunächst „Glück“, dann auch „verdienstvoll, im Besitz von glücklichen Voraussetzungen für die nächste Existenz“. Die gleiche doppelte Bedeutung hatte *buyan* im Alttürkischen, nämlich nicht nur „religiöses Verdienst“, sondern auch „Glück“, und diese letztere Bedeutung dürfte an der erwähnten Stelle im *Oyuz-qayan*-Epos gemeint sein. Demgemäß wäre diese Stelle zu übersetzen als: „Unser *tamya*, d. h. unser Charakteristikum, soll das Glück sein!“

## 6. Der Inhalt der Inschriften

Abgesehen von den umfangreichen Inschriften der späteren Zeit, die von *Köktürk* und *Uyğur* stammen, ist der Inhalt der meisten Texte nur kurz und von wahrhaft lapidarem Ausdruck. Sie enthalten meist dreierlei Gedanken: 1. Eine Klage des Verstorbenen über seine Trennung von den Angehörigen, vom Stamm und vom Fürsten. Es ist auffallend, daß meistens die Gattin zuerst erwähnt wird. Vielleicht ist das ein Hinweis darauf, daß diese Texte von der Frau verfaßt oder gesungen wurden, die sich in liebender Trauer als Hauptleidtragende nennt. Dieser Gedanke beruht auf der Tatsache, daß noch im vorigen Jahrhundert bei den Qazaqen gewöhnlich die Frau oder die Tochter die Klagelieder vorzutragen pflegte, nur für sehr beliebte Helden trug bei der Totenfeier ein Mann das Klagelied vor (W. RADLOFF, Proben III, Übersetzung p. 22 u.). 2. Der Name mit allen Titeln und Adelsprädikaten und verschiedene Leistungen werden erwähnt, und 3. wird zuweilen noch eine Ermahnung des Verstorbenen an die Nachwelt zugefügt.

## 7. Die sprechende Person der Inschriften

Bis auf wenige Ausnahmen bedeutet ein „ich“ in den Inschriften den Verstorbenen, die sprechende Person der Inschriftsteine ist also der Held, dem die Inschrift gilt. — Ausnahmen davon sind folgende: In der Inschrift für König *Qutluy*, d. h. die vom Ongin, die infolge falscher Vokalisierung auch als die für *Tačam* (lies: (a)tač(i)m — 'teurer Vater') bezeichnet worden war, ist der Sprecher derjenige, der dem König diesen Stein errichtet hat, nämlich sein Nachfolger, König *Qapayan*. Ebenso ist es in *Kül tegins* Inschrift sein Bruder, König *Bilgä*. Die drei kleineren Inschriften aus der gleichen, der köktürkischen Gruppe, weichen ebenfalls von dem Brauch ab: In der einen (Iche As'chete) sind „wir“ die Hinterbliebenen, in einer zweiten (Ichi Chanyn nor) wird der Verstorbene als „Ihr“ angeredet, in der dritten Inschrift (Choito Tamir) wechselt die Anrede, worüber später noch ausführlich zu sprechen ist. Von der Minusinsker Gruppe redet nur eine einzige (Atschura) den Verstorbenen als „Ihr“ an. Das sind also 6 Ausnahmen bei 55 Inschriften. Übrigens gibt es bei manchen Inschriften, die in der Ich-Form gehalten sind, Nachschriften, in denen der Schreiber sich in einem Nachwort mit Namen nennt und ebenfalls in der 1. Person spricht, nämlich in den Inschriften für *Kül tegin* (IW), für König *Bilgä* (II S 10 und II W), für *Tarduš Küli čur*, und in der T.-T. Gruppe in der von Kemschik-kajabaschy. Abgesehen von den 6 Ausnahmen und den kurzen Nachschriften ist also der Verstorbene die redende Person. Ein besonders primitiver Stein (Tschakul) (s. Tafel) hat zuoberst einen ziemlich roh gezeichneten Kopf. Die Umrißlinien seines Körpers bilden die Zeilenlinien. Das besagt, daß der Stein mit seinem Text als die Verkörperung des Verstorbenen gedacht wurde, der die dort verzeichneten Worte dauernd aussprach.

### 8. Der „Ewige“, d. h. der Verewiger

Der Stein wurde, wie erwähnt, *bānkü* oder auch *bāngü* genannt; das ist im etwas jüngeren Alttürkischen *mānü* = mong. *mōnkā* „ewig“. Ich möchte vorschlagen, dies Wort als ein denominales Nomen auf *+kä* von *bān* „ich“ abzuleiten, dessen auslautendes *n* vor dem Guttural zu *u* geworden ist. Das würde besagen, daß man sich in dem *bānkü* die Ich-Werdung des toten Steins vorstellte, und daß man wünschte, dem sterblichen Menschen vermittels des unvergänglichen Steins das Leben zu verlängern (T.-T., Begre: *uza-*) oder dieses sogar zu verewigen. Daher war es der größte Freundesdienst, einem Verstorbenen den „Ewigen“ zu errichten. Das tut König *Qapayan* für seinen verstorbenen Bruder und Vorgänger König *Qutluγ* (Ongin), König *Bilgä* für seinen lieben Mitregenten und jüngeren Bruder *Kül tegin*, eine weitere Inschrift (Kemtschik, kaja-baschy) ist vom Fürsten (*qan*) und Stamm des Verstorbenen errichtet usw. Die bei der Totenfeierlichkeit notwendigen Opfer an Vieh und an Kostbarkeiten haben zweifellos eine wohlhabende Familie zur Voraussetzung. Parallelen hierfür wies mir W. LENTZ im erwähnten Aufsatz von v. FÜRER-HAIMENDORF nach. Daher die sonst unverständliche Formulierung: „Weil ich vier Söhne habe (Tschakul h)“, „Weil ich jüngere und ältere Brüder habe (Minusinsk, Altyn-köl)“, oder „Da er zehn jüngere Brüder und neun Söhne hat, habe ich für den *Tarqan* des *Ač*-Volkes den Ewigen errichtet (Minusinsk, Uibat a)“. Merkwürdig ist die folgende Stelle: „Der Ewige für mein Land *Idil* (Minusinsk, Tuba 2).“ Der Rest des Textes ist verdorben, und es ist kein Faksimile zur Nachprüfung der Lesung zur Verfügung, so daß diese einzige Stelle nicht zu wichtig genommen werden darf. Es ist nicht recht vorstellbar, daß auch einem Land ein Ewiger errichtet würde. — Daß zum Opfer auch eine kostspielige Bewirtung gehörte, ist aus dem Bedeutungswandel zu erkennen, den das alttürk. Wort für „Opferfeier“ *γoy* im Mong. erlitten hat; dort bedeutet *joy* „Speisen, Essen, Vergnügung“ (Kow.).

Der Ewige wurde offenbar wegen seiner Schrift als sprechend und als magisch wirkungsvoll angesehen. König *Bilgä* sagt in seiner eigenen Inschrift ausdrücklich, er habe ihn an einer Stelle errichtet, an der das Volk häufiger vorbeikommt und ihn sehen kann. Das besagt doch wohl, daß dadurch der Stein wirkungsvoll werden sollte. Es ist ja bekannt, daß Menschen in einer schriftarmen Zeit das geschriebene Wort für magisch wirkungsvoll hielten. Letzte Spuren einer solchen Gesinnung reichen bis in die Gegenwart. So sagen Schweden zuweilen, daß sie das Vater-unser „lesen“, selbst wenn sie es auswendig hersagen. Man meint wohl damit, daß nur das Gelesene ganz korrekt und der Heiligen Schrift gemäß wirkungsvoll ist. Im Bereich des Alttürkischen läßt sich eine solche Wertschätzung des Gelesenen, und zwar des laut vorgelesenen Wortes ebenfalls nachweisen (A. v. LE COQ, Türkische Manichaica I, pp. 23-30): Zwei- oder dreihundert Jahre nach der Fertigstellung eines manichäischen Gebetbuchs verzeichnet ein späterer Benutzer am Ende, daß er, dessen Name *Wapxua* sei, diese Schrift ehrer-



Zeile 1

Zeile 2



Die 1. Inschrift vom Tschakul (aus „Atlas“ LXXIX)



bietigst zweimal gelesen habe ; und er fährt fort : „Wer nach mir kommt, der möge gütigst meinen Namen aussprechen. Um diese fünf ‘Schweren’ (?) zu beenden, enthalte ich mich der Sünden. Meine Sünden erlaß !“ Und weiterhin heißt es : „Von Anfang bis Ende habe ich (diesen Text) gelesen. Es möge dabei kein Versehen vorgekommen sein.“ Eine weitere Eintragung von einem noch späteren Benutzer lautet : „Ich, der gläubige *Arslan Mänü*, habe dies Buch ehrerbietig gelesen. Jeder Beglückte, der dies liest, möge mich in seiner Beglückung nicht vergessen. Meine Sünden erlaß !“ Auch der Schreiber des Haupttextes in diesem Gebetbuch hatte nicht unterlassen, sich mit seinem Namen zu nennen, und hatte außerdem gute Segenswünsche angefügt. Um diese recht wirksam zu machen, nämlich indem der Leser zu ihrer aufmerksamen Aussprache veranlaßt wurde, hatte er den Segenswunsch in recht auffälliger Weise aufgeschrieben, nämlich jedes Wort auf eine Zeile für sich :

*m(ä)nigü*  
*inčā*  
*bolzun*

„ewig möge es so sein !“, und zum Überfluß hatte er diese Worte auf beiden Seiten mit roten Blümchen eingerahmt. Aus all dem ist zu erkennen, daß bis in manichäische Zeit hinein (etwa 8. und 9. Jahrh.) das geschriebene und laut vorgelesene Wort für wirkungsvoll galt. Wieviel mehr werden die mit Mühe hergestellten Inschriften in einer noch schriftarmen Zeit für magisch wirkungsvoll gegolten haben !

### 9. Die Erwähnung der Errichtung des Steines

In Anbetracht des wortkargen Stils der Inschriften muß es bedeutungsvoll sein, daß die Errichtung (*tik-*) des Steins sehr oft besonders erwähnt wird. Wahrscheinlich ist damit eine Einweihung der Grabanlage gemeint. Dergleichen findet man sogar noch später in der buddhistischen Zeit der Türken (8.-13. Jahrh.). Auf einem Holzdübel, den man erst vor 50 Jahren aus der verfallenen Wand eines Klosters in Turfan gezogen hat, war eine Klosterweihinschrift verzeichnet worden (F. W. K. MÜLLER, Pfahlinschriften, p. 12), und diese Weihschrift war dann, etwa im Jahre 780, in die Wand getrieben worden. Auf der äußersten Spitze des Holzpfehls stand, außerhalb des eigentlichen Textes, ein Personennamen *Oru* (?) *q(a)ra satmīš t(a)rxan*, und danach, auf drei Zeilen untereinander verteilt :

*toqumīš*  
*qutadmīš*  
*qutadmīš.*

Das besagt „(als Zeuge) *Oru* (?), der Schwarze, der Verkaufte, der *Tarxan*. Eingeschlagen ! Beglückend ! Beglückend !“

Manche, neben dem Verstorbenen in den Inschriften erwähnten hohen Würdenträger dienten wohl ebenfalls als Zeugen, nämlich für die korrekte Ausführung der Weihefeierlichkeiten.



## 10. Die Zueignung durch Angabe von Personalien

Von großer Wichtigkeit war offenbar die Nennung der verstorbenen Persönlichkeit, sei es durch ihren Titel, sei es auch durch Titel und Eigennamen; die Abgrenzung dieser beiden gegeneinander bleibt uns oft noch unklar. Außer dieser Nennung, die meist am Anfang einer Inschrift geschieht, wird sehr häufig noch ein „Mannesname“ (*är at*), ein „Mannestugendname“ (*är ärdämi at*), oder seltener auch ein „großer Name“ (*uluy at*) erwähnt. Auch die Bedeutung dieser verschiedenen Namen ist noch unklar. Einer von ihnen wurde gewiß bei der Mündigkeitserklärung erteilt. Es bleibt aber fraglich, ob diese auf Grund von bestimmten Leistungen erfolgte, und ob sie gewisse Rechte verlieh. Von *Kül tegin* wird hervorgehoben, daß er schon mit 10 Jahren seinen Mannesnamen erhielt. Die Erwähnung dieser Tatsache besagt, daß dieser Termin ungewöhnlich früh war und seinem späteren Ruhm entsprach. — In der Inschrift für König *Bilgä* (Übers. p. 159) heißt es: „Im Himmel mögt Ihr wie auf Erden sein.“ Damit nun der Verstorbene sein hohes Amt auch in seinem künftigen Leben innehave, war es natürlich wichtig, alle seine jetzigen Titel und Würden korrekt aufzuschreiben und zu bezeugen. Daher erscheinen so viele Titel in den Inschriften, wie z. B. *šad* und *yabyu*, *išbara*, *šadapit*, *tarqan* und *čur*; der *sämün* war der aus dem Chinesischen entlehnte Titel „General“. Von einem Oberstkommandierenden wissen wir zufällig, daß er den Titel *apa tarqan* trug, das war also „Ober-Tarqan“; diesem war der *baya tarqan* „der kleine Tarqan“ unterstellt. Weitere Würden waren die des *tudun*, des *el-täbir*, des *elči* „Gesandter“ (?), des *yämlig* „Speisemeister“ und des *ičräki*, das war wohl der „Major domus“.

## 11. Ausdrücke für „sterben“

Wie bereits flüchtig erwähnt, findet sich außer dem Eigentumszeichen (*tamya*) oder an seiner Stelle zuweilen eine Tiergestalt in den Stein gemeißelt, z. B. einmal (Iche As'chete) ein Vogel. Die beiden Orchoninschriften, also die für König *Bilgä* und für *Kül tegin*, gebrauchen für „sterben“ den Ausdruck „wegfliegen“ (*uč-*). Es ist also zu erwägen, ob mit diesem Bild etwa ein Seelenvogel gemeint ist, wie wir ihn aus dem klassischen Altertum kennen. Um darüber klar zu sehen, werden zunächst einmal alle Ausdrücke für „sterben“ zusammengestellt. *uč-* „wegfliegen“ könnte ja das Homonym eines anderen *uč-* „sterben“ sein. Das ist aber nicht der Fall, es muß sich wirklich um ein einziges Wort mit dieser doppelten Bedeutung handeln, denn auch das mong. *qali-* hat sowohl die Bedeutung „sich in die Luft erheben“ als auch „sterben“. So naheliegend uns zunächst eine Umschreibung des Begriffes „sterben“ durch „wegfliegen“ erscheint, so ist sie doch im Gebrauch der Inschriften durchaus beschränkt. *uč-* oder *uč-a bar-* „fliegen“ wird nur in drei Inschriften (König *Bilgä*, *Kül tegin* und Schine-usu) gebraucht, und zwar nur in bezug auf die eigenen Herrscher und den Mitregenten *Kül tegin*. Die gleiche Beschränkung wird bei dem Ausdruck *k(ä)rg(ä)k bul-* beob-

achtet, was wörtlich „das (vom Himmel bestimmte) Maß finden“ bedeutet ; diese Umschreibung für den Begriff „sterben“ findet sich nur in zwei Inschriften (*Kül tegin* und *Tarduş Küli čur*). — Das gewöhnliche *öl-* „sterben“ sagt man vom eigenen Volk, vom Gegner, auch von feindlichen Herrschern, und von Pferden. Daß dieser unverschleierte Ausdruck von dem Inhaber des Ewigen gebraucht wird, kommt in allen 55 Inschriften nur 5mal vor, und vielleicht auch noch an drei weiteren unsicheren Stellen, obwohl doch dessen Ableben fast stets erwähnt wird (*Iche As'chete hat öl(ü)g*, *Choito tamir ölt(i)m*, T.-T., Tschakul 11 *öld(i)m* ist unsicher, *Atschura hat ölti* und das unsichere *ölgin* ; *Tuba ölt(i)m* ist unsicher, *Tarduş Küli-čur : ölgi* und *RAM. I ölt(i)m*). Gewöhnlich sagt man von den Inhabern der Ewigen : „getrennt werden“ (*adīril-*). Dagegen war der Ausdruck „zunichte werden“ (*yoq bol-* oder *yoqadu bol-*) offenbar neutral, da er für eigene frühere Herrscher, für die Fürstin, für den Sohn von König *Bilgā* und für das eigene Volk gebraucht wurde.

Danach ist also der Ausdruck „fortfliegen“ für den Begriff „sterben“ nicht so vorherrschend, daß man auf Grund von einem einzigen Vogelbild von einem Seelenvogel sprechen könnte. Es muß sich vielmehr um ein Zeichen handeln, das ähnlich wie das Eigentumszeichen (*tamya*) für den Verstorbenen besonders eigentümlich war, also vielleicht das Totemtier seines Stammes oder aber das Symbol seiner Würde.

## 12. Hinweise auf Totemismus

Hinweise auf gewisse totemistische Anschauungen sind ja vorhanden. In einer Inschrift (T.-T., Begre 4) heißt es : „Sieben Wölfe habe ich getötet, den Tiger und den *Yükmäk* habe ich nicht getötet.“ Hier ist für „Wolf“ *böri* gesagt, und nicht der bei manchen Stämmen übliche Ersatzausdruck *qurt*, der eigentlich „Wurm“ bedeutet und eine Tabuierung des Wolfsnamens anzeigt. Die Bedeutung von *yükmäk* ist unbekannt. In dem Wort steckt vielleicht die Wurzel *yük* „hoch“. Dr. LEIMBACH teilt mir mit, daß es noch heute in Tangnu-Tuwa Luchse gibt, diese Großkatzen, die auf Bäume zu klettern pflegen ; vielleicht sind sie es, die mit *yükmäk* bezeichnet wurden. Die erwähnte Stelle besagt also, daß der verstorbene Held zwar Wölfe erlegt hat, daß er aber Tiger und Luchse (?) geschont hat. Das dürfte aus totemistischen Gründen geschehen sein. — In einer anderen Inschrift (Minusinsk, Altyn-köl a) wird ein Gegensatz zwischen dem Wolf (*böri*) und dem Tiger (*bars*) zum Ausdruck gebracht ; auch wird der Verstorbene „mein Tiger“ genannt, ebenso wie „Tiger“ auch in anderen Inschriften (T.-T., Tschakul b, e, Talas I) häufig als Personennamen erscheint. Ein Gouverneur (? , *tutuq*) wird in einer Inschrift (T.-T., Ujuk a) „Stammesfalke“ (*el toyan*) genannt. Und schließlich sei erwähnt, daß oben auf einer Inschrift auch einmal Hirsche oder ein Eber (T.-T., Ujuk b und c) abgebildet sind. Durch die „Karachanidischen Studien“ von O. PRITSAK (noch ungedruckt) wissen wir jetzt, daß die höchsten Würden mancher türkischer Reiche im frühen Mittelalter durch vier wilde Tiere und vier Jagdvögel symbolisiert wurden, nämlich durch den Löwen, Tiger, Kamelhengst, Jagdfalken usw. So besteht also die Alter-

native, diese Tiernamen und Tierbilder entweder als Symbole des Amtes des Verstorbenen zu deuten, oder als ein Tier, das seinem Stamm heilig war. Der Verstorbene, auf dessen Inschriftstein ein Vogel abgebildet ist, wurde *Altun tamyan tarxan* genannt. Wir wissen noch nicht, ob einem „Goldsiegel-Tarqan“ eines der Tiere der höchsten Würden zu eigen war, so daß uns auch diese Inschrift keine Entscheidung zwischen den beiden erwogenen Möglichkeiten bietet.

### 13. Daten und Zahlen

Daten und Zahlen werden in diesen Inschriften recht wichtig genommen. Sehr häufig wird das Alter des Verstorbenen angegeben. Dabei ist es unklar, ob man es vom Tag der Geburt ab rechnet, oder ob man in chinesischer Weise neun Monate früher zu rechnen begann. BANG und MARKWART hatten vor einigen 60 Jahren nachgewiesen, daß die *Köktürk* Oberstufenzählung anwendeten, d. h. daß der Ausdruck „zwei fünfzig“ (*iki ilig*) „zwei in der mit fünfzig endenden Dekade“, nämlich „zweiundvierzig“ bedeutete. Die meisten alttürkischen Handschriften, die aus der Zeit zwischen 700 und 1200 stammen dürften, und die zum größten Teil aus der heutigen Turfan-Oase im Tarimgebiet stammen, haben diese Oberstufenzählung angewendet, aber nicht alle. Auch bei unsren Inschriften ist zu erwägen, ob manche Gruppe — statt der Oberstufenzählung — wohl die gewöhnliche Zählung anwendete, da sonst zuweilen ein Leben für die angeführten Taten zu kurz erscheint. Einmal (T.-T., Begre) wird erwähnt, daß ein Major domus (*ičräki*) namens *Tör apa* eine Frau und drei Söhne gehabt hat; er war zum chinesischen Kaiser gegangen, hatte sich in der Heimat als Gold- und Silberschmied betätigt und außerdem sieben Wölfe erschlagen. Er war „fünf zwanzig“ Jahre alt geworden, das wäre nach Oberstufenzählung fünfzehn Jahre, was unmöglich angeht. Vielleicht also galt die Oberstufenzählung bei diesem Stamm in Tangnu-Tuwa nicht. Allerdings ist es auch möglich, daß man zuweilen nur die Jahre seit der Erlangung des Mannesnamens zählte, denn eine Inschrift (Minusinsk, Osnatschennaja) spricht von den „fünf vierzig Mannesjahren“, eine andere (Minusinsk, Atschura) von den „sieben zwanzig Mannesjahren“, das wären also 35, bzw. 17 Jahre des Erwachsenen? Es gibt noch eine weitere Erklärung für diese zuweilen überraschenden Altersangaben: Der Keltologe Dozent HANS HARTMANN in Göttingen teilt mir mit, daß es schon seit dem 8. Jahrhundert Totengebräuche bei den Iren gibt, die diesen alttürkischen nicht unähnlich sind. Auch hier wird ein Stein gesetzt, der Name und der Stammbaum des Verstorbenen aufgeschrieben, ein Opfer dargebracht und eine Totenklage gehalten. Bei der Nennung des Toten wird aber heute das Alter gefälscht! Das soll den Zweck haben, den Dämon zu täuschen, der etwa die Absicht haben könnte, auch noch einen Nachkommen des Verstorbenen ins Totenreich zu holen. Auch dergleichen könnte im Alttürkischen vorliegen.

Die Jahre eines Datums werden nur nach den zwölf zyklischen Tieren gezählt; der Sechziger-Zyklus der Chinesen, der auch in den alttürkischen Handschriften schon vorkommt, ist hier noch ungebräuchlich.



Die Sieben war bei den *Köktürk* eine besonders beliebte Zahl. In *Kül tegins* Inschrift wurde sie geradezu als runde Summe verwendet: Dort wird vermeldet, daß der *Tegin* am 17. Tag — ohne Monatsnennung, also wohl am 17. Tag des neuen Jahres, nämlich des Jahres 731 — gestorben war; die Totenopfer (*yoy*) fanden der Sitte gemäß ungefähr ein halbes Jahr später statt, nämlich am 27. Tag des 9. Monats; die Grabanlage war am 27. Tag des 7. Monats im folgenden Jahr fertig, und sie enthielt 7 Marmorstatuen. — Mit der Wahl von König *Bilgäs* Daten war dessen Sohn, oder vielmehr dessen Innenministerium, weniger sorgfältig: Nachdem er am 26. Tag des 10. Monats im Jahre 734 gestorben war, fanden seine Totenopfer am 27. Tag des 5. Monats im folgenden Jahr statt. — Die gleiche Vorliebe für die Zahl 7 findet sich auch bei der Beschreibung von König *Qutluys* Aufbruch aus China, die in der Ongin-Inschrift dargestellt ist: Mit 7 Helden floh er in den Yin-shan; alsbald wurden es 70, und nach kurzem schon hatten sich 700 Krieger um ihn geschart. Gemäß dieser Anwendung der Sieben als einer runden Summe ist schon früher vorgeschlagen worden, die Wörter für „sieben“ und „siebzig“ (*yiti* und *yitmiš*) als „man ist angekommen“ und „erreicht“ (*yit-ti*, *yit-miš*) zu erklären.

Bei anderen Türkstämmen dürfte die Drei und ein Vielfaches davon als runde Summe gegolten haben. Eine Inschrift aus der Minusinsker Gruppe (Uibat c) erwähnt einmal eine 9, danach drei Brüder, drei Ritter, sechs weise Herren und neun Mannen. Daß es sich bei dieser Inschrift bestimmt nicht um Angehörige der köktürkischen Konföderation handelt, ersieht man aus der Angabe, daß der türkische König (*qan*) als *balbal* errichtet worden ist.

#### 14. Die Steine gefallener Feinde (*balbal*)

Die *balbals* sind, wie schon erwähnt, rohe, wenig oder gar nicht bearbeitete, aufrecht gestellte Steine, die etwa dort, wo man sich das Schulterblatt in solchem ungestalteten Stein vorstellte, zuweilen die Inschrift *blbl* tragen. Die Ableitung, und damit die genaue Bedeutung des Wortes, ist noch unbekannt, sogar die Vokalisierung mit zweimaligem *a* als *balbal* ist nur eine ziemlich wahrscheinliche Hypothese. Aus dem Text der großen Inschriften wissen wir, daß man meinte, einen Feind, den man im Kampf überwunden hat, zu *balbal*-Diensten im Jenseits zwingen zu können. Der Sieger konnte ihn auf sein eigenes Grab setzen lassen, er konnte ihn aber auch einem anderen für dessen Grab schenken. Der erste unter den *balbals* war der ärgste oder der mächtigste Feind des Siegers.

#### 15. Die Totenfeiern (*yoy*)

Die Totenfeier hieß *yoy*. Der Runenschrift nach könnte man dies Wort auch mit *u* vokalisieren, das *o* wird jedoch durch moderne mundartliche Formen bewiesen: *ğoq+la-* (kazak.) „einen Verstorbenen beweinen“, *ğoq+a-u* (kazak.) = *ğır* „Trauerlied“, *yū* < \**yoy* (kur.) „Totenhügel“, ferner mong. — wie schon erwähnt — *joy* „Speisen, ... Vergnügen“, *ğoy bari-*

„essen“ oder „trinken“. Unser alttürk. *yoy* dürfte von der gleichen Wurzel kommen wie *yog* „vernichtet“, und ein anderes Verbalnomen *yo-γ* mit der Bedeutung „Vernichtung“ sein, also : Vernichtung von Vieh, Opferung. Während der Verstorbene im Zelt aufgebahrt lag, umritten die Teilnehmer am Totenopfer dieses mehrmals mit Klagen, ritzten sich als symbolische Selbst-aufopferung mit Messern die Wangen oder Ohren, so daß etwas Blut floß, und schnitten sich ein wenig Haar ab. Die für *Kül tegin* vom chinesischen Kaiser gesandten Räucherstäbchen dürften kaum landesüblich gewesen sein. Unerläßlich aber war bei den Türken die Opferung von Tieren, zumal Pferden, Speisen, und Kostbarkeiten wie Gold, Seide, Schmuck und Waffen, die dem Toten mit ins Grab gegeben wurden. Es ist nicht klar, wie die Opferfeier gestaltet wurde, falls der Verstorbene in der Ferne, etwa auf einem Feldzug oder auf einer diplomatischen Mission, umgekommen war, so daß seine Leiche nicht in der Heimat beerdigt werden konnte. Jedenfalls wurde auch in einem solchen Fall ein Ewiger errichtet, denn es galt als schweres Unglück, ohne Totenopfer (*yoy*) irgendwo auf dem Weg liegen zu bleiben. Die Zeugen dieser Feier waren offenbar wichtig, denn die Talas-Inschriften erwähnen zweimal dreißig Ritter (*oylan*) als Weinende, d. h. als Ausführer der Opfer-riten. Bei *Kül tegins* Opferfeier — wird verzeichnet — umstanden Adel und Volk die Umzäunung, während König *Bilgä* in der Mitte die Ehrenwache hielt.

## 16. Das älteste erhaltene Heldenlied (*ır*)

Beim Totenschmaus wurden, wahrscheinlich unter Begleitung von Musikinstrumenten, die Klagelieder vorgetragen. Wenn sogar die Reliefs auf den beiden köktürkischen Grabtempeln die Taten der Verstorbenen darstellten, dann dürfen wir erst recht vermuten, daß diese Lieder nicht nur aus Klagen bestanden haben, sondern in epischer Weise das Leben des Verstorbenen geschildert haben. Solche Heldenlieder, die beim Totenschmaus vorgetragen wurden, dürften den Beginn türkischer Dichtung darstellen. Es wurde bereits erwähnt, daß sie im Kazakischen heute *ğır* genannt werden, eine Form, dem lautgesetzlich ein alttürk. *yır* oder *ır* entspricht, Wörter, die übrigens beide in den alttürk. Handschriften belegt sind. Ein solches Heldenlied ist uns tatsächlich unter all den Inschriften erhalten !

Über die 10 kleinen Inschriften von Choito Tamir (aus köktürkischem Gebiet) behauptete RADLOFF bei ihrer Veröffentlichung wenig ermutigend, sie bieten inhaltlich wenig Interessantes. Trotzdem sollen sie einmal genauer betrachtet werden, da sie in mancher Hinsicht vom Üblichen abweichen. Sie sind alle zusammen auf eine Felswand geschrieben, nicht — wie die anderen Inschriften — eingemeißelt. Rote und grüne Linien zwischen den geraden Zeilen beweisen die Sorgfalt des Schreibers. Die 10 kleinen Gruppen sind über die Felswand verteilt, ihre Reihenfolge ist nicht bekannt, da RADLOFF sie ohne weitere Begründung für die von ihm gegebene Reihenfolge hintereinander abdruckt. Diese Inschriften gehören offenbar zusammen, sollen also als eine Einheit aufgefaßt werden. Hier wird bald in der 1. und bald in der 2. Person gesprochen, es kommt also sowohl ein „ich“ als auch

ein „Ihr“ vor, ohne daß dieser Umstand dadurch verständlich würde, daß einerseits ein Verstorbener, und anderseits ein Schreiber spräche. Besonders auffallend sind mehrfache Segenswünsche für geplante Unternehmungen, wie „Wir werden nach Fünfstadt gehen, möge uns dort Glück beschieden sein!“ Das ist nicht der Ton der übrigen Inschriften und paßt nicht in eine Grabinschrift. Übrigens sind in diesem Text, trotz seiner erheblichen Verderbnis, Spuren von Stabreim festzustellen! *hiš*

*halıqa harırmız, anda qutluy bolzun*; oder *anča alädäbäri bilgä bäg atačım alädılar yırkă*; oder *anda arım ara qut artı alp ärdä*; oder *biz türgiš sü taptuqta kisrä, toyısinč ayqa artımız*. Es muß sich hier wirklich um Dichtung handeln. — Trotz der sonst so sorgfältig vorgezogenen Linien ist eine dieser kleinen Zeilengruppen vollkommen schief und krumm. In Anbetracht der hier sonst angewendeten Sorgfalt muß hier Absicht vorliegen (s. Fig.). Hier bilden die

Buchstaben einen ziemlich geraden, senkrechten Balken, und links von ihm einen Haken. Diese beiden krummen Buchstaben-Zeilen müssen ein Bild darstellen. Ein Eigentumszeichen (*tamya*) kann es nicht sein, da zwischen diesen beiden Zeilen bereits zwei *tamyas* stehen. Nein, es ist selbst ein riesiges Schriftzeichen, nämlich das Zeichen für (1)*r*, das besagt einen hinteren Vokal samt folgendem *r*, also es ist als *ar*, *ir*, *or* oder *ur* zu lesen, am wahrscheinlichsten sind die beiden ersten Möglichkeiten. *ir* aber bedeutet ja gerade „Totenlied“, wie soeben erwähnt wurde!

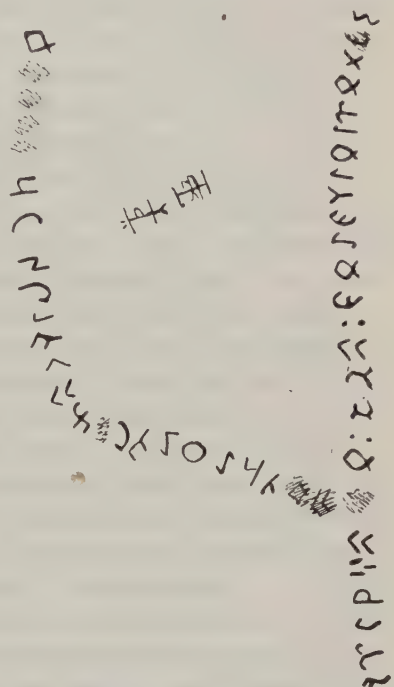
Wie ein Titel ist also dem übrigen Text das Wort „Totenlied“ beigegeben, und so können wir nicht zweifeln, daß wir hier, in diesen neun kleinen Gruppen von Zeilen samt der 10. Inschrift in Form eines (1) *r* das älteste Zeugnis einer türkischen Dichtung vor uns haben. Trotz der starken Verderbnis des Textes glaube ich aus der Länge des Vorhandenen und aus dem Wechsel des Stabreims erkennen zu können, daß es sich um etwa 15 kurze Vierzeiler handelt. Der Versuch einer Übersetzung ist folgendes:

1) Im Jahre des ... ziehen wir aus Fünfstadt, unter Führung von *Küli-čur* von der *Tarduš* (-hälfte des Reichs, und auf Befehl von König *Qapayan*, weil sich dort die Tibeter die Macht anmaßen wollen). Dort möge uns Glück beschieden sein!

2) Im Jahr des Affen (709), im 9. Monat zogen wir aus, auf Fünfstadt zu, glücklich, heldenhaft ... und singend. Der Stamm möge gesegnet ... sein!

3) Hundert Helden ziehen gegen den *Türgiš*-Stamm. Der Himmel möge ihnen gnädig sein. Mögen sie ihr Heer vernichten und selbst (erfolgreich) sein!

Die Inschrift von Choito Tamir IX  
(RADLOFF I, p. 266).





4. (Es folgt eine einzelne, schief geschriebene Zeile, deren Inhalt etwa die Länge eines halben Vierzeilers hat ; sie faßt vielleicht die vorhergehenden Verspaare gedanklich zusammen und beschließt sie :) Da war Glück bei meinen Helden, den tapferen Mannen.

5) Im Jahr des ..., im 7. Monat war unter unsren Mannen und bei meinem Stamm der Tarqan *Käglänč*. Da zogen wir hinter dem Heer der *Türgiš* her ; im 9. Monat erreichten wir sie.

6) (fast ganz zerstört) ... der Herr *Yalsaqa* ...

7) Im Jahr der Schlange (718), im 10. Monat gehe ich nach Fünfstadt. ... Dorthin gelangt, möge Glück beschieden sein den Tapferen.

8) ... du mein Himmel ... (Rest zerstört).

9) Im Jahr des Affen (721), im 7. Monat, am 20. Tag verließ du das Zelt und gingst nach *Tabčiy*. Im gleichen Jahr, im 9. Monat beugte (?) ich die Schwarzen Köpfe von *Ku-suei*. Im Herbst starb ich bei *Tabčiy*. Nachdem er so (viele) Kämpfe geführt hat, möge *Küli čur* nun nicht elend sein !

(Und schließlich die Nachschrift, deren Buchstaben zu dem Zeichen *ir* zusammengereiht sind :) An Goldgefäßen haben wir 22 Stück dargebracht dem Herrn. Der *Išbärä* hat den weisen Herren, unsren teuren Vater, bergwärts (also nach Norden, ins *Ötükä*gebiet ?) gebracht.

Der Held, dessen Leben und Sterben hier besungen wird, wird also *Küli čur*, „unser weiser Vater“ genannt. Letzteres dürfte nur eine verehrende Anrede sein und nicht auf ein Verwandtschaftsverhältnis hinweisen. Dieser *Küli čur* befahlte die *Tarduš*, d. h. — falls er dem *Köktürk*-Reich angehörte — die westliche Hälfte der Heeresmacht. Die Daten sind nur nach den 12 zyklischen Tieren gegeben. RADLOFF war — gewiß mit Recht — der Meinung, daß diese Inschrift die gleichen Kämpfe betrifft, die in den Orchon-Inschriften erwähnt werden. Aus der Inschrift für König *Bilgä* ist in THOMSENS Edition, p. 130 eine Stelle gegeben, die in THOMSENS Übersetzung ZDMG, p. 144 u. (als zu unsicher ?) fortgelassen worden ist. Dort soll folgendes stehen : Anlässlich der Thronbesteigung von König *Bilgä* (716) werden einerseits die *Tarduš*-Herren unter der Führung des *Küli čur* und der *Šadapit*-Herren, und andererseits die *Tölis*-Herren unter der Führung des *Apa tarqan* und der *Šadapit*-Herren erwähnt. Mehrere Ereignisse in unsrem Heldenlied sind uns aus der Geschichte der *Köktürk* bekannt : Die 3. von den im ganzen 10 kleinen Inschriften erwähnt einen Feldzug gegen die *Türgiš* ; in den Orchon-Inschriften (I E35 und II E26) wird berichtet, daß die *Köktürk* im Jahre 709 über den *Altun yış* und über den *Irtiș* gegen die *Türgiš* zu Felde zogen. — Die 5. Inschrift erwähnt erneut Kämpfe mit den *Türgiš* ; O. FRANKE erwähnt eine Schlacht der *Köktürk* mit den *Türgiš* bei Tokmak im Jahre 711. Die Kämpfe der *Köktürk* gegen die Westtürken und Chinesen bei *Biš balıq*, d. h. bei „Fünfstadt“, die O. FRANKE für das Jahr 714 anführt, zogen sich in immer erneuten Wellen durch mehrere Jahre hin. Wenn unsre 7. Inschrift für das Jahr der Schlange, das wäre z. B. 718, Kämpfe in jener Gegend erwähnt, so dürfte sich das um die gleiche Unternehmung handeln. — Aus dem Gebiet der *Köktürk*, nämlich von *Ihe-huschotu*, gibt es eine Grabinschrift für einen *Küli čur* der *Tarduš*, der ebenfalls wohl

den *Köktürk* angehört haben dürfte, und der mit dem Helden unsres Liedes identisch sein wird. Er ist gefallen, als er sich noch mit 80 Jahren allein in ein Handgemenge gestürzt hatte. Sein Todesjahr ist in dieser Inschrift nicht erhalten, es läßt sich aber wohl erschließen: Als Hauptperson bei seiner Totenfeier ist ... *čur tegin*, der jüngere Bruder des Königs, erwähnt. Damit dürfte *Kül tegin* gemeint sein. Da der Held unsres Liedes in einem Affenjahr gefallen ist, kommen die Jahre 709, 721, 733 in Frage, sowie ein Vielfaches von 12 vor oder nach diesen Jahren. Wenn meine Kombinationen zutreffend sein sollten, dann käme 733 nicht mehr in Frage, da *Kül tegin* bereits 731 gestorben ist. Und da *Küli čur* bei der Thronbesteigung 716 erwähnt wird, kann auch 709 nicht das Todesdatum sein. Natürlich könnte der *Küli čur* von 716 auch eine andere Persönlichkeit sein. Wenn aber unser Held mit 80 Jahren gestorben ist, ist es wahrscheinlich, daß er seine Würde als Anführer der *Tarduš* schon lange Zeit innehatte, daß also der Generalissimus der westlichen Reichshälfte vom Jahre 716 der gleiche wie der im Heldenlied besungene ist. Danach dürfen wir mit ziemlicher Sicherheit annehmen, daß der *Küli čur* unsres Heldenliedes der gleiche ist wie der in den Orchon-Inschriften erwähnte Marschall, und wie der achtzigjährige Held der Inschrift von Ihe-huschotu, und dann kann sein Todesdatum, das Affenjahr, nur das Jahr 721 sein. Dies wäre dann also zugleich das Datum des ältesten uns bekannten türkischen Gedichtes. Sein Ausdruck ist dramatischer als der von Grabinschriften, und es ist in poetischer Form, nämlich in Stabreim, geschrieben, demnach gehört es seiner Form und seinem Zweck nach in eine andere Literaturgattung als die Grabinschriften. — Wahrscheinlich waren solche Heldenlieder wegen ihrer schönen Form und wegen des Umstands, daß man sie singend und mit Instrumentalbegleitung vortrug, besonders beliebt. Dieser Umstand mag auf die ursprünglich so strenge Form der Grabinschriften eingewirkt haben, so daß nach und nach auch diese mit Berichten über die Heldentaten des Verstorbenen erfüllt wurden. Die beiden Orchon-Inschriften und die für *Tonyuquq* dürften eine solche Kontamination von Grabinschriften (*bānkü*) und Heldenlied (*ır*) darstellen. Übrigens findet sich das mehrfach wiederholte Zeichen (1)*r*, ohne einen dazugehörigen Text, auch auf dem Stein von Elegesch (RADLOFF I, p. 312); nachträglich ist eine *Bānkü*-Inschrift darübergeschrieben worden.

## 17. Soziale Ordnung und Götterglaube

Schließlich möge die Umwelt der Türken jener vergangenen Zeit bedacht werden, soweit sie aus den Inschriften erkennbar ist. Was den Helden das Sterben schwer machte, war der Abschied von Weib und Kindern, von älteren und jüngeren Brüdern, vom Stamm (*el*, der aus Adel *bäg* und Volk *budun* bestand) und vom Herrscher. Das Land wird (T.-T., Ujuk-Tarлак) als „göttlich“ bezeichnet, und es wird ihm auch einmal (T.-T., Ujuk-Archan) der Name „teure Frau Mutter“ (*ögük qatun*) gegeben. Das ist gleichbedeutend mit dem mongolischen Namen *Ötüken* für das Reichszentrum der *Köktürk*. Wir wissen nicht, ob diese Bezeichnung auf eine Zugehörigkeit zum Kult

der gleichen weiblichen Erdgottheit hinweist, also zu einem gleichen Kultort, oder nur zu einem gleichartigen Kult. Ersteres würde den Drang vieler Völker, wie der *Uïgur* und der *Qırğız*, ins Ötükängebiet erklären. — Die Verfassung des Stammes (*el törüsi*) wird sehr wichtig genommen (T.-T., Elegesch), und für den Stamm ist man bereit, das Leben zu lassen (T.-T., Tschakul 1). Man dient ihm vermittels des eigenen Volks und der eigenen Leistungsfähigkeit (T.-T., Tschakul a).

Der Stamm wird sogar zuweilen vor dem Fürsten (*qan*) genannt (T.-T., Begre), aber nicht immer. Vieles an der Stammesverfassung ist uns noch recht unklar. Auf einer Inschrift aus uigurischem Gebiet (RAM. I) nennt sich der Verstorbene „Sohn eines Kirgisen, der ins Uigurenland gekommen ist“, und als seinen Namen gibt er *Yaylayar* an. Die *Yaylayar* waren aber ein uigurischer, nicht ein kirgisischer Stamm, bis 780 war es sogar der Stamm des Königshauses. Demnach war dieser — übrigens recht wohlhabende — Fremdling also offenbar in den Königsstamm aufgenommen worden, vielleicht weil niemand ohne Eingliederung in die geordnete Gemeinschaft existieren konnte. Diese Vermutung wird jetzt durch die neuesten Studien von O. PRITSAK bestätigt (Stammesnamen und Titulaturen der altaischen Völker, Ural-altaische Jahrbücher 1952, p. 58). — Die Inschriften geben manche Hinweise auf die Ämter und Verpflichtungen des Adels. So lesen wir z. B. (T.-T., Tschakul a): „Ich habe dem Fürsten (*qan*), dem Stamm, der weisen Mutter und den Gefährten gedient. Wegen meines Vaters habe ich dessen Fürsten verehrt“. Der Sprecher hat also als des Vaters Stellvertreter — vielleicht in dessen Abwesenheit, oder wegen dessen vorzeitigen Todes — für den Fürsten dasjenige geleistet, wozu sein Vater verpflichtet gewesen wäre. — Dem Adel anzugehören war eine Verpflichtung, es bedeutete nicht nur ein Vorrecht. Daher sagt ein *Tutuq* namens *El toyan* (T.-T., Ujuk-Tarlak): „Ich war für mein göttliches Land Gesandter, für mein Volk *bäg*.“ Goldne Beschläge am Gürtel und am Köcher u. dgl. waren Abzeichen hoher Würden (T.-T., Ujuk-Turan). — Über die Jenseitsauffassungen und die Götter ist wenig bekannt. Außer dem Himmel und der durch einen Hirsch (*yayız*) symbolisierten Erde, der Sonne und dem Mond wird auch eine Gottheit *Umay* verehrt, die man für weiblich hält, weil eine Fürstin einmal mit ihr verglichen wird. Später, in muslimischer Zeit, als die alten Götterbegriffe gewiß verächtlich gemacht werden sollten, bedeutet *umay* (bei KĀŠ.) die „Nachgeburt“, also immerhin noch etwas aus der Sphäre der Frau. Aber wie ist es zu erklären, daß in unsren Inschriften (Minusinsk, Altyn-köl) *Umay* auch als Name eines Adligen (*bäg*) vorkommt? — Der „Mächtige“ (*ärklik*, Köktürkisch, Iche As'chete; Minusinsk, Altyn-köl a) ist der Totengott. Der „Gott der Zeit“ (*öd tvari*) bestimmt das Los der Menschen, er gibt die Lebensdauer (das *krğäk*, Minusinsk, Altyn-köl a). — Bis auf eine einzige Erwähnung einer Trommel gibt es keinen Hinweis auf Schamanisieren. Auch Spuren von Hochreligionen finden sich in den Inschriften nicht — bis auf die der letzten Zeit, die von den *Uïgur* stammen, wo sich Hinweise auf den Manichäismus finden.



## 18. Schluß

Die Welt, die wir aus den alttürkischen Inschriften zu erkennen und zu verstehen glauben, stellt sich uns dar als die kampfesfrohe und reckenhafte Jugendzeit eines Volkes, in der der Mensch sich in der Vereinzelung nicht zu behaupten vermochte, weil die materielle Seite des Lebens nur durch eine größere Gemeinschaft gemeistert werden konnte. Daher ist es auch eben das Gemeinschaftsbewußtsein, das die Tugend jener Menschen prägte, und das für die Bewertung von Leistungen und für Verfehlungen maßgeblich war. Mit Befriedigung gedenkt man der eigenen Leistungen für die Gemeinschaft, und das Schmerzlichste beim Sterben ist das Bewußtsein, für die Familie, den Fürsten und den Stamm nicht weiterhin schaffen (*äbük-*) zu können. Diese Gemeinschaft, nämlich der Stamm, ist nach genauen Regeln aufgebaut. Der Fürst (*qan* oder *qayan*) und der Adel sorgen für das Volk, das dafür diesen dienen und ihnen vertrauen muß. Die bei diesem System auftretenden Anlässe zu Zerwürfnissen wie Zwiespalt im Herrscherhaus, Eifersucht unter den Machthabern, Herrschsucht oder Geiz gegenüber dem Volk, treten aber in unsren Inschriften nicht in Erscheinung. Woher sollten wir z. B. aus den „Ewigen“ wohl Kenntnis von dem Aufruhr der Stämme gegen den König *Qapayan* der *Köktürk* (693-716) sowie vom Grund zu seiner Ermordung erhalten! Seine eigenen positiven Leistungen bis zu seinem Regierungsantritt hat er selbst in der von ihm für seinen Vorgänger *Qutluγ* errichteten Grabinschrift (*Ongin*) erwähnt; aber von seinen Übergriffen in die üblichen Rechte der anderen Türkstämme und seinen Gewalttätigkeiten im Interesse einer von ihm erstrebten größeren Konföderation der Stämme steht nichts in den Inschriften der *Köktürk*. Seine Taten werden verschwiegen; das war das Weltgericht seiner Zeit: Sein Leben sollte — im Sinn der damaligen Weltanschauung — durch irgendeine Nennung auf einem Ewigen nicht verlängert werden; ihm wurde kein Ewiger errichtet. Auch König *Bilgä*, sein Nachfolger (716-734), ist ermordet worden, aber für ihn gab es genug Persönlichkeiten, die über seine Leistungen Zeugnis abzulegen bereit waren, und die sich der Mühen und finanziellen Opfer der großen Totenfeiern für ihn gern unterzogen. Daher wurde ihm ein Ewiger errichtet, und daher vermag er nun „im Himmel wie auf Erden zu leben“, wie es in seiner Inschrift heißt. So erscheint uns diese magische Vorstellungswelt voller Ernst, Verantwortungsbewußtsein und Gemeinschaftstreue.

Allerdings ist der Rahmen dieser Gemeinschaft, nämlich der Stamm, sehr eng. Die Übersteigerung seiner Wertschätzung führt zu endlosen Kämpfen unter den kleinen Machteinheiten und erschwert großzügige Staatenbildungen. Mit der sich langsam entwickelnden Verbesserung der Instrumente und der Waffen bedarf es z. B. nicht mehr eines ganzen Stammes, um einen Schmiedebetrieb zu unterhalten, eine Treibjagd oder einen Fischzug durchzuführen. Damit vermindert sich die wirtschaftliche Notwendigkeit stammesmäßigen Zusammenwirkens. Wenn dann noch die Kenntnis großer Reiche, wie etwa Chinas, Bewunderung erregt, oder Konflikte mit übermächtigen Gegnern eine

den einzelnen Stamm weit übertreffende Kraft erfordern, dann verblassen die Ideale des Stammesbewußtseins, und das Volk wird reif zu großen und dauernden Konföderationen, die es durch ihre weitgespannten Anforderungen und ihren mächtigeren Rahmen nötigen, sich über seinen bisherigen Horizont hinaus zu entfalten, und damit geistig zu wachsen und zu werden.

### 19. Bibliographie

- W. BANG und G. R. RACHMATI, Die Legende von Oghuz Qaghan; SBAW 1932, pp. 683-724.
- C. BROCKELMANN, Zu den alttürkischen Inschriften aus dem Jenisseigebiet; Ural-altaische Jahrbücher Bd. 24, 1952, pp. 137-142.
- OTTO FRANKE, Geschichte des chinesischen Reiches, Bd. II und III; Bln. 1936-1937.
- MAHMÜD AL-KÂŞYARÎ; C. BROCKELMANN, Mitteltürkischer Wortschatz nach Maḥmūd al-Kāšyārî's *Dīvān luḡāt at-turk*; Leipzig 1928. (Abk.: KĀš.)
- W. KOTWICZ und SAMOILOVITCH, Le monument turc d'Ikhe-khuchotu en Mongolie centrale; Rocznik Orjent IV; Lemberg 1928, pp. 60-107.
- J. E. KOWALEWSKI, Dictionnaire mongol-russe-français; Kasan 1844-1849.
- A. v. LE COQ, Türkische Manichaica aus Chotscho I; ABAW 1911 Anhang; Bln. 1912.
- F. W. K. MÜLLER, Zwei Pfahlinschriften aus den Turfanfunden; ABAW 1915; Bln.
- G. NÉMETH, Die köktürkischen Grabinschriften aus dem Tale des Talas in Turkestan; KCsA I 1921-1925, pp. 134-143. (Die Bezeichnung 'köktürkisch' bezieht sich auf die Schriftart.)
- HÜSEYİN NAMIK ORKUN, Eski türk yazıtları I-IV; Istanbul 1936-1941.
- W. RADLOFF, Die alttürkischen Inschriften der Mongolei, I-III; Petersburg 1895-1899.
- — Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Süd-Sibiriens, III: Kirgisische (d. h. kazakische) Mundarten; Petersburg 1870; Texte und Übersetzungen.
- G. J. RAMSTEDT, Zwei uigurische Runenschriften in der Nord-Mongolei; JSFOu XXX (vom Sudschi und vom Schine-usu). (Abk.: RAM. I bzw. II.)
- SAYAN SECEN, Geschichte der Ost-Mongolen, verfaßt von Ssanang Ssetsen Chungtaidschi der Ordus, ed. und übersetzt von I. J. SCHMIDT; Petersburg 1829.
- V. THOMSEN, Inscriptions de l'Orkon déchiffrées; MSFOu 1896. (Abk.: THOMSEN.)
- — Alttürkische Inschriften aus der Mongolei, in Übersetzung und mit Einleitung (aus dem Dänischen in den „Samlede Afhandlinger“ übersetzt von H. H. SCHAEDEER); ZDMG 1924-1925, pp. 121-175.

+ und - bedeutet das Ende eines Nominal- bzw. eines Verbalstamms.

#### Übersicht über die behandelten fünf Gruppen von Inschriften.

1. Uigurische Gruppe: Karabalgasun, RADLOFF I, pp. 291-295; RAM. I und II.
  2. Köktürkische Gruppe: Inschrift für *Qutluγ*, RADLOFF I, pp. 243-256; für *Tonyuquq*, RADLOFF III, THOMSEN Übers.; für *Küli čur*, KOTWICZ und SAMOILOVITCH; für *Kül tegin*, RADLOFF I, pp. 3 ff., THOMSEN, THOMSEN Übers.; für König *Bilgä*, RADLOFF I, pp. 40 ff., THOMSEN, THOMSEN Übers.; kleine Inschriften, RADLOFF I, pp. 256-259.
  3. Gruppe, in Tangnu-Tuwa (abgek. T.-T.): RADLOFF I, pp. 304-326.
  4. Gruppe, um Minusinsk: RADLOFF I, pp. 327-345.
  5. Gruppe, um Talas: NÉMETH.
- Ferner: das Heldenlied für *Küli čur* von Choito Tamir, RADLOFF I, pp. 260-268.

# Religion and Magic among the Isneg

## Part II : The Shaman

By MORICE VANOVERBERGH, C. I. C. M.

### Contents \* :

- I. Definition
- II. Consecration and Education
- III. Functions
- IV. Description of the *maxanito*
- V. Other Activities

### I. Definition

The Isneg shaman or *dorarákit* (sometimes called *anitowán*, on account of her connection with the *anito* or spirits) is always a woman. There are a few medicine men among the Isneg, but they never perform the *maxanito* (see p. 585) and are not regarded as *dorarákit*.

These medicine men are mostly herb doctors, although some of them occasionally extract the cause of sickness from a sick person's body, in the same way as a shaman does. A few of these men are even credited with the power of fighting spirits, in proof of which they exhibit tresses of a spirit's hair, walk upon the water, etc. Pongkít, for instance, a Magapta man, who died in 1928, was said to have the gift of levitation and to be able to kill any kind of *anito* through the help of the spirit *Dawixán*. Whenever he killed a spirit, he ordered his family to slaughter a *daldálug* (or *doldólug* : a pig with brown and yellow stripes), threatening them all with death, should they disobey him.

The position of shaman is not hereditary among the Isneg. To be considered a *dorarákit*, it is sufficient for a woman to have been consecrated by another shaman, but such a consecration is absolutely required. The choice of candidates depends entirely on the will or whim of the consecrating shaman, who is free to choose her own daughter or that of another woman, whether with or without the knowledge of the mother. Some of my informants, however, stated that the mother herself always brings her daughter to the

---

\* Part I : The Spirits, see *Anthropos* 48. 1953. pp. 71-104.



shaman to be consecrated, and this is probably the usual case, because it would be very difficult to consecrate a little girl without the mother getting wind of the affair, and besides, a mother's desire may have some influence on the shaman's choice. Such matters are far from being a tabooed topic of conversation among Isneg women.

## II. Consecration and Education

Girls are consecrated in early childhood, from one year up, but before they become full-fledged shamans and are allowed to practise, they must receive a second consecration after their marriage.

The consecration of a little girl is always accompanied by the *maxanito* and by the sacrifice of a chicken that has been caught beforehand (*xinitúp*). The rite itself (*ipuwán*) is very simple: the consecrating shaman takes hold of her *sinisin* plate which contains a small amount of coconut oil, often mixed with *anlabó* (a small herb that grows in forests and emits an agreeable odor when crushed between the fingers); and a small bead (usually a *xarandít*, a very small bead of little or no value), smears some of the oil on the head and hair of the little girl, presses the *xarandít* bead on her head and blows over it through her cupped hands. The spirit who has been transferred to her, takes possession of the little girl at once and she begins to tremble and to shake all over. It is said that the female spirit *Daraán* objects very much to such a transfer, because she wishes to continue possessing her own shaman. According to the majority of my informants, the bead in question disappears in the process; but others, perhaps more skeptical, told me that it stays on the head of the little girl until it eventually drops off and is lost. The same ceremony, identical in all its details, is repeated at the second consecration after the girl's marriage, and henceforth she is allowed to practise by herself.

Occasionally the rite of consecration is performed at the time a *dorarákit* extracts the cause of sickness from the body of a sick person, which is always accompanied by the usual sacrifice and the *maxanito*. The shaman *magpăypăy*, i. e., she rubs the part of the body where the ailment is supposed to reside, with a *balandán* blanket, and receives the object that caused the sickness on her *sinisin* plate which contains a little coconut oil. This object may be a piece of iron, the head of a spear, a pebble, a tuft of grass, a piece of skin, a bit of flesh, etc. Then she covers it with the blanket and goes to place it either on the head or on the tip of one of the fingers, preferably one of the little fingers, of the prospective shaman, after which she blows over it through her cupped hands, and the object disappears, causing the little girl to be possessed and to start trembling. The second or final consecration may also be performed in the same way.

The education of a shaman, as far as it goes, has been fully described in a former paper (The Isneg Life Cycle. CAC, Vol. III. 1936. Nr. 2. pp. 131-133). It chiefly consists in assisting older *dorarákit* at their functions. Should it happen that a shaman who is not yet allowed to practise, does not attend the older one at her *maxanito*, whether invited or not, whether

culpably absent or unavoidably so, the officiating *dorarákit* may summon the *kaduduwá* (soul) of the young girl by rapping on the bottom of her *sinisin* plate with her *ikó* knife. In this case the *kaduduwá* receives all the necessary instruction and the education of the girl progresses as smoothly and effectively as if she were present in body.

It is said that a *dorarákit* may never be touched and that anybody who touches her (*manágid*) gets sick, even if she is not performing any special function at the time. I suppose, however, that this rule is much less general than it sounds, because a shaman is usually the mother of a family and, besides, she must necessarily be touched by the men who wrench her headax from her, when she gets into a killing frenzy. I myself have been invited to touch a shaman under peculiar circumstances which will be fully described a little later on, but this would not appear to me to either confirm or disprove the general law. The people who asked me to do so, may have thought that I was immune from the consequences, or they may have taken this opportunity to test the validity of the law and the truth of its sanction. Nevertheless, as I have no reason to doubt their good intentions, I am rather inclined to believe that such an action on my part was entirely lawful according to the Isneg code.

### III. Functions

The functions of a *dorarákit* are numerous and varied. She determines, chooses, collects and distributes the *tánib* or amulets, which play such an important rôle in the life of an Isneg, although not all of these come under the jurisdiction of a single shaman. She is the universally accepted physician and surgeon in all kinds of sickness, and her activities are not confined to specialities, whether in the field of diagnosing disease or in that of treatments to effect their cure, as has been amply proved in my paper on Isneg ailments. She plays a preponderant rôle in all public sacrifices, whether *săy-ám* or *pildáp*, as will be explained in a subsequent article. But her most outstanding function is the *maxanito*.

Whenever a *dorarákit* performs the *maxanito*, she becomes *mataiyán*, i. e. possessed either by a spirit or by the *kaduduwá* of a deceased person. The Isneg explain this term somewhat in the sense of "ridden upon". The possessing agent, called *patakăy* (literally: causing to be ridden upon; *magpatakăy*: to work one's self into a trance), is said to "ride upon" the shaman, in the same way as the spirit *Anlabbán* is said to "ride upon" one of the men who *magpakkáw* (relates his brave deeds) at the time of a *săy-ám*, and the man is said to be *mataiyán* or possessed. These are the two cases of possession known among the Isneg and the same term is applied to both.

Sometimes the shaman talks to the *anito* or to the *kaduduwá*, and sometimes the latter are supposed to speak through her mouth, so that it is often hard to distinguish between real possession and simple communication. The two seem, however, either to go together or to follow one another in immediate succession, at the time a *dorarákit* performs the *maxanito*. In

any case, there is no doubt about the fact that she pronounces the name of or invokes (*awáxān*) one or more spirits, which would indicate simple intercourse, and that she also talks as if she herself were the *anito* or *kaduduwá*, which points to possession. In the regular course of events, the intercourse seems to precede and perhaps serves as an introduction to the possession proper. This latter phase is usually by far the more prolonged of the two. On the other hand, it should be remembered that an observer is often led by his desire to arrive at a clear-cut judgment in the matter, while to the Isneg himself this is of minor importance. The simple truth may be that the whole affair is a medley in which intercourse and possession are inextricably intermixed.

Some of these *dorarákit* are very renowned and would certainly have their name recorded in Isneg encyclopedias, if such works existed. There is, e. g., Kilí, a Dibagat woman of huge proportions, whose fame is spread all over the country, although she died many years ago. Others known as *annáyo*, practise *maxanito* and are possessed by a spirit every evening, even when there is no special reason for it. Others again *maxarupág*, which means that they are possessed unawares, and nothing can prevent the spirit from taking possession of his shaman, not even the fact that the latter is at rest and sleeping soundly.

But to return to the question of possession. Wherein does it consist? Is it really true that a shaman is possessed by a spirit or by a dead person's *kaduduwá*? The generality of the Isneg affirm it most emphatically, and this is true not only of the pagans, but even of those who have been converted to Christianity since my arrival in their country to found the mission (December, 1925). A few skeptics seemingly deny it, but I suppose they do so only in the presence of strangers, lest they be exposed to ridicule. The *dorarákit* themselves firmly believe it, as far as I know (they have never told me anything about it), and even assuming they did not, they would assuredly never admit it, as they would thereby expose themselves to the loss of a very influential and lucrative position. And that is about all the information that can be gathered from the Isneg themselves. It is scanty, indeed, but how could it be otherwise?

Let us now come to personal observation and experience, and see whether the matter cannot be placed in a clearer light that way. I have seen shamans in their trances more than once, and it must be conceded that there is always something weird about the whole affair. A *dorarákit* usually gets herself into a trance to the accompaniment of timbrels beaten by some of the bystanders. At first the beating is comparatively light and the pace is slow while the shaman stands on her mat and prepares herself for the ordeal, but gradually the beat becomes stronger and more rapid until it breaks up into a feverish frenzy of barbaric sound. Judging by my own feelings, I can readily believe that a somewhat sensitive person feels a thrill pass through his whole body. Now put yourself in the place of the shaman. She is ready for the possession, which she expects to take place at any moment. She has been initiated into this sort of thing from childhood on; she has been conditioned to it constantly through repeated experiences Can you imagine



such a woman remaining unaffected by the furious noise of these infernal timbrels, when even a complete stranger, who has his nerves entirely under control and considers the whole affair mere autosuggestion, feels something creepy pervading his whole system?

It is true that in many cases, for instance when the shaman has to perform the *maxanito* at the cure of ordinary ailments, there is no accompaniment of timbrels, and frequently no other device to help her into her trance. But let us not forget that a shaman does not practise before she has passed a long apprenticeship, sometimes protracted over a period of many years, and that she has frequently assisted at *maxanito* performed to the accompaniment of timbrels, often taking a direct and personal part in it. Thus, when the time comes for her to do it alone and unaided, she may be quite prepared to get herself into a trance by mere autosuggestion.

I shall now relate in detail and at some length a very strange experience of mine, which occurred on February 28, 1931. On that date, I left the school-house of Baliwanan to go to Tóong, a settlement of Isneg, situated up the Baliwanan river, not very far from its source. I arrived there about noon and had barely emerged from the bush when I noticed that the inhabitants were celebrating a *săy-ám*, which seemed to be in full swing. There was a great crowd of people, both inside and outside of the houses. One of the houses, located on a little eminence, was festively decorated, a profusion of pinnae of young coco leaves hanging down from the laths of the floor. I immediately directed my course to this place, which I rightly supposed to be the abode of the family at whose instance the solemn sacrifice was being offered. As soon as I arrived in the yard, the owner of the house in question came to meet me and invited me to ascend the ladder and enter his home. I accepted the invitation at once, as I considered this a splendid opportunity to observe the rites of the *săy-ám* at close range and considerably improve on the scattered information which I had been able to gather on the subject up till then. As I was entirely ignorant of the fact that a shaman was in the act of performing the *maxanito* at the time, you can imagine my surprise at the scene enacted before my eyes, when I had mounted the ladder and lifted my head above the doorsill. With a cry of "*anito, anito*", the shaman suddenly threw herself violently at full length across the floor and against the opposite wall, some three or four yards from where she had been standing, striking her head against the boards with terrific force. There she lay flat on the floor, face downward, her head touching the wall and her feet toward the door, her arms extended somewhat away from her body, without uttering as much as a single groan, but shaking violently in every part of her body, which showed that she was not in a swoon. Everyone present seemed at a loss what to do, including the owner of the house, who had been far from expecting that the hospitable invitation extended me would produce such a dramatic effect. Wishing to interfere as little as possible and trying to put everybody at ease, I sat down on a trunk near the wall at the gable end of the house, a little apart from both the shaman and the entrance, and started talking to my host about the purpose of my visit, avoiding any allusion to the strange behavior

of the shaman. But it was absolutely impossible to divert the people's attention from her, as long as she remained where she was, entirely motionless except for her violent trembling. After a while a few of the men went to her side and tried to soothe her, talking to her one after another in subdued tones: "It's all right; he is the missionary from Kabugaw. Don't worry; he is very kind", etc. But all in vain; the shaman did not budge, nor did her body stop shaking for a single moment. Then, seeing that all their efforts were of no avail, they endeavored to reenforce them with magical expedients: they thrust the butt of a spear into her left hand, they took a *sinisina* plate and held it above her head, rapping on the bottom of it with an *ikó* knife; they beat a timbrel. But all these devices were equally unavailing; the *dorarákit* kept her position and continued trembling. Finally, being visibly much annoyed by the whole affair, they approached me and begged me to intervene. As I did not wish to seem discourteous, I agreed to do what they asked of me. I touched the woman lightly on the shoulder, while they explained to her what was happening; after that they addressed her with many more soothing words suited to quieting a frightened person. But nothing came of this, however, and seeing that it was absolutely impossible to relieve this awkward situation in any other way, I thought it best to leave in order to avoid further complications. When I spoke of my intention to the others present they all agreed, with seeming regret — out of politeness perhaps — but certainly much relieved at my decision. I had barely touched the ground at the foot of the ladder, when they told me from within that the woman had risen, that she was all right, and that she was sitting down and perfectly composed.

Those are the facts.

Now it must be taken into consideration that I was probably the first white man ever to set foot in Tóong, that this particular shaman may never have seen me nor any other person with whiskers and spectacles, that my arrival was absolutely unexpected, that the appearance of my head in the doorway was quite sudden and that the shaman was probably in a trance at the time and convinced that she was being possessed by a spirit. All these facts combined may help to explain her sudden terror and her startling behavior. It is true that, being a shaman, she should have been used to frequent intercourse with *anito*, but her experiences in that line must have been quite different from the appearance of a strange spirit (which she probably thought I was) in a visible shape and in her immediate vicinity.

It is perhaps a little more difficult to explain her obstinacy in remaining on the floor as she did, even after the bystanders had told her that everything was all right. But, in the first place, she may have disbelieved them (though I consider this less probable, since all these people must have been well known to her). Then, too, she may have been ashamed to stand up and behave in a normal way. When one understands the innate fear of ridicule that is common to all Isneg, it is not to be wondered at that this particular shaman should have been loathe to acknowledge her error, as she must have been convinced that everybody would laugh at her and that she would be at a loss how to behave. Therefore, in order not to lose her prestige as a shaman,

she preferred to simulate a protracted supernatural influence rather than acknowledge that she, a shaman, mistook the missionary for an *anito*, an ordinary man for one of the spirits, her habitual companions. The constant trembling and shaking of her whole body for a considerable period of time may have been due to her nervous condition and her excitement, the more so since shamans are used to this continuous trembling, which takes place at every *maxanito*. The pain that must have been caused by thumping her head against the wall of boards may have been purposely dissembled and endured without flinching. Her normal behavior immediately after my departure may be explained in one of two ways. She may have quieted down as soon as she heard I had left the house (though again, I consider this less probable, because she had already known for some time that there was no cause for fear) ; or, she may have found my departure a convenient excuse for returning to normal after her tiring and trying experience, without having to fear the ridicule of the others. It would be very easy for her to explain everything in a supernatural way to the Isneg bystanders, who would certainly be expecting nothing else, especially now that the missionary was not there to contradict any of her statements or to laugh at Isneg gullibility.

Now I may be asked if I deny all intervention of extraterrestrial beings in the activities of the Isneg shamans in face of the unanimous conviction of the natives. To this I must answer that I have never assisted at any happening that had to be explained in that sense. And if any of my readers would insist further and ask whether I do not believe it possible that in some cases such an intervention really takes place, I would simply answer with another question : Has an ethnologist, not to say a mere observer in the field, the necessary competence for a solution to this problem? Would he not be encroaching on the domain of other sciences if he ventured the attempt?

#### IV. Description of the *maxanito*

No *dorarákit* can do anything without the following objects, which might be called the tools of her trade :

The *abá-* or mat, an ordinary sleeping mat, in no way different from those that are used all over the islands. For all important functions a shaman must stand or sit on such a mat (*maxabá-*) that has been spread out (*naplágān*, *inabkán*) on the floor of the house, near the door. These mats are to be found, of course, in every Isneg house.

The *ikó*, a woman's knife in the shape of a small headax. A shaman, like any other Isneg woman, always carries her own *ikó*, tucked somewhere in her headband.

The *aligmamán*, a small basket, in which she stores the bulk of her paraphernalia. All Isneg possess at least one such basket.

The *pallín*, shells of marine gastropods, one of which at least must be a large spiny one. The whole assortment, however, is made up of different kinds of shells, a good many of which are comparatively large. Every Isneg house contains *pallín* : they are hung up at the place of the *waldáy* (to be



described later) and are occasionally applied to the body of the sick, even in the absence of a regular *dorarákit*.

The *sinísia* or *tanísia*, a small shallow plate of Chinese earthenware. Each shaman has her own *sinísia* which she never employs for profane uses. At all shamanistic functions, it must contain a little coconut oil and one bead.

The ingredients that are required for making *inapúxān* : betel nuts (*bowá*), betel leaves (*xawáá*) and lime (*ápug*), the *xaranáit*, small colored glass beads of little or no value, the *dénu* or coconut oil. When engaged in her professional duties, the shaman pours some of this oil on her *sinísia* and smears it in very small quantities on whatever she wishes. This anointing is obligatory however only for the mat while still rolled up, before being spread out, for the *pallín* shells, and for the bodies of the children who are present at the time.

Before the *dorarákit* proceeds to the house where she is to perform the *maxanito*, she selects one or more of the following amulets : the *batárig* herb, which she tucks into her headband, at the back of the head ; the *marabáyo*, a small herb that grows on rocks and which she places somewhere on her head ; the *middág*, a creeping herb that grows in forests and which she keeps in her pouch, so that many spirits may come to help her ; the *anúlāy*, a creeping herb with small elongated leaves, which at the time of the *maxanito* she winds around the neck of a *bána* jar that contains coconut oil ; the *aladánan*, a small herb with small leaves that grows on tree trunks ; the *amíxaw*, a small herb with red flowers that grows at the foot of coco palms ; the *ani-mát*, a herb some ten inches high that grows in forests ; the *āyudómān*, a common small herb with small leaves ; the *dali-ditān*, a small herb with linear leaves that grows in forests ; the *dammár* herb ; the *dawégān*, a common small herb with leaves that are red underneath ; leaves of the *disól* or galangale (*Kaempferia galanga*. L.) ; the *iluxútān*, a herb some eight inches high that grows in forests ; the *kópāy*, a common small herb with comparatively large leaves ; the *pálāy*, a cryptogamous herb, some eight inches high, that grows in stony places ; the *paratāyáw*, a small herb with lanceolate leaves that are blue underneath ; it grows in the bush ; the *saransán*, a herb about one foot high with small leaves, that grows in forests ; the *tolmá-*, a herb some eight inches high with small leaves, that grows in forests ; the *wariwad*, a herbaceous vine that grows in forests ; the *pákaw* herb, which she picks up only when she sees it, i. e., she does not go looking for it on purpose.

When a shaman has reached the house where she is to display her ability, and everything is ready for the ceremony, she takes hold of her mat (still rolled up), smears coconut oil on it, touches it to the four corners of the hearth, beats the air with it or points it in all directions toward the persons present, spreads it on the floor (*inabkán*) and places upon it her *aligmamán* basket in which are stored her tools. Then she prepares *inapúxān* that is to be offered to one or more spirits, among whom we find : *Bultúg*, *Pintó*, *Sappól*, *Sirápan*, *Sókāy* and *Tonáton* or *Taxonáton*.

When these necessary preliminaries have been gone through, the *dorarákit* stands on her mat, facing the door (at least in the daytime), and prepares herself for the coming of the possessing spirit, spirits or *kaduduwá*, as the case may be, sometimes to the accompaniment of timbrels, sometimes without. She starts dancing with very slow and disconnected movements. She first lifts one leg, then places it down and causes it to shake (*magtartartár*). Next she lifts the other leg and places it down in the same way, but with less shaking than before. These movements are repeated several times in succession, but always in such a way as to cause one leg to shake more than the other. At every step she darts a look outside, to see that no tailless fowl (*okkōn*) appears in the yard. If any are seen, she becomes frightened and immediately stops the *maxanito*. (No reason was given for this.) At the same time she sings (*maxäyáyá*: to be described later) in a rather subdued voice. Gradually the shaking of her legs and body becomes more and more violent, until the moment arrives when the possession is supposed to have taken place. When she feels the presence of the expected guest in her body, she stops dancing and singing and starts talking (*maxoyáyo*), although she continues to tremble violently all over her body, at least for some time. As soon as she begins her discourse (*anánan*) everybody, including the timbrel-players if any, at once becomes silent and nothing is heard in the house but the voice of the shaman.

She always begins with *iii...éyān*, and this she repeats several times, although not at every sentence or verse. Among the spirits whose names are pronounced by shamans at the time of the *maxanito*, may be mentioned: *Axétaw*, *Aladuyowán*, *Arandán*, *Arrixán*, *Bikulludán*, *Daglin*, *Damlán*, whose name is also pronounced by men, when they offer him *inapúxān* at the setting of a *balét* trap; *Danläyúpán*, *Dapilonáyan*, *Darapigguwán*, *Dinalmowán*, a kind spirit; *Durépāt*, *Xilólan*, *Xinadúlan* and *Xina-púlan*, both of whom are invoked in murmurs, the nature of the invocation being a shaman's secret, unknown to men; *Xinalapán*, *Xirgáy*, *Xiwäyán*, *Inanórān*, *Inaräygyá*, *Laximtán*, *Linsáy*, *Pálon*, *Pattón*, *Pinalúyān*, *Pindán*, whose name is also often pronounced by women who have prepared sweets, when they give the spirits their share; *Pinólam*, *Püräy*, *Rigmán*, a female spirit; *Sidónam*, *Sidóran*, who lives in the mountains; *Sinaggínan*, *Sinaggiwan* and *Tasupiyān*.

A shaman's repertory also contains many terms that have no meaning or whose meaning has been lost. These she usually pronounces in a more or less singing tone, e. g., *balbalébāy*, which she also pronounces at the offering of *inapúxān*, and always in connection with other words. It is probably some kind of incantation. Other terms have no meaning under the circumstances, for instance when she tells the women around her to *manuládi*. When a group of men are hunting deer, it may happen that the larger number of them enter the forest or ascend the hill with their dogs, while a few others proceed to the plain or to the river to look for animals that have been driven out of their shelter. The action of this smaller band of hunters is the *tuládi*; they are said to *manuládi*.

It may sometimes happen that one or more of the bystanders answer the *dorarákit*, while she is in her trance, or object to her injunctions and refuse

to obey them (*sauran*). The former is quite a common occurrence and considered a matter of course, especially since the spirits often ask questions of the people through the mouth of their shaman. The refusal to obey (*sauran*) her injunctions, however, is considered in bad taste, although no commotion arises because of it; it is simply passed off as an incident. It may be that the Isneg spirits are of a democratic turn of mind and grant human beings complete freedom in every respect.

The spirit *Maglannaw* is said to be present at every *maxanito* that is not performed at the time of a *săy-âm* sacrifice.

When a *dorarakit*, during her trance, flies into a passion at one moment and starts weeping the next, everybody understands that one or more spirits are quarreling (*magdasir*) inside her body. This seems to distress her very much, which after all is not to be wondered at.

If the *Ixambaw* spirits happen to possess her, she feels very cold all through her body and people have to cover her up with blankets. This is due to the fact that these spirits always live submerged in water.

The spirits *Manamit* must also be very annoying to their shaman, because they pull her tongue out of her mouth.

Should the spirit *Adordorât* come down from his mountain top to take possession of a shaman, the latter is immediately aware of it. She hears a noise like that of a carabao pulling a heavy load, and when it approaches the house, it seems to her that a typhoon is blowing.

The female spirit *Ginarmân*, who possesses a special kind of *ikó* knife, wishes all women who attend the *maxanito* conducted by the shaman whom she possesses, to have an *ikó* similar to her own. The handle is colored red, white and blue and the (sharp) tip is speckled.

Some of my informants told me that the spirit *Bulúgan* is the one that always talks through the mouth of a *dorarakit* at the *maxanito*. He tells his name and then says whatever he wants. This seems to contradict the common belief of the Isneg, viz., that it is the *anito* or *kaduduwá* who possesses the shaman that talks through her mouth. Indeed, if this is done by *Bulúgan* in every instance, how does he know what the possessing spirit has to say? And even supposing that he is really aware of it by means best known to himself, he it is who talks and not the actual guest of the *dorarakit*. My informants may have wished to say that *Bulúgan* is always one of the company, the only one who has the gift of speech under the circumstances, a kind of interpreter; or they may merely have given me the name of a spirit who is wont to possess one or more particular *dorarakit*, perhaps one of their immediate acquaintance. Or again, and this is perhaps the best explanation although not the most satisfying from our viewpoint, we are being misled by our sense of logic: there is an obvious contradiction but the Isneg are not concerned about it, so why should we be? One contradiction more or less does not alter the picture in the least. It is full of contradictions in any case.

As soon as the possession is over, some shamans transfer a little pebble from their hand to their mouth, lest the bystanders snatch it away from them. I do not know the reason for this, but the pebble in question is proba-



bly supposed to be a gift from the spirit and to be of great value as an amulet or something similar. Otherwise there would be no reason for the people to try to get possession of it. To the *dorarákit* it may mean either a powerful amulet or a pledge of future help on the part of her guest, the loss of which might expose her to some kind of punishment, for instance a subsequent lack of interest of the *anito* or some more direct castigation.

If it was the spirit *Burá-* who possessed the *dorarákit*, and he is kindly disposed toward both the owner of the house and the shaman in question, the latter always swoons ("dies", say the Isneg) as soon as he leaves her, and when she comes to herself ("comes to life again", say the Isneg), *barrán* or *búnot* (two kinds of precious beads) appear either on the mat or in one of the hands of the *dorarákit*. These beads probably have the same significance as the pebble of other shamans, from which they differ, however, in their intrinsic value.

Now begins a period of intense activity for the shaman. Seating herself on her mat as on a throne, she receives one by one all the children that are present in the house. The babes are brought to her by their respective mothers who either leave them there, if they are old enough, or stay with them if they are too small. In the latter case the mothers seat themselves on the mat in front of the *dorarákit*, and hold or carry their offspring. As soon as a child is presented to her, the shaman takes hold of her *sinísín* plate, which contains a small quantity of coconut oil and a *xaranáit* bead, and smears some of the oil on the body of the little one. Then she performs the ceremony called *lipután*, i. e., she passes her *sinísín* around the child and generally also around her own body, at the waist. This is done in the following way: she holds the *sinísín* in one hand, keeping it in a horizontal position, and passes it behind the child's back, where she transfers it to her other hand in order to complete the circle. Should the mother be present, mother and child are considered as one entity. To pass the *sinísín* around her own body, she holds it in one hand and passes it behind her back, where she transfers it to her other hand to bring it forward again. Sometimes she considers herself and the child (with or without its mother) as one entity, in which case she again holds her *sinísín* in one hand, passes it behind the back of the child, transfers it to her other hand and passes it behind her own back, where she transfers it again to the first hand to bring it back to the point from where it started. This *lipután* ceremony, in whatever way it is performed, always ends with the *maninísín*, i. e., the shaman holds the *sinísín* in a horizontal position above the head of the child and taps it on the bottom with the *sáwit* (the blunt point at the back) or, occasionally, with the handle of her *ikó* knife.

The spirit *Binsinaan*, a young girl, is said to stand and sing on top of the *sinísín* plate as it is held by the *dorarákit*. I am not sure whether this happens in every case, or only in the case of shamans whom that *anito* either especially patronizes or possesses at the time of the *maxanito*. In any event, she must be a very tiny being to be able to perform such an acrobatic feat, and very light besides, because I have never seen a shaman's *sinísín* borne down under her weight, nor have I ever hear of that happening.

## V. Other Activities

The nature of the other activities of a *dorarákit* at the *maxanito* depends on the occasion for which it is performed. Some of these have been described in former papers, others will be explained in future articles.

Should two or more shamans be present at the *maxanito*, one of them is always considered the chief shaman and conducts all the principal ceremonies with the assistance of her companions. In less important rites, however, for instance in the *lipután*, they may take turns and relieve one another at intervals.

Before the *dorarákit* leaves the house, she receives the fee to which she is entitled. In the case of a *sáy-ám* sacrifice, she always gets the *landíg* or *aldíg*, one *isin* (four small bundles) of palay, for each *maxanito*, and sundry other items. In general, however, the amount and the nature of her fee is left to the discretion of those who called her in, and I believe that everything depends on the means at their disposal, because if they were stinting in this respect, it would be very easy for a shaman to take her revenge, and they all know it. Her services are always repaid with such items as dishes of earthenware, clothes, a headax, etc.

As she descends the ladder of the house where the *maxanito* took place, the *dorarákit* strikes (*tunpápan*) the tops of both side pieces of the ladder with the palms of her hands, murmuring the while some prayer or incantation.

Some of the old Isneg women practise *amúg*. I am not entirely sure that this is one of the special privileges of a shaman, but, as it is of rather rare occurrence, I suppose it is. To explain the term *amúg*, some Isneg call it *salamănká*, a word used by the Iloko to denote legerdemain or prestidigitation; young people who have attended the public schools, translate it "miracle". It is said that formerly a woman who could *maxamúg* (to practise *amúg*, to perform *amúg*) would drop a single kernel of rice into a large *bána* jar and, after cooking it, find the jar filled to the brim with cooked rice. Unfortunately this power seems to have been lost by the Isneg of modern times. At present such women restrict their activities to more modest and less spectacular operations. By merely uttering a wish they acquire other people's belongings or anything they want, and they even have objects brought to them from distant places. All this is done with the help of the *anito*, of course, but although very little of this is apt to thrust itself into the public eye, the Isneg themselves admit that such happenings are becoming less and less frequent, so that the power of such women seems to be very much on the decline.

---

# Textproben der Nondugl-Sprache (Zentral-Neuguinea)

VON HEINRICH AUFENANGER, S. V. D.

## 1. Wie sich eine beleidigte Frau rächte<sup>1</sup>

(Erzählt von Kerip aus Bolimba, aus dem Stamm der Wikane)

1 *Elele amp tua ye tua* / 2 *ye tua anda punom* / 3 *Tap komun ku ndonom* /  
4 *kox ende mane tsi pumbor* / 5 *koimbor* / 6 *amp tua kep koru punom* / 7 *ye*  
*tuxane kox kovise nonom* / 8 *amp tuxane vonom* / 9 *ye tua no pori nim* /  
10 *tse ngarndel koru pumbor* / 11 *kinimba kox ende tsi pu koimbor* / 12 *tsi pu*  
*koi pagile amp tuxane kep koru punom* / 13 *pu tambe ogil ere pam* / 14 *kuran*  
*tsi ke pam* / 15 *ambure tsi vonom* / 16 *ye tua kox ndeke mboro pam* / 17 *vo*  
*kuran ye tua tonom* / 18 *to pagile kox oro tsinim* / 19 *kovise mbilnben nonom* /  
20 *tu ende nonom* / 21 *kox kolaa koviso nonom* / 22 *mbilnben ye tua kogisom* /  
23 *tu ye tua kogisom* / 24 *kox ye tua kogisom* / 25 *kogil tsi ndel ndel pum* /  
26 *ye tua amp tua tonal ne erim* / 27 *ma pam* / 28 *tuare nge kambile vanim* /  
29 *ngoro age to pam* / 30 *aramp tumburo tsi pum* / 31 *tsi pu ngul tom.*

### Wörtliche Übersetzung:

1 Einst Frau alt Mann alt / 2 Mann alt aus dem Haus er-ging /  
3 *Tap komun* Stein er-erhitzte / 4 Schwein ein treibend nehmend sie-zwei-  
gingen / 5 sie-zwei-dämpften / 6 Frau alt Süßkartoffel ... sie-ging / 7 Mann  
alt Schwein zerschneidend er-aß / 8 Frau alt sie-kam / 9 Mann alt essend er-  
machte fertig / 10 ... Haus-ihrer-zwei ... sie-zwei-gingen / 11 morgens  
Schwein ein nehmend gehend sie-zwei-dämpften / 12 nehmend gehend dämp-  
fend fertig-gemacht-habend Frau alt Süßkartoffel ... sie-ging / 13 gehend  
auf dem Wege versteckt tuend sie-lag / 14 Speer nehmend versteckt sie-lag /

<sup>1</sup> Diese und die folgenden beiden Mythen wurden nicht ihres Inhaltes wegen für den Druck ausgewählt, sondern weil sie besonders geeignet sind, einen Eindruck von der Nondugl-Sprache zu vermitteln. Nichtsdestoweniger gewähren sie auch einen Blick in das Leben der Eingeborenen. 14 Mythen mit wortwörtlicher und sinngemäßer Übersetzung sowie Erläuterungen und weitere 14 Mythentexte mit sinngemäßer Wiedergabe sind in den 5. Bd. der Micro-Bibliothek aufgenommen: HEINRICH AUFENANGER, S. V. D., Vokabular und Grammatik der Nondugl-Sprache in Zentral-Neuguinea. (Micro-Bibliotheca Anthropos, Vol. 5.) Posieux (Freiburg), Schweiz 1953. Cf. Anthropos 48. 1953. pp. 616-620.



15 erfassend nehmend sie-kam / 16 Mann alt Schwein Messer schneidend er-lag / 17 kommend Speer Mann alt sie-warf / 18 werfend fertig-getanhabend Schwein sie-selbst sie-nahm / 19 zerschneidend Wespe sie-gab / 20 Hund ein sie-gab / 21 Schwein lebendig zerschneidend sie-gab / 22 Wespe Mann alt sie-stach / 23 Hund Mann alt er-biß / 24 Schwein Mann alt es-biß / 25 beißend nehmend anders anders sie-gingen / 26 Mann alt Frau alt ich-will-schlagen sagend er-tat / 27 nicht es-war / 28 hinein zitternd ... er-ging / 29 sterbend sich drehend er-lag / 30 Leute Totenbahre nehmend sie-gingen / 31 nehmend gehend Grab sie-stießen.

### Sinngemäße Übersetzung :

Es waren einmal eine alte Frau und ein alter Mann. Der Mann ging hinaus zu einem Ort, der Tap komung hieß, und machte dort Steine heiß<sup>2</sup>. Dann holten sich die beiden ein Schwein, trieben es dorthin und dämpften es. Unterdessen ging die Frau in den Garten, um Süßkartoffeln zu holen. Der Mann aber nahm das Schwein aus dem Ofen, zerschnitt es und aß es auf. Als die Frau zurückkam, hatte der Mann alles aufgegessen. Dann gingen sie wieder nach Hause.

Am anderen Morgen nahmen sie wieder ein Schwein und dämpften es. Als die Frau mit dem Dämpfen fertig war, ging sie zum Garten. Als sie aber ein Stück Weges gegangen war, versteckte sie sich. Sie nahm einen Speer und lag so auf der Lauer. Als sie mit dem Speer näherkam, war der Alte gerade daran, das Schwein mit dem Messer zu zerschneiden. Sie lief heran und warf den Speer nach dem Mann. Dann nahm sie selbst das Schwein und zerteilte es. Einen Teil gab sie einer Wespe, einen anderen einem Hund und wieder einen einem lebendigen Schwein. Dafür stach die Wespe den Mann, der Hund biß ihn und das Schwein ebenfalls. Jedes nahm sich einen Bissen und ging seiner Wege.

Der Alte aber sagte sich : „Ich will meine Frau erschlagen“, doch er konnte es nicht mehr. Zitternd schleppte er sich ins Haus, fiel hin und wälzte sich sterbend hin und her. Dann holten die Leute eine Totenbahre, legten ihn darauf und begruben ihn.

### Erläuterungen<sup>3</sup> :

Bolimba ist ein Platz am linken Ufer des Bilu-Flusses, von Nondugl aus in Richtung NW in etwa 3 1/2 Stunden zu erreichen. Bei dieser Mythe machen sich starke Unterschiede zwischen dem eigentlichen Nondugl- und dem Bolimba-Dialekt bemerkbar.

<sup>2</sup> Für den Erdofen.

<sup>3</sup> Die Erläuterungen sind nach den Sätzen numeriert; die sprachlichen stehen den sachlichen voran. — Hier sei verwiesen auf: H. AUFENANGER, Vokabular und Grammatik der Nondugl-Sprache in Zentral-Neuguinea (cf. oben Anm. 1) und die kurze Skizze über die Nondugl-Sprache in: A. BURGMANN, *Anthropos* 48. 1953. pp. 616-620. Ebendort finden sich einige Angaben über die Nondugl-Leute und ihr Wohngebiet. Über Schweinezucht im Bismarckgebirge, im Wahgi-Tal und im Hagengebirge cf.: HEINRICH AUFENANGER und GEORG HÖLTKE, *Die Gende in Zentralneuguinea. Vom Leben und Denken eines Papua-Stammes im Bismarckgebirge.* (Ergänzungsbande zur

1. *Elele* ist die Eingangsformel für Märchen, ähnlich wie das deutsche „Es war einmal“. — *amp* und *ye* sind Bezeichnungen der Geschlechter, ohne Rücksicht auf Alter oder Stand: *ye nar* „Knabe“, *amp nar* „Mädchen“. — Substantive werden häufig ohne Bindewort zusammengestellt. — *tua* bedeutet „alt“, wird aber auch im Sinn von „ehrwürdig“ gebraucht. Oft stellt es sich bei der näheren Betrachtung einer Mythe heraus, daß man eigentlich gar nicht so sehr betonen wollte, daß der Mann oder die Frau besonders alt sind. Im Gegenteil, sie können sogar noch jung sein; aber es scheint zum Erzählstil der Mythen der Nondugl zu gehören, daß man erwachsene Leute „alt“ sein läßt.
2. *anda* „außerhalb des Hauses“; *oru* „außerhalb des Zaunes“. — *punom* oder *pum*: R(ealis) 3. Sing. In Bolimba zumeist: *punom*; ebenso anstatt *ndom*: *ndonom*.
3. *Tap komun* ist ein Platz nördlich von Bolimba; die Bedeutung des Ortsnamens vermag ich nicht anzugeben. — Ortsbezeichnungen im Satz stehen ohne Partikel. — *ndonom* (oder *ndom*): R 3. Sg. bedeutet sowohl „es ist heiß“ als auch „er erhitzt“. Der Stamm *ndo-* bedeutet auch „sagen“: *ndont* „ich sage“, *ndo* „er sagt“.
4. *ende* ist unbestimmter Artikel, er wird nachgestellt. — *pumbor* R 3. Dual. Den Verben des Gehens und Kommens geht in der Nondugl-Sprache meistens ein *tse* voraus, wie in der Chimbu-Sprache *ende* und in der Gende-Sprache *iko*, das im letzten Falle nach Personen abgewandelt wird. Auffallend ist freilich, daß in diesem Text *tse* nur einmal (Satz 10) steht. Das häufiger auftretende *tsi* erklärt den Ausfall nicht, da in der Umgangssprache *tse* und *tsi* immer wieder zusammentreffen. Die Verbindung *tsi pu-* in diesem Text bedeutet gewöhnlich „mit-nehmen“.
5. *koimbor* R 3. Dual vom Stamm *koi-* (cf. Satz 12).
6. *koru* kenne ich nur in der Bedeutung „Gegend“. Hier erscheint es dreimal (in den Sätzen 6-12 und 10), jedesmal mit *pu-* verbunden, und könnte vielleicht als Richtungshinweis aufgefaßt werden.
7. *tunane* ist synonym mit *tua* „alt“. — *kovise* (auch *koviso*, s. Satz 21): Satzinnenform bei gleichem Subjekt, dazu *na kovints* „ich zerschneide“. — *nonom* R 3. Sg. zu Stamm *no-* „essen“.
9. *pori nim* „er hat (es) fertig gemacht“, verbunden mit *no-* „essen“: „er hat alles aufgegessen“.
10. *tse*: s. Satz 4; *koru*: s. Satz 6. — *ngarndel*: die Possessivbezeichnung geschieht entweder durch das vorangestellte Personalpronomen, durch

Ethnographie Neuguineas, Bd. I.) Wien-Mödling 1940. pp. 45, 82. — JOHANN NILLES, Die Siedlungsform bei den östlichen Waugla und Kurugu im Wagital Neuguineas. Anthropos 33. 1938. p. 670. — ALPHONS SCHÄFER, Haus und Siedlung in Zentral-Neuguinea. Ethnos (Stockholm) 10. 1945. p. 111 f. — GEORG F. VICEDOM und HERBERT TISCHNER, Die Mbowamb. Die Kultur der Hagenberg-Stämme im östlichen Zentral-Neuguinea. (Monographien z. Völkerkunde, hrsg. vom Hamburgischen Museum f. Völkerkunde, Nr. 1.) Bd. 2. Hamburg 1943. pp. 2, 50 f., 217 f., 272, 326 ff., 350, 372, 392 f., 404, 414, 422, 427, 444, 450. — W. ROSS, Ethnological Notes on Mt. Hagen Tribes. Anthropos 31. 1936. p. 343. — Das Dämpfen im Erdofen ist eingehend beschrieben in AUFENANGER-HÖLTKE, Die Gende. pp. 56, 82, 91. Die Nondugl-Leute wenden dasselbe Verfahren an.

- Suffix oder auch durch die Kombination beider Möglichkeiten. Bei Verwandtschaftsnamen ist das Suffix obligat, außer für die 1. Pers.
12. *pagile* (*pagints* „ich lege hin“) tritt zu einem Verbalstamm, um die Vorzeitigkeit der Handlung des Vordersatzes zu bezeichnen: *koi pagile* „als er gedämpft hatte“; in der Satzendform bezeichnet es den Abschluß der Handlung: *ne pagint(s)* „ich habe aufgehört zu sprechen“. Die Vorzeitigkeit der Handlung im Vordersatze kann auch schon durch die bloße Satzinnenform gekennzeichnet sein: *aramp na kane na vi rondip* „die Leute mich sehend (oder: gesehen habend) mich sie-riefen“.
  13. *tambe* „kurz“, kann auch bedeuten „ein Stück Weges“ oder „auf dem Wege“.
  14. Es gibt tatsächlich Frauen, die gelegentlich zum Speer oder zum spitzen Grabstock greifen, um ihr Recht zu verteidigen. Auch bei den Gende kannte ich z. B. eine wehrhafte Frau, die im Rufe stand, schon verschiedenen Männern eine beschämende Schlappe beigebracht zu haben. Ich sah auch einmal, wie ein junger Mann vor seiner Frau die Flucht ergriff, als sie ihn mit einem großen Stein in der Hand verfolgte. Wenn ein Ehemann sich eine zweite oder dritte Frau nehmen will, kommt es bisweilen zu langen und blutigen Kämpfen zwischen den betreffenden Frauen.
  16. *ndeke* ist ein Bambusmesser. — Die syntaktische Funktion des Instrumentalis ist durch kein Formans gekennzeichnet.
  17. Hier zeigt sich deutlich, wie sehr die syntaktische Funktion der einzelnen Wörter aus dem Zusammenhang erschlossen werden muß: Das Subjekt ist nicht ausdrücklich genannt, obgleich es wechselt. Durch *vo-* „kommen“ ist hinlänglich die Situation gekennzeichnet. Der folgende Satz unterstreicht durch *oro* „selbst“ die Beibehaltung des gleichen Subjekts.
  19. *no-* „geben“ ist zu unterscheiden von *ngo-* „sterben“. — Auch hier ist durch *kovise* (s. Satz 7) als Satzinnenform bei gleichem Subjekt hinreichend der Objektcharakter von *mbilnben* „Wespe“ gekennzeichnet. — *mbilnben* ist eine große Wespe, schon mehr eine Hornisse, die ganz empfindlich stechen kann. Daß diese Wespe Fleisch frißt, ist wohl nur in einer Mythe möglich.
  23. Es fällt auf, daß der Hund den Mann beißt; denn in den Mythen und Märchen tritt der Hund fast immer als treuer Begleiter und Beschützer des Mannes auf. — Wohl füttern auch Frauen die Hunde und küssen sie auf die Schnauze, aber gewöhnlich leben die Hunde im Männerhause und begleiten die Männer auf der Jagd nach Beuteltieren, Ratten usw.
  24. Daß das Schwein der Frau hilft, ist nicht erstaunlich, füttern doch die Frauen die Schweine, die auch mit ihnen in einem Hause schlafen. Oft kann man beobachten, wie ein Schwein der Frau wie ein Hündchen in den Garten folgt. Wenn nun die Frau den Boden mit ihrem Grabstock bearbeitet und einen Regenwurm oder einen Engerling findet, wirft sie diese dem Schweinchen zu. Man sieht auch, daß ein Schweinchen von einer Frau auf den Armen getragen und gesäugt wird — letzteres kommt jedoch nicht allzu häufig vor. Beim Schlachten eines Schweines brechen die Frauen oft in Tränen aus.
  25. *Kogil* = *kogile*; das auslautende *e* wird bei diesen Formen kaum ausgesprochen. — *ndel ndel* „anders anders“ oder „hierhin und dorthin“.



26. Die Nondugl-Sprache vermeidet die indirekte Rede und führt den Gedanken in direkter Aussage an.

28. *nge kambile* „zittern“.

29. *age to-* „sich drehen“, *age age to-* „sich hin und her drehen“.

## 2. Warum die Menschen sterben müssen

(Aus Milep)

1 *Elele ye amp* / 2 *nar kere kere kon kamban to noro tsi meim* / 3 *ye tunane karmane mbugo nim* / 4 *karmane yem pam* / 5 *punom* / 6 *nar kere ke pam* / 7 *to nonda vonom* / 8 *ke pu pa* / 9 *ele moya* / 10 *na kesi vont pa nim* / 11 *aminim* / 12 *nar poro voya* / 13 *na kesi vont pa nim* / 14 *nar kere pa meim* / 15 *ye tunane amine mom* / 16 *agile ents kondo tsi nar ende tom* / 17 *mboro ngoro pam* / 18 *nar mboro ngoro pane uro ke pundip* / 19 *ye tua amp tua tsina tsim vi rom* / 20 *amp tua vom* / 21 *egin erim* / 22 *kon kupin tsim* / 23 *vom* / 24 *nar ngoro pam tsimber* / 25 *ka erint pa ndom* / 26 *tse pu koinamber* / 27 *pi tsi vombor* / 28 *ye tua to na ngorazine aramp na ngorane* / 29 *to ngom mar aramp ngondip*.

### Wörtliche Übersetzung:

1 Einst Mann Frau / 2 Kind klein klein Netztasche *kamban* füllend ... nehmend sie-waren / 3 Mann alt Zahn war abgebrochen / 4 Zahn auf-anderer-Seite er-war / 5 er-ging / 6 Kind klein flüchtig sie-gingen / 7 schlagend er-wird-essen er-kam / 8 flüchtig gehend liegend / 9 hier bleibt / 10 ich einfach-so ich-kam sagte-er / 11 er-setzte-sich / 12 Kind alle kommt / 13 ich einfach-so ich-kam sagte-er / 14 Kind klein liegend sie-blieben / 15 Mann alt sitzend er-war / 16 aufstehend Exkrement hart nehmend Kind ein er-warf / 17 getroffen sterbend es-lag / 18 Kind getroffen sterbend es-lag übrige flüchtig sie-gingen / 19 Mann alt Frau alt ... er-nahm er-jodelte / 20 Frau alt sie-kam / 21 Schmuck sie-tat / 22 Netztasche neu sie-nahm / 23 sie-kam / 24 Kind sterbend es-lag sie-zwei-nahmen / 25 gut ich-tat sagte-er / 26 gehend wir-zwei-werden-dämpfen / 27 also nehmend sie-zwei-kamen / 28 Mann alt schlagend nicht er-hätte getötet Mensch nicht er-würde-sterben / 29 schlagend er-starb wie Leute sie-sterben.

### Sinngemäße Übersetzung:

Es waren einmal ein Mann und eine Frau. Kleine Kinder waren damit beschäftigt, ihre kleinen Netztaschen zu füllen. Dem alten Mann war ein großer Backenzahn, der wie ein Hauer aussah, abgebrochen; nur auf der einen Seite hatte er noch einen Zahn. Dieser Mann kam zu den kleinen Kindern, um sie zu töten und aufzufressen. Als die Kinder ihn kommen sahen, wollten sie davonlaufen und sich verstecken. Da rief er ihnen zu: „Bleibt nur ruhig da. Ich bin ganz friedlich gekommen.“ Dann setzte er sich gemütlich hin und rief noch einmal: „Kommt nur alle her. Ich tue euch nichts.“ Da ließen sich die Kinder bereden und blieben. Als der Alte eine Zeitlang dagesessen hatte, stand er auf. Er nahm ein hartes Exkrement, warf es und traf damit eines der Kinder. Sterbend lag es am Boden; die anderen Kinder aber ergriffen die Flucht. Nun begann der Alte zu jodeln, um seine Frau

herbeizurufen. Die alte Frau legte ihren Schmuck an und eilte herzu. Sie brachte auch eine neue Netztasche mit. Die beiden Alten hoben das tote Kind auf, und der Alte sagte: „Das habe ich gut gemacht. Nun wollen wir das Kind im Erdofen dämpfen.“ So taten sie. — Wenn der Alte das Kind nicht getötet hätte, würden die Menschen nicht sterben. Da er aber das Kind erschlagen hat, sterben nun auch die Menschen.

Erläuterungen:

2. *kon* bedeutet „Netztasche“, *kon kamban* ist eine von den vielen Arten. (Bei den Gende heißt die Netztasche *ko*.) — *noro tsi meim* „sie waren versammelt“. Die Bedeutung dieses alleinstehenden *noro* kann ich nicht angeben; *noro* = „am Wasser“ ergibt hier keinen Sinn. *tsi-/tsint* heißt „nehmen“; *meim* R 3. Pl. zu (*me-*)*moro/mont* „sein“.
3. *karmane* ist eigentlich „Schweinehauer“; nach der Einführung des Hornviehs bedeutet es auch „Horn“. — *nim* R 3. Sg. zu *ne-/nint* „sagen“ nimmt in Verbindung mit anderen Wörtern die verschiedensten Bedeutungen an: *mbugo nim* „es bricht ab“.
4. *yem - yem* „auf der einen und auf der andern Seite“ = „auf beiden Seiten“. — *pam* heißt gewöhnlich „er liegt“, kann aber auch (wie hier) bedeuten „er ist da“.
7. *to nonda vonom* heißt wörtlich „schlagend er-wird-essen er-kam“. Gewöhnlich aber sagt man *nonal ne vonom* „ich-will-essen sagend er-kam“. Auf diese Art drückt die Sprache eine Absicht aus.
8. *ke pu pa*: (*tse*)*ke punt* heißt „ich laufe fort“. Hier tritt noch *pa-* „liegen“ hinzu, und zwar nicht in der Satzinnenform, die eigentlich zu ergänzen wäre, etwa *mondip* „sie waren“. In lebhafter Rede steht öfter der Verbalstamm (= Satzinnenform bei gleichem Subjekt) anstatt der Endformen.
9. *el*, *ele* oder noch deutlicher *ya el* bedeutet „hier“. *el* und *ele* ist auch die Form für das Personalpronomen 3. Sg. und Pl.
10. *kesi* oder *kisi* heißt „einfach so“ oder „ohne“, wobei aus dem Zusammenhang ersichtlich wird, was eigentlich gemeint ist. So kann z. B. *na kesi pant* bedeuten „ich schlief, ohne gegessen zu haben“ oder „ich schlief, ohne zu träumen“. — *pa nim* ist eine feste Formel für „er sagte“: *na punal pa nim* „ich werde gehen, sagte er“; *pa* bleibt dabei stets unverändert.
17. *mboro/mbont* „schneiden, treffen“ oder auch „getroffen sein“.
18. *pame* „als es da lag“: Satzinnenform R 3. Sg. bei verschiedenem Subjekt zu *pa-/pant* „liegen“. — *pundip* R 3. Pl. zu *pu-/punt* „gehen“.
19. *vi to-* „jodeln“. Will man auf weite Entfernung eine Nachricht mitteilen, so weckt man durch einen Jodelruf die Aufmerksamkeit und ruft dann erst die Botschaft. *vi to-* sagt man auch vom Hahnenschrei. *vi rom* = *vi tom*.
21. *egin erim* „sie schmückte sich“: *egin* wird mit verschiedenen Verben verbunden. Man sagt: *egin mont* „ich gebe Schmuck“, *egin ere kent* „Schmuck tuend ich-lege“, *egin ngant* „Schmuck ich brenne oder zünde an“.
24. *ngoro pam* bedeutet sowohl „er lag am Sterben“ als auch „er lag tot da“, „er war tot“. — *tsimber* R 3. Dual zu *tsi-/tsint* „nehmen“. Die Endform *pam* zeigt, daß *tsimber* eigentlich einen selbständigen Satz darstellt.

25. Dieser Satz ist typisch für die Nondugl, wie auch für die Leute am Chimbu und für die Gende. Werden sie wegen einer guten Tat gelobt, so bestätigen sie — Männer wie Frauen — mit einem freudigen Lächeln: „Ja, das habe ich gut gemacht!“
26. Daß Menschen von Geistern oder Menschen getötet und aufgegessen werden, ist ein Zug, der immer wieder in den Mythen des Hochlandes von Neuguinea auftritt. Das bedeutet natürlich nicht, daß die Nondugl Menschenfresser sind. Im Gegenteil, sie haben einen ausgesprochenen Abscheu vor der Menschenfresserei, die bis in die neuere Zeit in anderen Gegenden, z. B. am Mt. Otto, vorkam<sup>4</sup>.
28. Für irrealen Bedingungssätze hat die Nondugl-Sprache eigene Verbformen; die Satzinnenform zeigt zugleich die Verschiedenheit des Subjektes an.
29. *mar* wird sowohl an ganze Sätze wie an einzelne Wörter gefügt und bedeutet „wie“. *to ngom mar* „wie er tötete“, *aramp mar* „wie ein Mensch“. Milep liegt auf einem Höhenzug, eine Wegstrecke von 1 1/2 Stunden nordwestlich von Nondugl.

### 3. Der gefräßige Alte

(Aus Milep)

7 Elele ye amp *tuzane tar* / 2 *kulkru kon atombor* / 3 ye tua epe mine  
*Kandip komuno kon ende koim pa nim* / 4 amp tua tage moro / 5 kinimba  
*ende koinamber pa nim* / 6 ye tua kono ende kanim / 7 ambure tsi amp tua  
*ap to tsi tum* / 8 tu koindil / 9 ye tua amp tua kon ka tundil / 10 koimbora mba /  
 11 nonamber mba / 12 ko kol kalinan tsinda pa ndom / 13 kep ende pu vagila /  
 14 kon koi pagisimber / 15 na kane moral / 16 amp tua kep kur punom / 17 ye  
 tua kon apise no poro ne tsi kerem / 18 omburo tupo mene kerem / 19 amp tua  
 vo ye tua kon koyo pagindil na paitem pa nim / 20 ye tua amp tua na ndunor  
 emil erim / 21 komor kal tom / 22 pa momo na pame / 23 na na kane mei pa  
 nim / 24 amp tua omburo mbil mboro kendip me pa nim / 25 Korip Varep  
 Pel Ape nalneman num vo apise nondip pame.

#### Wörtliche Übersetzung:

1 Einst Mann Frau alt zwei / 2 weißhaarig Schwein sie-zwei-zogen-auf /  
 3 Mann alt da oben Kandip komung-auf Schwein ein sie-dämpfen sagte-er /  
 4 Frau alt ... warte / 5 morgen-früh ein wir-zwei-werden-dämpfen sagte-sie /  
 6 Mann alt Schwein-sein ein er-sah / 7 fassend nehmend Frau alt Rücken auf  
 nehmend sie-brachte / 8 bringend sie-zwei-dämpften / 9 Mann alt Frau alt  
 Schwein gut wir-zwei-brachten / 10 wir-zwei-dämpften zwar / 11 wir-zwei-  
 werden-essen zwar / 12 Schwein lebendig Geschrei es-wird-machen sagte-er /  
 13 Süßkartoffel eine gehend grabe / 14 Schwein dämpfend wir-zwei-legten /  
 15 ich sehend ich-will-bleiben / 16 Frau alt Süßkartoffel suchend sie-ging /  
 17 Mann alt Schwein herausnehmend essend fertig machend nehmend er-ent-

<sup>4</sup> Cf. HERMANN DETZNER, Vier Jahre unter Kannibalen. Berlin 1920. p. 164. — Vicedom-Tischner, Die Mbowamb, Bd. 2. pp. 170, 324. — AUFENANGER-HÖLTKE, Die Gende. pp. 162, 163, 190, 191, 196.



fernte / 18 Knochen Loch-in hinunter er-entfernte / 19 Frau alt kommend  
Mann alt Schwein dämpfend wir-zwei-machten-fertig nicht es-ist-da sagte-sie/  
20 Mann alt Frau alt ich Auge dunkel es-ist / 21 Ohr zerschlagen es-ist /  
22 liegend wohl nicht ist-es-da? / 23 ich nicht sehend ich-war sagte-er / 24 Frau  
alt Knochen zerstückelt zerschlagen sie-entfernten sind-da sagte-sie / 25 Korip  
Varep Pel Ape Kinder-deine alle kommend herausnehmend sie-aßen es-ist.

### Sinngemäße Übersetzung :

Es waren einmal ein alter Mann und eine alte Frau, die weißhaarige Schweine aufzogen. Eines Tages sagte der Alte zu seiner Frau : „Dort oben auf dem Kandip-komung-Berge dämpfen die Leute ein Schwein im Erdofen.“ Da gab ihm die Alte zur Antwort : „Warte nur. Morgen früh werden wir zwei auch eines dämpfen.“ Daraufhin suchte der alte Mann eines von seinen Schweinen aus und fing es ein. Die Frau nahm es auf den Rücken und trug es (nach Hause). Sie bereiteten es sich zu. Als sie damit fertig waren, sagte der Alte : „Höre einmal. Wir haben zwar ein gutes Schwein geholt und gedämpft, und wir wollen es auch zusammen essen ; das noch lebende Schwein aber wird schreien. Gehe und grabe Süßkartoffeln aus. Ich werde unterdessen auf das gedämpfte Schwein achtgeben.“ Da ging die Frau hin, um Süßkartoffeln auszugraben. Kaum war sie fort, als der Mann das gedämpfte Fleisch aus dem Erdofen nahm und aß, bis nichts mehr davon übrig war. Die Knochen warf er wieder in das (Koch-)Loch. Als die Frau zurückkam, (wollte sie auch von dem Fleische essen, da sie aber nichts mehr fand,) sagte sie zu ihrem Mann : „Höre einmal, Alter. Das Schwein, das wir gedämpft haben, ist ja nicht mehr da.“ Da sprach der Alte : „Ich bin schon halb blind, und ich höre auch nicht mehr gut. Ist es wirklich nicht mehr da ? Ich habe nicht recht achtgegeben.“ Die alte Frau antwortete : „Es sind nur noch die zerbrochenen und zerschlagenen Knochen da, die man weggeworfen hat. (Die Sache ist klar.) Deine Kinder Korip, Varep, Pel, Ape sind gekommen, haben den Erdofen aufgemacht und alles aufgegessen.“

### Erläuterungen :

2. *kulkru* „weißhaarig“ ist eine Zusammensetzung aus *kul* „Gras“ und *kru* „weiß“. Im Pidgin-Englisch gebraucht man für „Gras“ und „Haar“ das gleiche Wort. In der Nondugl-Sprache heißt „Haar“ sonst *elne*. — Die seltene Zusammensetzung des Wortes erklärt vielleicht auch die Voranstellung des Adjektivs in diesem Fall. — *atombor* von *ato-/atont* ; anstatt dieses Verbums gebraucht man gewöhnlich *kuro/kunt* „aufziehen, zeugen, gebären“. Wie in diesem Falle, werden auch zu den übrigen Verbformen der Stamm und R 1. Sg. angegeben.
3. *Kandip komun* ist Ortsname, dessen Bedeutung ich nicht angeben kann. *kandip* bedeutet sonst „Stern“. *-o* ist Lokativsuffix. — *koim* von *koi-/kont* „dämpfen“. — *pa nim*, auch *nim* allein „sagte er“. — *nim* (von *ni-/nint*) nimmt je nach dem Zusammenhang verschiedene Bedeutungen an : *muge nint* „ich laufe“, *kogile mbuge nint* „ich beiße ab“, *agoge nint* „ich schrecke auf“, *ndunor pine nint* „ich schlage die Augen auf“, u. a. m.

4. *tage* kann ich in diesem Zusammenhang nicht deuten; *tage nint* heißt „ich blättere etwas ab“, *ir tage nint* „ich nehme Blätter von der Tabakrolle“. — *moro* ist Imperativ 2. Sg. zu *moro/mont*.
5. *kinimba* bedeutet „morgen in der Frühe“ oder „frühmorgens“.
6. *kono* = *kono-o* „sein Schwein“. — *kanim* zu *ka-/kants*.
7. *ambure* Innenform zu *ambint* „ich fasse“. — *ambure* könnte auch heißen „seine Tochter“. — *ap to* „auf dem Rücken“; *to* ist Ortspartikel: *anger vei to* „zu meiner rechten Hand“. Als Verbalstamm bedeutet *to-* „schlagen“.
8. *koindil* R 3. Dual zu *koi-/koint* „dämpfen“.
9. *tundil* R 1. Dual zu *tu-/tunt* „bringen“.
10. *Koimbor* R 1. Dual zu *koi-/koint*. — *mba* nach dem Verbum bedeutet „zwar“.
13. *vagila* Imperativ 2. Sg. zu *vagile/vagint* „graben“. — In Nondugl, wie überall im Zentralhochland von Neuguinea, ist die Süßkartoffel das Hauptnahrungsmittel. Man pflanzt sie — wie z. B. am unteren Lauf des Chimbu — in quadratischen Beeten mit gewöhnlich vier bis sechs Erdhäufchen an, in die je drei Ranken eingesetzt werden. In Nondugl kennt man daneben auch eine andere Art des Anbaues: Es werden größere Haufen aufgeworfen, in die man eine ganze Anzahl Ranken pflanzt.
14. *pagisimber* R 1. Dual zu *pagile/pagint* „legen“.
15. *kane moral* „sehend ich-werde-bleiben“ = „ich werde achtgeben“.
16. *kur* = *kuro* Innenform (Stamm)/*kurunt* „suchen“. Das auslautende *-o* ist oft kaum hörbar.
17. *no poro ne-/nint* „alles aufessen“; *ere poro ne-/nint* kann auch bedeuten „aufhören etwas zu tun“. Vor den Formen mit *i* wird *poro* zu *pori*: *pori nint*. — *kerem* = *kem* R 3. Sg. zu *kere/kent* „entfernen“. — Die Nondugl können manchmal riesige Mengen von Fleisch und Früchten verzehren. Besonders bei den großen Schlachtfesten essen die Leute oft so viel, daß sie krank werden. Nach diesen Festen rechnen sie selbst immer mit dem Tod einiger Leute. Als einmal bei einer solchen Gelegenheit niemand gestorben war, wunderten sich die Leute darüber und schrieben diese Tatsache dem guten Einfluß ihres Missionars zu.
18. *tupo* enthält das Lokativsuffix *-o*: *tup-o* „in das Loch“.
19. *paiyem* = *pam* R 3. Sg. zu *pa-/pant* „liegen“.
20. *emil erim* „es ist dunkel“; vom Auge ausgesagt bedeutet es „blind sein“ oder auch „sehr schlecht sehen können“.
21. *kal tom* „es ist zerschlagen“; vom Ohr gesagt: „taub“ oder „schwerhörig sein“.
22. *momo* ist die verdoppelte Fragepartikel *mo*, die sonst an das Verbum gefügt wird: *vom* „er kam“, *vommo?* „ist er gekommen?“; *tsim momo?* „nahm er es?“. *mo* alleinstehend bedeutet „wirklich?“ — *pame* oder *pamo* R 3. Sg. zu *pa-/pant* „liegen“.
25. Mit *Korip*, *Varep*, *Pel*, *Ape* werden auch heute noch die Kinder im Nondugl-Gebiet benannt. — Familiennamen kommen nicht vor. Um eine Person eindeutig zu bestimmen, sagt man z. B.: *Varep*, der Sohn des *Korip*, vom Unterstamm *Ovilxka*. — Das Schluß-*e* in *pame* dürfte als Ausruf zu deuten sein.

# The Spatial and Temporal Distribution of the Musical Rasp in the New World

By HAROLD E. DRIVER

## Contents :

1. Introduction
2. Ethnological Evidence
3. Archaeological Evidence
4. General Inferential History and Conclusion
5. Ethnological References by Tribes or Area
6. Archaeological References by Site or Locality
7. References by Author

## 1. Introduction

The notched rasp is a native American Indian musical instrument found in North America and perhaps the Antilles<sup>1</sup>. It is apparently absent in South America except where introduced in post-Columbian times from Africa. The abundant archaeological evidence, going back to the beginning of the Christian era, establishes its pre-Columbian existence in North America beyond the shadow of a doubt.

The most complete previous distribution of the notched rasp is that of LINNE (1934)<sup>2</sup>. Because the present paper contains more than three times as many instances as appear in this work, it seems desirable to present the fuller evidence at this time. Needless to say, the present evidence makes no claim to completeness although several thousand sources were consulted in the process of collecting information on all types of rattles.

In the detailed analysis to follow, only positive information is listed.

<sup>1</sup> This study was made possible by a grant-in-aid from the Viking Fund, Inc. toward a comparative ethnology of North America of which this paper constitutes a very small part. The author is also deeply indebted to GEORGE HERZOG for furnishing additional data from his files on musical instruments and for reading the manuscript and offering helpful suggestions. He wishes also to thank DOROTHY MENZEL for allowing him to abstract information from her detailed manuscript on Pueblo rattles.

<sup>2</sup> LINNE, p. 207, erroneously credits the Nisenan (S. Maidu) with the rasp, citing BEALS 1933, p. 356. BEALS describes a split-stick clapper, not a rasp.



Some negative information has been obtained for the area west of the continental divide by the culture element survey of the University of California, but because of the lateness and haste of this program, it must be accepted with some reservations.

The rasp was used to accompany singing or dancing rather than as a solo instrument. It was sometimes played in combination with other percussion instruments.

The total ethnological and archaeological distributions are given in maps 1 and 2 respectively. Only two historical observers noted the rasp prior to the nineteenth century. These are indicated on map 1. The dates on map 2 are taken mainly from MARTIN, QUIMBY and COLLIER, KRIEGER, and VAILLANT (1938). No attempt has been made to date the more problematical sites.

## 2. Ethnological Evidence

This section presents first the physical variants of the rasp and then its ritual associations, native terms, and history.

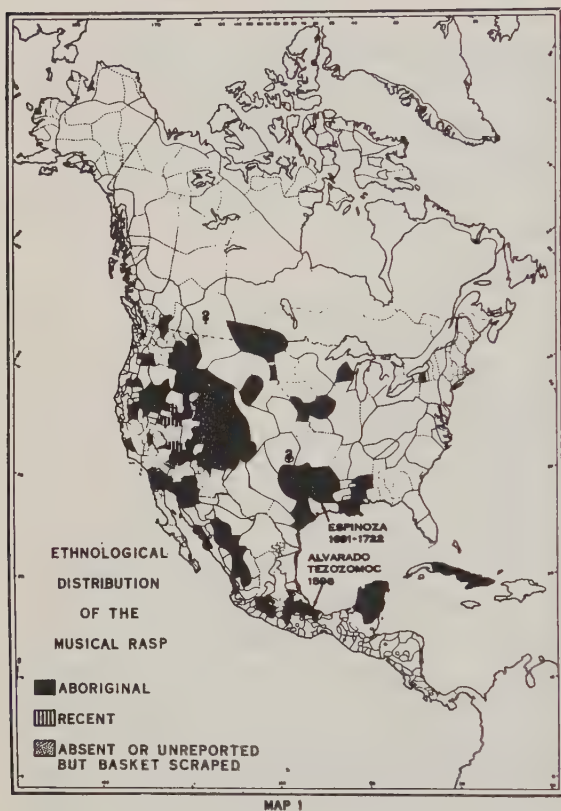
**Wood rasp.** The vast majority of rasp specimens observed by or described to ethnologists were made of wood. They occur in every culture area where the rasp is reported, but their lack of mention for several tribes in Central Mexico who are known to have used bone rasps suggests that bone at least predominated over wood there. The list of tribes or localities using wood rasps follows: Acoma; Assiniboin; Bahamas; Caddo (Hasinai); Cheyenne; Chitimacha; Choctaw; Cochiti; Coeur d'Alene; Flathead; Havasupai; Hidatsa; Hopi; Iowa; Iroquois (Seneca); Isleta; Jemez; Jicarilla; Karankawa; Klamath; Laguna; Maricopa; Maya; Mayo; Mohave; Navaho; Nez Perce; Okanagan; Omaha; Oto; Paiute, Northern (Paviotso); Paiute (Southern), Antarianunts, Ash Meadows, Kaibab, Moapa, Shivwits; Papago; Pima; Sac and Fox; Salinan; San Felipe; Santo Domingo; Shoshoni, Gosiute; Shoshoni, Northern; Shoshoni, Western; Shoshoni, Wind River; Tewa (San Juan); Takelma; Tarahumar; Tenino; Tepehuane; Tonkawa; Ute; Walapai; Wasco; Wichita; Wishram; Yaqui; Yuma; Zuni.

**Wood scraper.** The implement moved along the notches is called the scraper. It is normally smaller than the rasp proper and often unworked. Wood scrapers were probably nearly universal although they are mentioned only half as frequently as the rasp itself as the following distribution shows: Arawak of Cuba; Arikara; Assiniboin; Aztec; Choctaw; Coeur d'Alene; Hidatsa; Hopi; Iowa; Iroquois (Seneca); Jemez; Karankawa; Nez Perce; Oto; Paiute, Northern (Paviotso); Papago; Pima; Porto Rico; Sac and Fox; Santo Domingo; Shoshoni, Gosiute; Shoshoni, Northern; Shoshoni, Western; Tarahumar; Tonkawa; Ute; Wichita; Wishram.

**Bone rasp.** The bone rasp is reported only for the Plains and Mexico: Arikara, human forearm bone; Aztec, human femur, manatee rib, animal scapula, notched bone rubbed across a human skull which acts as a resonator; Cheyenne, elk antler; Cora, deer bone; Huichol, deer cannon bone; Omaha, elk bone; Tonantzintla (Puebla, Mexico), human femur.

Bone scraper. Bone scrapers are characteristic of the Pueblos and are mentioned also for a few other Southwest tribes, for Mexico, for one Basin and two Plains tribes: Acoma, deer or sheep scapula; Aztec, probably an animal scapula; Cheyenne; Cochiti, deer or sheep scapula; Hopi, deer or sheep scapula, bear leg bone, human (Navaho) tibia; Huichol, notched deer

scapula; Isleta, deer or sheep scapula; Jemez, deer or sheep scapula; Jicarilla, animal scapula, mountain sheep front leg bone; Laguna, deer or sheep scapula; Paiute, Northern (Paviotso); Papago, animal scapula; Pima, deer scapula; San Felipe; Santo Domingo, deer or sheep scapula; Tewa, deer tibia, sheep scapula; Tonkawa, animal scapula; Ute, animal scapula; Zuni, bear claws, deer or sheep scapula, deer leg bone.



Notched gourd shell rasp. This type is reported for Cuba, Porto Rico, the Bahamas, St. Thomas I, and also the Hopi, Zuni and "Paiute". It has not been found archaeologically but this may be due to lack of preservation. However, parts of gourd shells, thought to be the remains of gourd rattles, have

been preserved as far back as Basket Maker times in the Southwest; which fact leaves the question of the antiquity of the notched gourd shell open. The possibility of diffusion in post-Columbian times from the Antilles to the Southwest cannot be totally ignored, nor can its ultimate African origin.

Snake effigy rasp. This type is found in the Plains and in the eastern Great Basin adjoining the Plains, in the Southwest archaeologically, and in Mexico. Because of the unusual character of these instruments they will be described in detail.

The Mexican (presumably Aztec) specimen made from an unidentified piece of fossil bone is described thus: "It is a rib (?) that on its concave side shows grooves, and on the other side is embellished with an engraved decoration. (On the concave side this decoration is partly obliterated by the notches.) The whole bone is shaped like a rattlesnake, ending on one end with the head of the reptile, and on the other end with the conventional representation of the rattles." (BEYER, 329.)

Referring to the Hasinai, a Caddo tribe, ESPINOSA says: "Their instruments are little polished sticks with slits like a snake's rattles. These rubbed on a hollow skin make a noise nothing less than infernal." (ESPINOSA, 165.)

The members of the Cheyenne Elk Soldiers society "carried in the hand a piece of elk-horn, carved to imitate a snake and notched on one side, over the notches of which they rapidly drew a piece of bone. This elk-horn rattling instrument was painted yellow below and dark-blue above, with a snake's head carved on one end and the tail on the other. These rattles represented the blue snake (racer) which came from the sun. . . . The instrument is said to have been devised after the dance was established". (GRINNELL, v. 2, pp. 48, 58.) It was supposed to have 45 notches.

The Hidatsa rasp was a "stick about 3 feet long, notched in the upper section. Another stick of ashwood was employed as a rasp, while a rawhide acted as a resonator. The notches on the lower stick represented a snake's backbone". This notched stick carved to represent a snake is further described as having "two horns in front; it also had two front legs and two hind legs". (LOWIE 1913, 238, fig. 1.) This musical instrument was used at the dances of the Notched Stick society which was age-graded and otherwise a typical northern Plains men's society.

Lowie gives us the following information on the Ute rasp. "At Whiterocks my interpreter said that one end ought to be carved into the head of a mule, horse, bear or rattlesnake and that the stick should be daubed all over with red or yellow paint." (LOWIE 1915 *b*, 827.)

Basket scraped as a rasp. In California, the Great Basin, and the Southwest, baskets were scraped with unnotched sticks to make a rasping noise: Cahuilla; Chemehuevi; Cocopa; Diegueno; Jicarilla; Kamia; Luiseno; Maricopa; Mohave; Navaho; Nisenan; Southern Paiute (Antarianunts); Papago; Pima; Salinan; Yuma; Zuni. The Papago and Pima also scraped the basket with a bone.

A horn or stick wound with sinew was rasped by the Paviotso (N. Paiute) in connection with the Antelope drive. The edges of an inverted modern metal wash tub were rasped with a notched stick by the Gosiute (Shoshoni) in recent times. The edges of baskets were rasped with notched sticks by the Gosiute, Diegueno, and Maidu. A rolled or folded hide wound with thongs was rasped by the Northern Paiute (Paviotso, Surprise Valley band) and the Shoshoni (Salmon Eaters).

Number of notches. The number of notches on ethnological specimens varies from 10 to 45. There does not seem to be a uniform number for individual tribes from which several specimens have been obtained. Neither is any areal patterning apparent. Aztec 14, 15; Cheyenne 26, 45; Hidatsa 12; Hopi 24; "Iroquois" 35; Iroquois Seneca 11; Jicarilla 12; Navaho 12; Papago 11, 15; "Pueblo" 15; Sac and Fox 10; Santo Domingo 13; Northern Ute 15, 16, 17, 18, 21, 22, 23, 24, 27, 28, 29.

While some tribes held the rasp in the hand or rested one end on the ground, a considerable number employed resonators to magnify the sound. In the majority of instances the lower end of the rasp was rested on the



resonator, but among the Aztecs the middle portion of the rasp was rested horizontally on a human skull which served as a resonator, and the Havasupai laid the notched stick flat on an inverted coiled basket.

Gourd, calabash, or squash resonators are found among the Pueblos, on the west coast of Mexico, and in Cuba: Acoma, Cochiti, Cora, Cuba, Hopi, Isleta, Jemez, Laguna, Santo Domingo, Tarahumar, Tewa Pueblos, Yaqui.

Basket resonators are reported only for the southern Plateau, Great Basin and Southwest: Gosiute, Havasupai, Jicarilla, Klamath, Navaho, Papago, Pima, Ute, Zuni.

Rawhide resonators are known for the Great Basin, Plains, and Southeast: Caddo, Chitimacha, Hidatsa, Nez Perce, Northern Paiute, Northern Shoshoni, Ute, Wichita.

Wood resonators, apparently consisting of unworked sticks perhaps twined together, are reported for the Great Basin: Gosiute, Northern Shoshoni, Ute.

Clay pot resonators are mentioned for two Southwestern tribes: Hopi, Tarahumar. A sea shell resonator was used by the Aztecs, who also laid their rasps horizontally on human skull resonators as shown in a codex. The Zuni used a wooden box as a resonator but this is probably modern.

Definitely modern resonators are the wash tubs, pans, buckets, and pieces of sheet metal used in the Great Basin and in Texas: Gosiute, Northern Paiute, Southern Paiute (Moapa, Shivwits, Antarianunts), Northern Shoshoni, Western Shoshoni, Wind River Shoshoni, Ute, and Tonkawa.

Ritual associations of the rasp are as varied as are its physical forms and resonators. It was nowhere used as a mere toy, but seemed everywhere to have possessed some religious or magical significance. A possible exception to this generalization might be the Bear Dance of the Great Basin which in modern times is a pleasurable affair with the minimum of sacred connotation. That it has always been taken as lightly seems doubtful in the light of our total knowledge of Indian cultures.

The rasp was used in hunting rites in the Plains, Great Basin and on the west coast of Mexico: Arikara; Cheyenne; Huichol (associated with the Deer Dance and deer sacrifice which are part of the Peyote and first fruits ceremonies); Northern Paiute; Western Shoshoni; Yaqui (in the Deer Dance which in turn may be incorporated in Peyote and first fruits ceremonies). In the Plains and Basin the actual sound of the rasp was supposed to attract antelope or buffalo although it no doubt also was thought to have magical power. Whether or not this belief that the actual sound attracted animals is related to the rubbing or striking together of horns to produce the sound of fighting bucks during the mating season is problematical. This latter game calling method was used in sub-arctic North America for caribou and moose at least and may have been more widespread.

The rasp was also employed as an accompaniment to war songs and dances on the Plateau, by one Pueblo tribe, and by one Eastern Woodland

tribe: Coeur d'Alene; Hopi (war society); Klamath (from Takelma); Nez Perce; Sac and Fox; Takelma; Wasco; Wishram.

It was the musical instrument associated with men's societies in the Plains (Cheyenne, Hidatsa) and in the Southwest (Hopi war society); with rainmaking rites in the Southwest (Havasupai, Pima, Zuni) and Southern Plains (Wichita); with aboriginal Peyote rites in western Mexico (Huichol, Tarahumar, Yaqui); with death rites in Mexico (Aztec, Tarahumar) and Eastern Woodland (Seneca); with curing of disease in the Southwest (Tarahumar, Zuni by curing fraternity of both sexes); with black magic by the Tarahumar; and with grinding in association with the Jemez Katcina dance of women among most of the Pueblos.

The musical rasp accompanied primarily pleasurable dancing devoid of definite magico-religious motivation in the Great Basin and adjacent Southwest: Jicarilla (in public aspect of Holiness Rite); Gosiute; Northern Paiute; Southern Paiute; Northern Shoshoni; Western Shoshoni; Wind River Shoshoni; Ute. All tribes except the Jicarilla performed the Bear Dance or a dance obviously of common origin with the Bear Dance, and even the Jicarilla Holiness Rite may have been derived in part from the Ute Bear Dance as will be developed in greater detail below.

The following is a list of available native terms for the notched rasp: Arawak of Cuba, *guayo*, notched gourd shell, same as term for manioc grater; Porto Rico, *guiro* or *wis guirra*; Aztec, *omichicahuaztli*, literally "bone with which one makes strong"; Hidatsa, *miraraxu'xi*, notched stick, *mira'ru'witsi*, rubbing stick; Hopi, *truhkunpi*; Huichol, *kalatsi'ki*, notched deer scapula; Iroquois (Seneca), *ganoska*, notched stick; Klamath, *ulo'ks*, notched stick; Paiute (Northern), *wühunagi*, notched stick; Papago, *hiohkat*, notched stick; Shoshoni (Northern), *wuhunugi* (STEWART), *wöhönög* (LOWIE), notched stick; Shoshoni (Wind River), *wo'honoki*, notched stick; Ute, *pampuniwap* (HAWLEY), *wiinü-rügünap* or *wünoroenop* (LOWIE), notched stick; Yaqui, *jerucia*, notched stick.

The only terms which give us a sure clue to diffusion are those of the Great Basin tribes whose historical unity in regard to the rasp is unanimously agreed upon by informants and ethnographers alike.

The Antillean term *guiro* or *guirra* is reminiscent of the term *gura* for a curious south African musical bow played by blowing air against the string through a quill (TORDAY, 374, 381, 382).

Direct History. Within the memory of informants now living the rasp is known to have spread throughout much of the Great Basin about 1905 or 1910 along with the Ute Bear Dance. Some of these Basin bands were already using the rasp on other occasions before the Bear Dance arrived. Thus the antelope shamans of the Northern Paiute used it as a hunting charm before its reintroduction about 1910 with this dance. Similarly at least two Western Shoshoni bands knew it aboriginally before its diffusion with the Bear Dance of 1905 to as many as 7 localities. Both the Gosiute and Northern Shoshoni had it before it arrived in conjunction with the same dance. But the Southern Paiute (Moapa, Shivwits, Antarianunts) received it for the first time with this dance.

The Maricopa derived the rasp from the Pima to accompany songs also of Pima origin.

For the Klamath it was known aboriginally and also re-introduced with a War Dance from the Takelma.

Inferential local history. From OPLER's excellent description of the Jicarilla Holiness Rite we have inferred Ute origin for the part in which the rasp is used. OPLER distinguishes two rather distinct aspects of this rite : 1) the curing of bear-caused illness by a shaman who uses a buffalo tail rattle ; 2) the pleasurable dancing of everyone to the rhythm of the notched rasp. Bear ceremonialism in the Southwest is strongest among the Jicarilla and Navaho, with the other Apaches second, and the Pueblos a weak third. The curing of bear-caused illness therefore seems to be an old Athabascan complex. The public are exhorted to concentrate on this serious part of the rite. The public dancing to the notched rasp is entirely pleasurable and has no ideological connection with the curing aspect, and may well be a wholesale imitation of the Ute Bear Dance.

The employment of the notched rasp in the Jemez Katsina dance is an obvious case of diffusion. PARSONS categorically calls this "one dance" and gives the following distribution : Hopi, Zuni, Acoma, Laguna, Isleta, Santo Domingo, Cochiti, Jemez, Santa Clara, San Ildefonso. There is no clue as to how long ago this diffusion took place.

General inferential history will be discussed after archaeological evidence has been cited.

### 3. Archaeological Evidence

Map 2 summarizes archaeological evidence. The breakdown to follow gives first the province of Mexico, nation of Central America or state of the United States, sometimes the country, and then the site.

Notched deer bones have been reported for Mexico, Texas, Nevada, and the Eastern United States : Guatemala, Chacula, bone or antler ; Honduras, Lubaantun, mandible ; Mexico, El Arbolillo, scapula ; Mexico, Teotihuacan, cannon ; Texas, Llano Co., Fall Creek sites, cannon ; Nevada, Gypsum Cave, scapula ; Nevada, Lovelock Cave, scapula ; Kentucky, Ward site, antler ; Illinois, Blue Island site, cannon ; Ohio, Madisonville, ribs.

A notched mountain sheep horn was found in Nevada at Gypsum Cave ; a notched buffalo rib in Texas, Coryell Co., Willis Culp farm ; a notched antelope scapula in New Mexico, Nanishagi (Jemez) site ; and notched elk ribs in Ohio at Madisonville. A notched "fossil elephant" rib from an early Spanish private collection in Mexico was observed by STARR. This may be the same specimen described by BEYER above.

Notched wooden rasps have been found in New Mexico at Pecos and Pueblo Bonito ; in Texas, Brewster Co., Eagle Canyon Rock Shelter, one stick 11 ½ inches long with 29 notches ; in Texas, Culbertson Co., Shelby Brooks ranch, one stick 15 ½ inches long with 70 notches ; in Texas, near El Paso, Hucco Cave Dweller ; in Texas, Val Verde Co., Seminole Canyon.



Notched human bones have been found only in Mexico. With one exception they are all valley of Mexico sites: Anacuco, long bone; Cholula; Tlamimilopa; Tlateloco, femur; Toluca, 14 femora, 5 tibiae, 2 humeri; Xico, long bones. The other site is in Michoacan at Zacapu, a Tarascan site, where notched long bones were found.

The query off San Francisco Bay, California, on map 2, refers to notched animal scapulae which may have been hide fleshers rather than rasps. The same reservation is accorded the Gypsum Cave, Nevada, specimens.

The number of notches has been given in the second paragraph above as 29 and 70 for two Texas specimens. A third Texas specimen with 33 notches and made of deer cannon bone 7 inches long was found in Ilano Co. at Fall Creek site 3.

At Pueblo Bonito (807 to 1130 A.D.) was found a stick with raised carving "evidently made to represent the rattles of a rattlesnake". (PEPPER, 147, fig. 58.) This suggests the type of rasp described by ESPINOSA for the Caddo.

Only 2 scrapers have been recovered by archaeologists, one consisting of a mussel shell from Chacula, Guatemala, and the other a deer tibia from Pecos, New Mexico.

4. General Inferential History and Conclusion

The superimposition of one map on the other to produce a single composite distribution increases the geographical continuity considerably. Surely no one could possibly doubt a single origin from the total evidence.

The snake effigy forms are certainly arbitrary enough to suggest a single origin at some date later than that for the undecorated notched sticks or bones.

The considerable variety of physical forms and ritual associations indicates that the spread of the rasp from a single center involved both a selection by the recipient tribes of the total variants offered by the donor tribes and an invention of additional variants on the part of the recipient



tribes. For example, if the rasp spread from south to north, gourd and pottery resonators would be dropped at the limits of gourd raising and pottery making, and baskets or hides substituted. In a similar fashion old rituals must have been dropped and new ones added.

There is no reason to suppose that the diffusion of the rasp was regular in the *WISSLERIAN* sense. In fact the rather spotty distribution of a number of variants suggests (in addition to the fact that there are gaps in the data) that the diffusion was somewhat irregular and that independent invention of similar forms or functions may have taken place. For example, there is absolutely no reason to suppose that the association of the rasp with death rites among the Aztecs, Tarahumar, and Seneca represents historical contact.

KROEBER's phrase stimulus diffusion seems to apply in part to the diffusion of the musical rasp. Not one variant is universal over the entire area of occurrence shown on the maps. Not even the unelaborated notched stick is found everywhere, the Aztecs apparently using only bone materials. About all that diffused everywhere was the idea of the rhythmic rasping sound. The ways and means of producing it and the ritual associations show variation from tribe to tribe or area to area.

Another phenomenon, which we shall label double diffusion, is illustrated by these data. A considerable number of Great Basin bands used the rasp aboriginally as a hunting charm to attract antelope, and received it again in the early part of this century along with the secular Bear Dance from the Ute. It was offered and accepted twice in two different ritual contexts. Sources do not say whether the physical material or form differed in the two rituals, or whether the same individual instrument was used in both. However, modern metal resonators seem to have been used only in the Bear Dance. Double diffusion may also have occurred in the Pueblo area where the Jemez Katsina dance may have spread to tribes who already used the rasp in other rituals. Similarly snake effigy rasps may have replaced simpler instruments.

The distribution of the musical rasp in the old world has never been worked out in detail. However, CURT SACHS (61) believes notched bones from the Paleolithic may have been rasps, although he fails to localize the evidence in either time or space or to cite a reference which does this. SACHS (176) mentions an effigy rasp of wood carved to represent a tiger from the Chou dynasty of China, 1000-255 B. C. The notches are located on the back of the tiger, suggesting that they are intended to represent vertebrae, and these were scraped with a bamboo wand. This specimen shows a striking parallel to the snake effigy rasps of North America. SACHS also (299) refers to the scraping of a pot in Germany, 1511 A. D. TORDAY (374) describes a rasp made from the center rib of a palm leaf for three Bantu tribes in the Congo and Zambesi drainages. On the whole, the rasp seems to have been less frequent and less important in the cultures of the old world than in those of the new world. A serious comparison of the two hemispheres will have to await more complete knowledge of this instrument in the old world.

## 5. Ethnological References by Tribes or Area

- Acoma : PARSONS, 383.  
 Acomita : HERZOG, notes.  
 Arawak of Cuba : CULIN, 194, 208, 223-4, fig. 35, pl. 55 ; HAGUE, 71-2 ; HAWLEY, 345.  
 Arawak of Porto Rico : FEWKES 1907, 210.  
 Arikara : LOWIE 1915 *a*, 675.  
 Assiniboin : LOWIE 1909, 26, 219.  
 Aztec : BEYER 329-30 ; STARR 1900 *b*, 104 ; STARR 1903, 306 ; VAILLANT 1941, 167.  
 Bahamas : STANLEY, ch. 1.  
 Caddo (Hasinai) : ESPINOSA, 165 ; Swanton 1942, 156.  
 Cheyenne : DORSEY 1905, pt. 1, 18, fig. 5 ; GRINNELL, v. 2, 48, 58 ; LOWIE 1909, 219 ;  
 LOWIE 1916, 896.  
 Chitimacha : SWANTON 1911, 350.  
 Choctaw : SWANTON 1931, 222, pl. 6 (from Catlin).  
 Cochiti : GOLDFRANK, 105 ; PARSONS, 383.  
 Cœur d'Alene : SPINDEN, 230 ; TEIT, 164.  
 Cora : LUMHOLTZ, v. 2, 155.  
 Flathead : TEIT, 386.  
 Havasupai : SPIER 1928, 288.  
 Hidatsa : LOWIE 1913, 238, fig. 1.  
 Hopi : DORSEY 1903, 134-6 ; FEWKES 1903, 64 ; HAWLEY, 344 ; PARSONS, 383-4 ;  
 STEVENSON 1883, 561 ; STEVENSON 1884, 590 ; WHITING, 24.  
 Huichol : LUMHOLTZ, v. 2, 155 ; SELER 1904, v. 2, 693 ; ZINGG, 652.  
 Iowa : LOWIE 1909, 26.  
 Iroquois : HOOTON and WILLOUGHBY, 63 ; specimen in SPECK's possession.  
 Iroquois (Seneca) : FLANNERY, 85 ; CONVERSE, 87.  
 Isleta : PARSONS, 383.  
 Jemez : PARSONS, 383 ; THOMPSON, 351-3.  
 Jicarilla : OPLER, 25 ; SPIER 1928, 291.  
 Karankawa : OLIVER, 82.  
 Kiowa-Apache : MOONEY, 246.  
 Klamath : SPIER 1928, 291-2 ; SPIER 1930, 35, 236 ; VOEGELIN 1942, 94, 203.  
 Laguna : PARSONS, 383.  
 Maricopa : DRUCKER 1941, 125, 188.  
 Maya : DENSMORE 1927, 16.  
 Mayo : BEALS 1932, 32.  
 Mohave : SPIER 1928, 272 ; SPIER 1933, 235.  
 Navaho : HERZOG, notes ; HILL, notes ; SPIER 1928, 291.  
 Nez Perce : CURTIS v. 7, 157 ; SPINDEN, 230, 264 f.  
 Okanagan : SPIER (ed.) 1938, 65 ; TEIT, 278.  
 Omaha : ROBERTS, 371.  
 Oto : LOWIE 1909, 26.  
 Paiute, Northern (Paviotso) : KELLEY, 146 ; LOWIE 1924, 302, 304 ; PARK, 63-4, 140-1 ;  
 SPIER 1928, 291 ; STEWARD 1933, 278 ; STEWARD 1941, 251, 310, 348 ; STEWARD  
 1941, 403.  
 Paiute, Southern (Antarianunts, Ash Meadows, Kaibab, Moapa, Shivwits) : DRUCKER  
 1941, 125, 188 ; LOWIE 1924, 299 ; SAPIR 1930-1, 351, 473 ; STEWARD 1941,  
 251, 310, 348 ; STEWARD 1942, 294, 322.  
 Papago : DENSMORE 1929, 3, pl. 7 ; DRUCKER 1941, 125, 128.  
 Pima : CURTIS v. 2, 12 ; DRUCKER 1941, 125, 128 ; HERZOG 1936, 335 ; RUSSELL, 167.  
 Porto Rico : STANLEY, ch. 1.  
 Sac and Fox : HARRINGTON 1914, 170, pl. 29.  
 Salinan : HARRINGTON 1942, 28 ; KROEBER 1922, 277 ; MASON, 158.  
 San Felipe : WHITE 1932, 51.



- San Juan (Tewa) : KIDDER, 252.  
 Santo Domingo : DENSMORE 1938, 47, pl. 6 ; PARSONS, 383 ; WHITE 1935, 49, 99, 106-7, 110-12.  
 Shoshoni, Gosiute : STEWARD 1943, 335-6, 384 ; STEWART 1942, 294, 322.  
 Shoshoni, Northern : LOWIE 1909, 219, fig. 20 ; STEWARD 1943, 335-6, 384.  
 Shoshoni, Western : STEWARD 1941, 251, 310, 348.  
 Shoshoni, Wind River : LOWIE 1915 *b*, 818.  
 St. Thomas I. : STANLEY, ch. 1.  
 Tewa (San Juan, Santa Clara, etc.) : PARSONS, 383.  
 Takelma : SPIER 1930, 236.  
 Tarahumar : BENNETT and ZINGG, 71, 245, 265, 293-4 ; LUMHOLTZ, v. 1, 365-6.  
 Tarasco : SPIER 1928, 291.  
 Tenino : RAY, 187.  
 Tepehuane : LUMHOLTZ, v. 1, 362.  
 Tonantzintla : STARR 1903, 306.  
 Tonkawa : HAWLEY, 344-5 ; STARR 1900 *b*, 105-6.  
 Ute : DENSMORE 1922, 26, pl. 1, pl. 5 ; DENSMORE 1927, 16 ; HAWLEY, 344 ; LOWIE 1915 *b*, 823-4, 827-8 ; STEWARD 1932, 266 ; STEWART 1942, 294-5, 322.  
 Walapai : KROEBER (ed.) 1935, 121.  
 Wasco : SAPIR 1909, 206.  
 Wichita : CURTIS, v. 19, 78 ; DORSEY 1904, 17.  
 Wishram : SPIER and SAPIR, 201, 299 f.  
 Yaqui : DENSMORE 1932, 27, pl. 28 ; DENSMORE 1941, 79 ; DRUCKER 1941, 125, 128 ; MONTELL, 159 ; RUSSELL, 168.  
 Yuma : DRUCKER 1937, 25, 48 ; HERZOG 1928, 196.  
 Zuni : BUNZEL, 1057 ; PARSONS, 698 ; STEVENSON 1904, 464-5.

## 6. Archaeological References by Site or Locality

- California, Bay Region, Delta Region, Napa Region : GIFFORD, 172.  
 Guatemala, Chacula : SELER 1901, fig. 226 ; SELER 1904, v. 2, 674, 681.  
 Guatemala, Uaxactun : RICKETSON and RICKETSON, 206.  
 Honduras, Lubaantun : JOYCE 1933, fig. 2. (Dating from JOYCE 1926, 230) ; Ulua Valley : LINNE 1934, 207.  
 Illinois, Blue Island Site, Cook Co. : BENNETT, ms.  
 Kansas, Paint Creek Culture : KRIEGER, 150.  
 Kentucky, Ward site, Cypress Creek, McLean Co. : WEBB and HAAG, 97-8.  
 Mexico, no localization : STARR 1900 *b*, 104 ; Anacuco : STARR 1900 *b*, 102 ; Cholula : ROMERO, fig. 21 ; El Arbolillo : VAILLANT 1935, 246-7 ; Tenochtitlan : BATRES, 48 ; Teotihuacan : LINNE 1934, 128-9 ; Tlamimilopa : LINNE 1942, 148 ; Tlateloco : BEYER, 343 ; STARR 1900 *b*, 102 ; Toluca Valley : GARCIA PAYON, fig. 11 ; STARR 1900 *b*, 102 ; Xico : STARR 1900 *b*, 102.  
 Michoacan, Zacapu : HAWLEY, 345 ; LUMHOLTZ, v. 2, 429 ; STARR 1900 *b*, 101 ; STARR 1903, 306.  
 Nebraska, Protohistoric Pawnee : KRIEGER, 154-5 ; Upper Republican : KRIEGER, 59.  
 Nevada, Gypsum Cave : GIFFORD, 172 ; Lovelock Cave : LOUD and HARRINGTON, 45 ; GIFFORD, 172.  
 New Mexico, Hawikuh Pueblo (Zuni) : HODGE, 137 f. ; Nanishagi (Jemez) : REITER, MULLOY, BLUMENTHAL, 26 ; Pecos : KIDDER, 252 f. ; Pueblo Bonito : PEPPER, 147, fig. 58 ; Swarts Ruin, Mimbres Valley : COSGROVE and COSGROVE, pl. 67.  
 New York, Richmond Mills : GRIFFIN, 189.  
 Ohio, Madisonville : HOOTON and WILLOUGHBY, 62-3.  
 Oaxaca, Mitla : LINNE 1938, 53.  
 Puebla, no localization : SELER 1904, v. 2, 682.  
 South Dakota, Leavenworth site (Arikara) : STRONG, 370.

St. Christopher Island, Lesser Antilles : FEWKES 1922, 162.

Texas, site 13 near Abilene : PEARCE, JACKSON, WOOLSEY, 106 ; Antelope Creek ruin : KRIEGER, 35 ; Austin Focus : KRIEGER, 166 ; site 13, Brazos Salt Fork : KRIEGER, 126 ; Buchanan Basin, Colorado River : KRIEGER, 122 ; Canyon Museum : KRIEGER, 46 ; Eagle Canyon Rock Shelter : COFFIN 1932, 27 ; Fall Creek site 3 : PEARCE, JACKSON, WOOLSEY, 106, pl. XXI 2 ; Harrell site, Henrietta Focus : KRIEGER, 99, 104, pl. 8 ; Hueco Cave Dweller : SAYLES, table 8 ; Ruin 55, Potter Co. : KRIEGER, 29 ; Seminole Canyon : PEARCE and JACKSON, 128, 133 ; Shelby Brooks Ranch : PEARCE, JACKSON, WOOLSEY, 106, pl. XXI 3 ; Willis Culp Farm : PEARCE, JACKSON, WOOLSEY, 106.

Vera Cruz (Huastec or Totonac) : BEYER, 345-6.

West Virginia, Kanawaha Valley : GRIFFIN, 189.

Wisconsin, Lasley Point : BUCKSTAFF, 25.

Yucatan (Maya) : LINNE 1934, 207.

## 7. References by Author

### Abbreviations

AA	American Anthropologist. Washington, New York, Lancaster, Menasha.
AES	American Ethnological Society Publications. New York.
APAMNH	Anthropological Papers of the American Museum of Natural History. New York.
ARBAE	Annual Report of the Bureau of American Ethnology. Washington.
BBAE	Bulletin of the Bureau of American Ethnology. Washington.
BUSNM	Bulletin of the United States National Museum. Washington.
CIWP	Carnegie Institution of Washington Publications. Washington.
CUAAS	Catholic University of America Anthropological Series. Washington.
FMAS	Field Columbian Museum Anthropological Series. Chicago.
INMAI	Indian Notes and Monographs, Museum of the American Indian, Heye Foundation. New York.
JAFL	Journal of American Folk-Lore. Boston, New York.
JRAI	Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. London.
MAAA	Memoirs of the American Anthropological Association. Lancaster, Menasha.
PPMAAE	Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology. Cambridge.
SEM	Statens Etnografiska Museum. Stockholm.
SWMP	Southwest Museum Papers. Los Angeles.
UCAR	University of California Anthropological Records. Berkeley, Los Angeles.
UCPAAE	University of California Publications in American Archaeology and Ethnology. Berkeley, Los Angeles.
UNMBAS	University of New Mexico Bulletin, Anthropological Series. Albuquerque.
UTAP	University of Texas Anthropological Papers. Austin.

BATRES LEOPOLDO 1902. Exploraciones Arqueológicas en la Calle de las Escalerillas. México.

BEALS RALPH L. 1932. Aboriginal Survivals in Mayo Culture. AA, 34 ; 28-39. 1933. Ethnology of the Nisenan. UCPAAE, 31 ; 335-410.

BENNETT WENDELL C. Ms. Blue Island Site of Blue Island Focus of Oneota Aspect, Cook Co., Illinois.

BENNETT WENDELL C. and ZINGG ROBERT M. 1935. The Tarahumara. 412 pp. Chicago.

BEYER HERMANN 1934. Mexican Bone Rattles. Middle American Pamphlets ; no. 7 of Publication no. 5 in the Middle American Research Series, Tulane University, New Orleans.

- BUCKSTAFF RALPH N. 1942. Indian Bone Implements in the Oshkosh Public Museum. *Wisconsin Archaeologist* 23, no. 2, 25-27.
- BUNZEL RUTH L. 1932. Zuni Katcinas. *ARBAE* 47, 837-1086.
- COFFIN EDWIN F. 1932. Archaeological Exploration of a Rock Shelter in Brewster County, Texas. *INMMAI* no. 48, 1-72.
- CONVERSE HARRIET M. 1930. The Seneca New Year Ceremony and other Customs. *Indian Notes*, Museum of the American Indian, Heye Foundation, v. 7, 69-89, New York.
- COSGROVE H. S. and C. B. 1932. The Swarts Ruin. A Typical Mimbres site in Southwestern New Mexico. *PPMAAE* 15, no. 1, 1-178.
- CULIN STEWART 1902. The Indians of Cuba. *Bulletin of the Free Museum of Science and Arts*, University of Pennsylvania 3, 185-226, Philadelphia.
- CURTIS EDWARD S. 1907-1930. *The North American Indian*. Vols. 1-20, Cambridge and Norwood.
- DENSMORE FRANCES 1922. Northern Ute Music. *BBAE* 75, 1-210. 1927. Handbook of the Collection of Musical Instruments in the U. S. National Museum. *BUSNM* 136, 1-164. 1929. Papago Music. *BBAE* 90, 1-229. 1932. Yuman and Yaqui Music. *BBAE* 110, 1-216. 1938. Music of Santo Domingo Pueblo. *SWMP* 12, 1-186. 1941. Native Songs of Two Hybrid Ceremonies Among the American Indians. *AA* 43, 77-82.
- DORSEY GEORGE A. 1903. *Indians of the Southwest*. 223 pp. Chicago. 1904. *The Mythology of the Wichita*. *CIWP* 21, 1-351. 1905. *The Cheyenne*. *FMAS* 9, 1-186.
- DRUCKER PHILIP 1937. Southern California. *UCAR* 1, 1-52. 1941. Yuman-Piman. *UCAR* 6, 91-230.
- ESPINOSA FRAY ISIDRO FELIS DE 1927. Descriptions of the Tejas or Asinai Indians, 1691-1722. Tr. HATCHER. *Southwestern Historical Quarterly* 31, 150-180. (Spanish text also given by SWANTON 1942, 273-300.)
- FEWKES J. W. 1903. Hopi Katcinas, Drawn by Native Artists. *ARBAE* 21, 3-126. 1907. *The Aborigines of Porto Rico and Neighboring Islands*. *ARBAE* 25, 17-220. 1922. A Prehistoric Island Culture Area of America. *ARBAE* 34, 35-271.
- FLANNERY REGINA 1939. An Analysis of Coastal Algonquian Culture. *CUAAS* 7, 1-219.
- GARCIA PAYON J. 1941. La manera de disponer de los muertos entre los Matlatzincas del Valle de Toluca. *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* 5; 64-78. México.
- GIFFORD EDWARD W. 1940. California Bone Artifacts. *UCAR* 3, 153-237.
- GOLDFRANK ESTHER S. 1927. The Social and Ceremonial Organization of Cochiti. *MAAA* 33, 1-129.
- GRIFFIN JAMES 1943. *The Fort Ancient Aspect*. 392 pp. Ann Arbor.
- GRINNELL GEORGE B. 1923. *The Cheyenne Indians*. 2 vols. New Haven.
- HAGUE ELEANOR 1934. *Latin American Music*. 98 pp. Fine Arts Press, Santa Ana, California.
- HARRINGTON JOHN P. 1942. Central California Coast. *UCAR* 7, 1-46.
- HARRINGTON MARK R. 1914. *Sacred Bundles of the Sac and Fox*. University of Pennsylvania Museum Anthropological Publications 4, 125-262. Philadelphia.
- HAWLEY E. H. 1898. Distribution of the Notched Rattle. *AA* 11, 344-46.
- HERZOG GEORGE. 1928. The Yuman Musical Style. *JAFL* 41, 183-231. 1936. A Comparison of Pueblo and Pima Musical Styles. *JAFL* 49, 283-417.
- HODGE FREDERICK W. 1920. Hawikuh Bonework. *INMMAI* vol. 3, no. 3, 65-151.
- HOOTON E. A. and WILLOUGHBY C. C. 1920. Indian village site and cemetery near Madisonville, Ohio. *PPMAAE* vol. 8, no. 1, 1-137.
- JOYCE THOMAS A. 1926. Report on the Investigations at Lubaantun, British Honduras, in 1926. *JRAI* 56, 207-230. 1933. The Pottery Whistle-Figurines of Lubaantun. *JRAI* 63, pp. XV-XXV.
- KELLEY ISABEL T. 1932. Ethnography of the Surprise Valley Paiute. *UCPAAE* 31, 67-210.



- KIDDER A. V. 1932. *The Artifacts of Pecos*. 313 pp., New Haven.
- KRIEGER ALEX D. 1947. *Culture Complexes and Chronology in Northern Texas*. 366 pp., University of Texas Publication no. 4640. Austin.
- KROEBER ALFRED L. 1922. *Elements of Culture in Native California*. UCPAAE 13, 259-328. 1935. (Ed.) *Walapai Ethnology*. MAAA 42, 1-293.
- LINNE SIGWALD 1934. *Archaeological Researches at Teotihuacan, Mexico*. SEM 1, 1-236. 1938. *Zapotecan Antiquities and the Paulson Collection in the Ethnographical Museum of Sweden*. SEM 4, 1-196. 1942. *Mexican Highland Cultures*. SEM 7, 1-223.
- LOUD LLEWELLYN L. and HARRINGTON M. R. 1929. *Lovelock Cave*. UCPAAE 25, 1-183.
- LOWIE R. H. 1909. *The Assiniboine*. APAMNH 4, 1-270. 1913. *Societies of the Hidatsa and Mandan Indians*. APAMNH 11, 219-358. 1915 *a*. *Societies of the Arikara Indians*. APAMNH 11, 645-678. 1915 *b*. *Dances and Societies of the Plains Shoshone*. APAMNH 11, 803-836. 1916. *Plains Indian Age Societies*. APAMNH 11, 877-986. 1924. *Notes on Shoshonean Ethnography*. APAMNH 20, 185-314.
- LUMHOLTZ CARL 1902. *Unknown Mexico*. 2 vols. New York.
- MARTIN PAUL S., GEORGE I. QUIMBY and DONALD COLLIER. 1947. *Indians Before Columbia*. Chicago.
- MASON J. ALDEN 1912. *The Ethnology of the Salinan Indians*. UCPAAE 10, 97-240.
- MONTTELL G. 1938. *Yaqui Dances*. Ethnos 3, 145-166.
- MOONEY JAMES 1898. *Calendar History of the Kiowa*. ARBAE 17, 141-447.
- OLIVER ALICE W. 1888. *Notes on the Carancahua Indians*. PPMAAE 1, 79-84.
- OPLER MORRIS E. 1943. *The Character and Derivation of the Jicarilla Holiness Rites*. UNMB 390, AS v. 4, no. 3, 1-98.
- PARK WILLARD Z. 1938. *Shamanism in Western North America*. Northwestern University Studies in the Social Sciences, no. 2. 166 pp.
- PARSONS ELSIE CLEWS 1939. *Pueblo Indian Religion*. 2 vols., Chicago.
- PEARCE J. E. and JACKSON A. T. 1933. *A Prehistoric Rock Shelter in Val Verde County, Texas*. UTAP v. 1, no. 3, 1-143.
- PEARCE J. E.; JACKSON A. T.; WOOLSEY ARTHUR M. 1938. *WPA and the University of Texas Archaeological Research*. UTAP v. 3, no. 1, 1-153.
- PEPPER GEORGE H. 1920. *Pueblo Bonito*. APAMNH 27, 1-398.
- RAY VERNE F. 1942. *Plateau*. UCAR 8, 99-262.
- REITER PAUL; MULLOY WILLIAM T.; BLUMENTHAL E. H. Jr. 1940. *Preliminary Report of the Jemez Excavation at Nanishagi New Mexico*. UNMB 348, AS v. 3, no. 3, 1-39.
- RICKETSON O. G. Jr. and E. B. 1937. *Uaxactun, Guatemala: Group E 1926-1931*. CIWP 477, 1-314.
- ROBERTS HELEN H. 1926. *Ancient Hawaiian Music*. Bishop Museum Bulletin 29, 3-401.
- ROMERO J. 1935. *Estudio de los entierros de la pirámide de Cholula*. Anales Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología 2, 5-36, México.
- RUSSELL FRANK 1908. *The Pima Indians*. ARBAE 26, 3-390.
- SACHS CURT 1940. *The History of Musical Instruments*. New York.
- SAPIR EDWARD 1909. *Wishram Texts*. AES 2, 1-314. 1930-1. *The Southern Paiute, A Shoshonean Language*. American Academy of Arts and Sciences, Proceedings 65, Boston.
- SAYLES E. B. 1935. *An Archaeological Survey of Texas*. Medallion Papers, no. 17, 164 pp., Globe.
- SELER EDWARD 1901. *Die Alten Ansiedelungen von Chaculá im Distrikte Nenton des Departements Huehuetenango der Republik Guatemala*. Berlin. 1904. *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*. Zweiter Band. Berlin.
- SPIER LESLIE 1928. *Havasupai Ethnography*. APAMNH 29, 81-392. 1930. *Klamath Ethnography*. UCPAAE 30, 1-338. 1933. *Yuman Tribes of the Gila River*. 433 pp. Chicago. 1938. (Ed.) *The Sinkaietk or Southern Okanagon of Washington*. General Series in Anthropology 6, 1-262.

- SPIER LESLIE and EDWARD SAPIR 1930. Wishram Ethnography. University of Washington Publications in Anthropology 3, 151-300.
- SPINDEN HERBERT J. 1908. The Nez Perce Indians. MAAA 2, 165-274.
- STANLEY ALBERT A. 1918. Catalogue of the Stearn Collection of Musical Instruments, Ann Arbor, 260 pp.
- STARR FREDERICK 1900 *b*. Notched Bones from Mexico. Proceedings of the Davenport Academy of Natural Sciences 7, 101-7. 1903. Notes on Mexican Musical Instruments — Past and Present. American Antiquarian 25, 303-310.
- STEVENSON JAMES 1883. Illustrated Catalogue of the Collections obtained from the Indians of New Mexico and Arizona in 1879. ARBAE 2, 311-428. 1884. Illustrated Catalogue of the Collections obtained from the Pueblos of New Mexico and Arizona in 1881. ARBAE 3, 517-595.
- STEVENSON MATILDA C. 1904. The Zuni Indians. ARBAE 23, 13-608.
- STEWART JULIAN H. 1932. A Uintah Ute Bear Dance, March 1931. AA 34, 263-273. 1933. Ethnography of the Owens Valley Paiute. UCPAAE 33, 233-350. 1941. Nevada Shoshoni. UCAR 4, 209-359. 1943. Northern and Gosiute Shoshoni. UCAR 8, 263-392.
- STEWART OMER C. 1941. Northern Paiute. UCAR 4, 361-446. 1942. Ute-Southern Paiute. UCAR 4, 231-360.
- STRONG W. D. 1940. From History to Prehistory in the Northern Great Plains. Smithsonian Miscellaneous Collections 100, 353-394.
- SWANTON JOHN R. 1911. Indian Tribes of the Lower Mississippi Valley and Adjacent Coast of the Gulf of Mexico. BBAE 43, 1-387. 1931. Source Material for the Social and Ceremonial Life of the Choctaw Indians. BBAE 103, 1-282. 1942. Source Material on the History and Ethnology of the Caddo Indians. BBAE 132, 1-332.
- TEIT JAMES A. 1930. The Salishan Tribes of the Western Plateaus. ARBAE 45, 23-395.
- THOMPSON GILBERT 1889. An Indian Dance at Jemez. AA 2, 351-355.
- TORDAY E. 1930. African Races. No. 4 of HERBERT SPENCER's Descriptive Sociology. London.
- VAILLANT GEORGE C. 1935. Excavations at El Arbolillo. APAMNH 35, 137-279. 1938. A Correlation of Archaeological and Historical Sequences in the Valley of Mexico. AA 40, 535-573. 1941. The Aztecs of Mexico. 340 pp. Garden City.
- VOEGELIN ERMINIE W. 1942. Northeastern California. UCAR 7, 47-251.
- WEBB WILLIAM S. and WILLIAM G. HAAG 1940. Cypress Creek Villages, McLean County, Kentucky. University of Kentucky Reports in Anthropology 4, 67-110.
- WHITE LESLIE A. 1930. The Acoma Indians. ARBAE 47, 17-192. 1932. The Pueblo of San Felipe. MAAA 38, 1-69. 1935. The Pueblo of Santo Domingo. MAAA 43, 1-210.
- WHITING ALFRED F. 1939. Ethnobotany of the Hopi. Museum of Northern Arizona Bulletin 15, 1-120.
- ZINGG ROBERT M. 1938. The Huichols: Primitive Artists. University of Denver Contributions to Ethnology 1, 1-826.
-

## Quelques proverbes sérèrs recueillis à Fadiout (Sénégal)

Par le Révérend Père F. J. EZANNO, C. S. Sp. †

*May dyar bis èr ong o lidya dyuam.* \*

Beaucoup de bouillie (cuite sans assaisonnement) ne te porte pas [= porter pas toi]  
à épuiser l'océan <sup>1</sup>.

*Moty ngol n'â somb.*

La fin du *ngol* (est) le charbon <sup>2</sup>.

*O nyis a nêw a nêw, a kurfan a hêdya tèn.*

Le nez (est) très petit [lui petit, lui petit], les mucosités y trouvent place [= lui  
contenir elles].

*Mal pat, mal èr pambé* <sup>3</sup>.

Favorable à l'antilope *pat*, pas favorable aux chèvres.

*O sémir bil o; o kaf angân, o gâny oh; té kaf'ang, o gâny oh.*

Le parent <sup>4</sup> par alliance (est) une pierre; si tu le heurtes, tu te blesses [toi se blesser];  
s'il te heurte, tu te blesses [*oh*, soi, se].

*O muny na* <sup>5</sup>, *o nyam fo sôw gi fi.*

Quand tu patientes: tu bois le lait d'une génisse.

*O kôr a kongos o; man u a gèfit na, a tébèl ma.*

L'homme (est) un manche de hache; où lui quand il se casse, il y est jeté.

*O bondu u nan dyong, tèn and kedèny um.*

Celui qui se couche sur un lit, celui-là connaît ses punaises <sup>6</sup>.

*Gurban a hul a hul, nda but er.*

La bouillie se couvre <sup>7</sup> d'une pellicule, mais elle (n'est) pas refroidie.

---

\* Dans la transcription, l'auteur s'appuie sur l'épellation française: *ty*, *dy*, *ny*  
sont des dentales palatalisées, et *h* = gutturale *x*.

<sup>1</sup> cfr. *dyi am* l'eau (*peul*).

<sup>2</sup> *ngol* Prosopis dubia, arbre dont on fait un charbon dur.

<sup>3</sup> Cf. *bambi* petite antilope, en bantou.

<sup>4</sup> *O sémir oh* signifie également beau-père, beau-frère, gendre, belle-fille, belle-  
sœur, belle-mère.

<sup>5</sup> *na* lorsque, conjonction postposée.

<sup>6</sup> « punaise », en swahili: *kunguni*, *gundu*; en malgache: *kunguna*.

<sup>7</sup> littéralement: le couvrir, le couvrir.



*O dyaf a miskiny<sup>8</sup> a, a lib mâ hël na, fod.*

Le pied, celui estropié, lui mesure là où il doit arriver.

*Kumpa ohay n'ô fèd, o sèh' and.*

Ce mystère (est) dans la gourde<sup>9</sup>, celle non coupée.

*Manu gi o na, o mād a vāga far tèn a dat; nda fark'èr an u hoh n'ô kin.*

Partout un roi peut couper une route, mais il ne la coupera pas sur la tête d'un homme  
[= celle (de) l'homme].

*Wāg im a doh n'ām bèl bo dyèwa fo guđu.*

Je ne puis être le premier à un étang et y puiser de l'eau trouble.

*Féhèy hid, ndyang Rôg a gèf' ân.*

Ce que l'on a résolu de faire durant la saison sèche, la première pluie de Dieu [ou Ciel] le détruit<sup>10</sup>.

*Dyèg on dèb fèl èr ngèh.*

(Avoir) un jeune frère (est) désagréable en temps de famine.

*Sikti ham, n'ô bay n'ô yâl um a n'â sombèl.*

Aide-moi, se trouve dans la main de son maître et de celui qui est rencontré.

*On dèb, n'â kèny tók, tyugi èn dufang ngaw.*

Un jeune, pendant le vent d'est, attends-le sous la cruche.

*O gi anga<sup>11</sup> fa nyik a dud o hongob, fud um a yakâr u.*

Si tu vois un éléphant avaler un noyau germé de rônier, (c'est qu')il a confiance dans son ventre.

*Fa nyik a for a for, a maya a sèd.*

Si maigre que soit l'éléphant, il urine beaucoup<sup>12</sup>.

*Fuh n'â koy har a vadyu o yâl o kol?*

La colère du singe, que diminue-t-elle au maître du champ ?

*Hul oh pabé a mody'a puh.*

Se revêtir d'un habit raccommodé vaut mieux que la nudité.

*O dak dyak èr; a bay a dak nâ bis' ân nhoh.*

Un bonnet (n'est) pas grand ; deux mains le portent sur la tête.

*A koty dyak èr; tèn n'â fagd'an gaw.*

Un gobelet (n'est) pas grand, (c'est) lui qui a épuisé la jarre.

*A kid yâf, o nd'am putyk'and.*

Les yeux<sup>13</sup> (sont) des ampoules, mais on ne les percera pas.

*Wèlig paka bis èr am nhir'an gang ès.*

Un couteau tranchant ne me portera pas à couper ma poitrine.

*Hoh of tan o, nd'a hawitk'and.*

Ta tête (est) une enclume, mais on n'y battra pas le fer.

*Homb fany èr saba, nd'a dyeg èr mâ kibit na o fule.*

La tortue terrestre *homb* ne refuse pas de priser, mais elle n'a pas où nouer avec une tabatière.

<sup>8</sup> *meskin* pauvre, mendiant, en arabe.

<sup>9</sup> ou : calebasse.

<sup>10</sup> Résolution de saison sèche, la première pluie la casse.

<sup>11</sup> *anga*, conjonction postposée.

<sup>12</sup> littéralement : L'éléphant lui maigre, lui maigre, lui beaucoup lui uriner.

<sup>13</sup> en swahili : *jičo* (l')œil, pl. *ma čo* les yeux.

- O don o fam a ranig a, nd'a buk èr mbidèl.*  
 La bouche de l'âne (est) blanche, pourtant il n'avale pas de farine.
- Ndyaw māk, ndyaw ndèb, a pohod'and um a tadak.*  
 Grande cuisine, petite cuisine, son support c'(est) trois (pierres).
- A pum ngat èr n'ô fab.*  
 Les cheveux blancs ne proviennent pas du mortier (à piler le grain).
- O sadar anga fan gol, sadara fu bâk.*  
 Si tu as peur du serpent, tu as peur des cordes.
- Mus yé gitny na a fany' a dyoh.*  
 Le chat lorsqu'il est rassasié refuse les rats.
- O tuduf n'â kidy nyak èr dam a nyafad.*  
 Le semeur d'épines ne manque pas de prendre des chaussures.
- Burg dyiba bis èr am nhir'an gang ès.*  
 Désirer une poche ne me portera pas à couper ma poitrine.
- O don an gas o; nda dyéwith'and.*  
 La bouche (est) une fontaine elle; mais on n'y puisera pas [= puisée non].
- Yakâr? o dyèg mody'ûn.*  
 Espérer? Avoir (est) préférable.
- O pur a kity ang èl <sup>14</sup>, kènd um a dyab.*  
 (Si l')on tire sur l'herbe *pur* <sup>15</sup> ses voisins répondent.
- O nyis, a ton a dak o, nd'an gadyk'èr.*  
 Le nez (est) un fusil à deux coups, mais on ne (les) tirera pas.
- A nyiny halis o, ndan gâwk'and.*  
 Les dents, c'(est de l')argent, mais elles ne seront pas forgées (frappées).
- Ya sâfu a dyègd èr na, dyefèr wa an dapa bo an gôlid.*  
 Lorsqu'elles n'avaient pas de savon, les lavandières frappaient jusqu'à être en état de propreté.
- Nof a bab o, nd'an dokk'èr kuran.*  
 Les oreilles ce (sont) des ouvertures, mais elles ne logeront pas d'abeilles.
- Nyumativ tany, a sak nu kis.*  
 Une dispute d'édentés, unealebasse (de grains) de mil.
- O bugk'an gariny n'ô kin, o sik dyambumban mody'ûn.*  
 Désirer la pirogue neuve de quelqu'un, posséder une vieille pirogue est préférable.
- Dud a pèr, a mody'am hehit.*  
 Avaler des perles (est) préférable (que de rester tout le jour) sans rien manger <sup>16</sup>.
- Welig paka bis'ern ang o hira o niband.*  
 Avoir un couteau tranchant ne fera pas que tu fendes les ténèbres.
- O sikat ânga om bap na dir, ba fôl at hirfan.*  
 Si tu as une culotte de coton égrené, ne saute pas par-dessus le feu <sup>17</sup>.
- O sikat ânga om bap n'â pity, ba môfty at dèrfèny.*  
 Si tu as une culotte d'aiguilles, ne t'assieds pas négligemment.

<sup>14</sup> *kity ang èl* tirée si être.

<sup>15</sup> Espèce d'herbe rampante.

<sup>16</sup> Il semble que le vrai sens serait : Manger des perles ? Mieux vaut jeûner.

<sup>17</sup> (La) flamme : *dyifad*.

*O fog'èr na fôm bap, o gi anga tyombol kâ nâ yèna, té yud ong.*

Si tu (n'es pas) parent avec le crapaud, lorsque tu vois les chutes qu'il fait, il te fait pitié.

*Mbofotin lèng a yak'an dyaw.*

Un seul (poisson) pourri gâte toute la cuisine.

*O nyam in, o hon; o nyak<sup>18</sup> in o nyam, o hon.*

Tu le manges, tu meurs; tu n'en as pas à manger, tu meurs.

*Tèn refu ndyaw na Kumba<sup>19</sup> Sôsé.*

C'est la cuisine de Kumba Sôsé.

*O môn o layu fô lay èr olam bâg<sup>20</sup> èr yon.*

La hyène parlante et la silencieuse ne peuvent aller de pair.

*Nyam tèm, dyeg tèm, wâg fop, moty um fan gon.*

Manger beaucoup, avoir beaucoup, pouvoir tout, la fin en (est) la mort.

---

<sup>18</sup> *nyak* manquer.

<sup>19</sup> *Kumba*, mot bantou qui désigne parfois Dieu Lui-même.

<sup>20</sup> *lay er* parler pas; *bâg er*, pouvoir pas.



# Eine Mikrolithenkultur in Mittel- und West-Flores

VON TH. VERHOEVEN, S. V. D.

## Inhalt\*:

1. Geschichte der Forschung und Verbreitung der Funde
2. Beschaffenheit der Fundstellen
3. Untersuchungen bei Longgo und Labuanbadjo
4. Ausgrabung bei Nintal
5. Zusammenfassung

### 1. Geschichte der Forschung und Verbreitung der Funde

Schon 1902 haben die Schweizer Forscher P. und F. SARASIN die ersten Abris des Toalien auf Celebes entdeckt. Seitdem wurden zwar von A. TOBLER und J. ZWERZYCKI einige Mikrolithen in den Abris von Djambi (Sumatra) gefunden, aber erst 1934 begann P. V. VAN STEIN-CALLENFELS mit systematischen Forschungen auf Celebes, wo er einige Felsschuttdächer feststellte und ausgrub. In derselben Zeit wurden auf Java in einigen Abris im Osten der Insel von H. R. VAN HEEKEREN und auf einigen Hügeln bei Bandung von G. H. R. VON KOENIGSWALD verwandte Kulturen gefunden. Etwa gleichzeitig entdeckte A. BÜHLER ähnliche Mikrolithen auf den Inseln Timor und Roti. In den Jahren vor dem Weltkrieg setzten H. R. VAN HEEKEREN und W. J. A. WILLEMS die Expeditionen nach Celebes fort. Das Ergebnis war bis 1950 die Aufdeckung des Toalien oder einer toalien-artigen Kultur in etwa 20 Abris und auf einigen Hügeln.

Ein geographischer Überblick über die genannten Fundstätten zeigt, daß diese Kultur auch in Flores vorhanden sein muß. Schon vor dem Krieg hat deshalb Dr. WILLEMS eine Forschungsreise nach Flores unternommen, wurde aber krank und mußte eiligst zurückkehren.

Im August 1950 beschlossen P. VAN BEKKUM (jetzt Apostolischer Vikar von Ruteng), P. A. MOMMERSTEG und der Verfasser, ihr Augenmerk auf

---

\* Das Manuskript dieses Artikels war als Unterlage für ein Referat gedacht, das für den Internationalen Kongreß für Anthropologie und Ethnologie (4. Tagung, Wien, 1.-8. September 1952) in der Sektion B-2-e angemeldet war. Ich danke Herrn Dr. KARL J. NARR für die sprachliche und formale Bearbeitung meines Manuskriptes und für sonstige technische Hilfeleistung.

Labuanbadjo (West-Flores) zu richten. An diesem Kreuzungspunkt, an dem Völker von Java und Celebes her zusammentrafen, hofften wir die ersten Spuren zu entdecken. Unser Kollege P. IR. B. BAAK bestärkte uns in dieser Meinung durch seine Angabe, daß in den dortigen Kalkformationen sicherlich viele Abris zu finden seien.

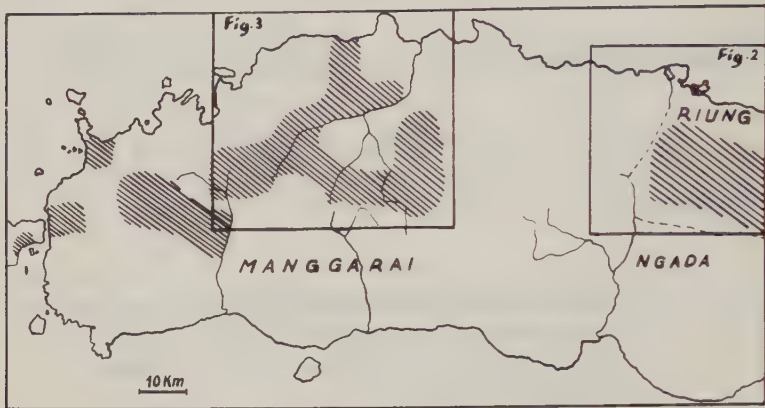


Fig. 1. Bisher festgestellte Verbreitung der Mikrolithenkultur in Mittel- und West-Flores (vgl. *Anthropos* 47, 1952, p. 96).

Dennoch sollten wir von den ersten Mikrolithen auf Flores an einer anderen Stelle überrascht werden. Bevor wir Labuanbadjo erreichten, gingen wir südlich dieses Ortes bei Berloka an Land, um dort die zahlreichen Megalithen zu besichtigen. Auf diesem Weg kamen wir an einer offenen Stelle auf einem Hügelrücken vorbei und waren aufs höchste erstaunt, den Boden von einer Art von Mikrolithen besät zu finden, wie wir sie in Labuanbadjo anzutreffen hofften. Weil dieser Hügelrücken noch keinen Namen hat, möchten wir ihn der Einfachheit halber „Golo Bekkum“ nennen. Einen Monat später fand VAN BEKKUM ähnliche Mikrolithen auf dem hohen Berloka-Berg, ein wenig weiter landeinwärts, und in West-Rintja (Loh Baru).

Bei Labuanbadjo stießen wir schon am ersten Tage auf ein bedeutendes Felschuttdach. Davor lag ein im Querschnitt etwa 5 m breiter Abfallhaufen von Muschelschalen. Wir machten einen Probeschnitt in der Westecke, um die Stratigraphie im Zentrum ungestört zu erhalten. Weil der Abri bei Labuanbadjo keinen Namen hat, bezeichneten wir diesen als „Liang Momer“, während wir die beiden 1951 entdeckten „Liang Beü“ und „Liang Mangun“ (nach zwei indonesischen Helfern) nannten. Bei Longgo, etwa 20 km landeinwärts von Labuanbadjo, fanden wir Mikrolithen in dem Liang Panas (Kolang), dem Liang Bua bei Teras und dem Liang Ratjang bei Potjo (nördlich von Ruteng)<sup>1</sup>.

Im Juli 1951 unternahmen wir eine Expedition in das gleiche Gebiet. Unsere Absicht war es, die Abris von Longgo und Labuanbadjo näher zu

<sup>1</sup> Zu der obenerwähnten Expedition vgl. *Anthropos* 47, 1952, pp. 95-98.

untersuchen. Während dieses Unternehmens wurden bei Labuanbadjo die zwei oben erwähnten Abris entdeckt, ein weiterer bei Longgo, zwei bei Warsawe und einer bei Rekas, wo außerdem noch auf einem Hügel Oberflächenfunde von Mikrolithen gemacht wurden.

Im Oktober 1951 entdeckte Pastor MOMMERSTEG die gleiche Kultur in einem Abri zu Nintal (bei Ria, in Riung, nördlich von Badjava). Der Fund veranlaßte uns zu einem umfangreicheren Forschungsunternehmen in den Weihnachtsferien (Dezember 1951 – Januar 1952). Das Ergebnis war überraschend: bei Nintal sechs weitere Abris, bei Wangka (östlich von Nintal) sogar vierzehn.

Im März und April 1952 erschlossen wir das Kalkmassiv nördlich von Ruteng, westlich der Straße Ruteng-Reo, und westlich von Reo bis Tjompang und Waning. Außer den schon bekannten Felsschutzdächern bei Téras und Potjo konnten wir noch 25 neue Fundstellen erfassen.

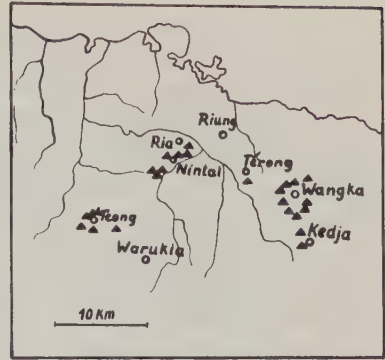


Fig. 2. Detailkarte zu Fig. 1.

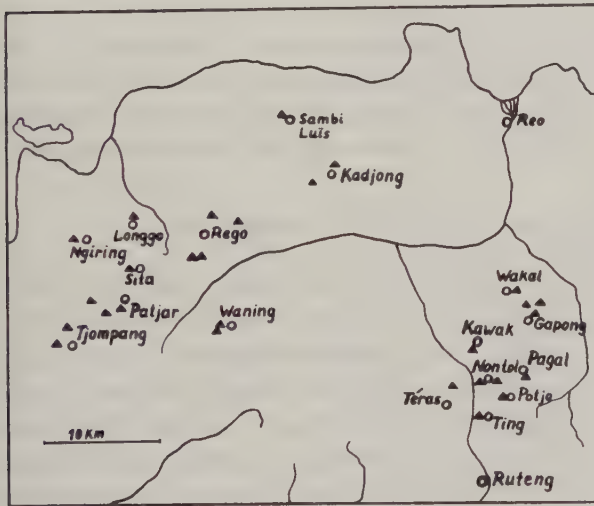


Fig. 3. Detailkarte zu Fig. 1.

Im Juni 1952 haben wir den kleinen Abri bei Nintal genauer untersucht und noch sechs weitere bei Téong (westlich von Nintal) entdeckt<sup>2</sup>. Eine allgemeine Übersicht über das bis Juli 1952 festgestellte Verbreitungsgebiet unserer Mikrolithenkultur gibt die Karte (Fig. 1). Einzelheiten sind auf den Kartenausschnitten (Fig. 2 u. 3) zu erkennen.

Aus diesem Überblick geht hervor, daß Flores von den Trägern der Mikrolithenkultur ziemlich

dicht bewohnt gewesen sein muß. Das Gleiche ist wohl für die anderen Kleinen Sunda-Inseln, die Philippinen und den ost-indonesischen Archipel anzunehmen. Entsprechende Expeditionen wären ohne größere Kosten durchführbar und dürften sich für die Prähistorie, aber ebenso auch für die Ethnologie als sehr nützlich erweisen.

<sup>2</sup> Vgl. die Karte in *Anthropos* 47. 1952. p. 96.



## 2. Beschaffenheit der Abris

Die als ehemals bewohnt befundenen Abris stellen offene und lichte, meist durch überhangende Steine oder schrägstehende Felswände geschützte Stellen dar. Die wenigen Höhlen im eigentlichen Sinn sind von geringer Tiefe und weit geöffnet. Der Raum ist so hoch, daß man aufrecht stehen kann, der Boden ist ganz trocken, d. h. sicher vor Regen und einströmendem Wasser. Daher ist die Oberfläche des Bodens eben, und gewöhnlich bilden Staub und Asche die oberste Lage. Einen Schutz gegen Sonnenstrahlen brauchen die Abris nicht zu bieten: dafür haben die Bewohner wohl selbst gesorgt. Bevorzugt sind Plätze, die in der Nähe eines Flusses liegen; nur selten ist das Wasser mehr als eine halbe Stunde entfernt.

Die Mikrolithen und Steinsplitter findet man oft schon am Abhang vor dem Abri. Einigemale begann die Kulturschicht bereits an der Oberfläche. Gewöhnlich findet man jedoch, wie erwähnt, zunächst 10-30 cm trockenen Sand oder Asche, besonders wenn die Stationen bis in neuere Zeiten bewohnt waren oder sind. Bei Rego und Patjar wird nämlich noch heute in den Abris Zucker aus Palmwein gekocht. Die Bewohner gruben zu diesem Zweck tiefe Löcher, wodurch leider die Stratigraphie der Fundschichten ganz zerstört wird. Danach wird alles mit einer dicken Schicht von Asche und sonstigen Überresten bedeckt.

Um die Tiefe der Kulturschicht feststellen zu können, gruben wir Probeflöcher von  $40 \times 40$  cm. Damit die Schichtenfolge soweit wie möglich ungestört erhalten blieb, wurden diese an den seitlichen Rändern oder auch in der Mitte vor dem Abri, wo die Wohnfläche in den Abhang übergeht, angelegt.

## 3. Untersuchungen bei Longgo und Labuanbadjo

Bei den Untersuchungen im Liang Panas zu Longgo und im Liang Momer zu Labuanbadjo folgten wir der Methode von Dr. VAN STEIN-CALLENFELS. Wir hielten das Risiko, der wissenschaftlichen Erforschung zu schaden, für denkbar gering; waren vielmehr überzeugt, daß auf Grund unserer Aufnahme und der dabei streng beachteten Schonung der Stratigraphie eine Unmenge von Abris für größere und genauere Ausgrabungen zur Verfügung steht. Außerdem wurden bei der im folgenden beschriebenen Untersuchung der beiden großen Abris nur kleine Teilflächen ausgegraben, so daß umfangreiche „Zeugen“ erhalten blieben. Der Dinas Purbakala (früher: Oudheidkundige Dienst) in Djakarta ist zudem über alle Expeditionen und Schürfungen eingehend unterrichtet worden.

Der Abri bei Longgo liegt nordöstlich (Kompaßzahl 30) des Ortes, zu Fuß etwa drei Viertelstunden von ihm entfernt. Eine Viertelstunde südwestlich davon liegt der Kampong Dalong. Die Fundstelle heißt „Liang Panas“ (malaiisch: warm) oder „Liang Kolang“ (einheimisch). Etwa 50 m vom Abri entfernt strömt warmes Wasser aus dem Felsen, und an seinem Fuß fließt ein Bach vorbei. Das Felsschutzdach erstreckt sich etwa 40 m in der

Breite und ist in der Mitte etwa 3-4 m tief. Es ist nach Nordwesten und teilweise auch nach Norden geöffnet. Wir wählten für unsere Untersuchung ein kleines Stück im Westteil der Wohnfläche, und zwar von einer Länge von 3 m (längs des Felsens) und einer Breite von 3,25 m. Der Abhang fing bei 3,40 m an; vgl. Fig. 4 (vom Felsen aus gemessen). Auf eine genaue Vermessung der Oberfläche glaubten wir verzichten zu können, da sie sehr regelmäßig, fast eben verlief und vorn nur etwa 5 cm niedriger lag als an der Rückwand. Nach dem Verfahren von Dr. VAN STEIN-CALLENFELS trugen wir als erste Schicht 5-10 cm ab. Die übrigen Schichten (2-8) wurden sodann vollständig horizontal abgegraben, wobei jede, mit Ausnahme der fast 15 cm starken achten Lage, jeweils 10 cm tief angelegt wurde. Nach 85 cm waren keine Artefakte, auch keine Absplisse mehr zu finden, obwohl wir noch 60 cm tiefer gruben.

Bei der Ausgrabung zeigte sich, daß man nach ihrer natürlichen Beschaffenheit drei Schichten unterscheiden kann. Die erste (I) ist etwa 30 cm stark und wird von gelbroter Erde gebildet, die zweite (II) mißt etwa 20 cm und ist von gelbweißer Farbe; die untere Schicht (III) dagegen ist wieder rot-gelb. Bei der angewendeten Grabungsmethode ist es ein reiner — allerdings glücklicher — Zufall, daß unsere drei obersten Lagen (1-3) ungefähr mit der Schicht I zusammenfallen und die zwei folgenden (4-5) mit Schicht II, der Rest (6-8) mit III.

Auf einer Tiefe von etwa 50 cm (bei *a*; vgl. Fig. 4) fanden wir einen Unterkiefer, etwas darunter einige Knochen. Die Erde war rund um diese Knochen mit Artefakten und Absplissen regelrecht gefüllt, so daß wir diese Funde als „Grabfund“ aussondern konnten. Zu den Knochen gehören auch ein Sumatra-Beil (Taf. 1, No. I, 1) und einige größere Rollsteine und Rollsteinsplitter. Ganz in der Nähe (bei *b*; vgl. Fig. 4) fanden wir noch mehrere solcher Splitter. Einer von diesen gleicht einem Kurzbeil (Taf. 1, No. I, 3), ein anderer stellt das Viertel eines ovalen Rollsteins dar, läuft unten in einer scharfen Spitze aus und ist oben wie eine Pyramide zugehauen.

Schon bei einem flüchtigen Blick auf die übrigen Artefakte fällt sofort die außerordentlich große Variabilität der Formen bei allgemeiner Primitivität in der Herstellungstechnik auf. Es gibt kurze, schmale Spitzen (für Blasrohrgeschosse?) aus Stein und Muschelschalen von der Basisschicht an, kleine, mehr breite Spitzen erst in Schicht 5 und höheren Lagen. Aus kleinen Klingen mit Schlagbuckel an der Basis wurden durch partielle Entfernung dieses Bulbus und Retuschierung der Oberfläche Spitzen hergestellt. Ebenso verfuhr man mit rundlichen und ovalen Abschlägen, die den Bulbus an der Seitenkante haben. Mehrfach sind die Spitzen durch ziemlich rohes Abschlagen gestielt worden. Manche Artefakte besitzen einen geraden, vertikalen Rand an der Bulbusseite, von dem aus die Spitze flach und tief ausge-

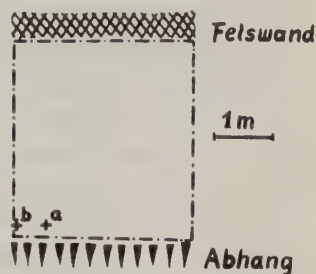


Fig. 4. Longgo, Liang Panas  
(Strich-Punkt-Linie =  
Grenze der Grabungsfläche).

schlagen wurde. Bildet der Bulbusrand schon einen Winkel, dann wird der Buckel zugehauen, bis die Kante ausreichende Schärfe besitzt. Ganz flache Spitzen aus breiten Klingen fanden sich nur in Schicht 6-8. An Klingen, die wahrscheinlich als Messer gebraucht wurden, ist häufig der Bulbus an der Basis hohl ausgeschlagen. Konkav retuschierte Abschlüge an Klingen mögen als Kratzer verwendet worden sein. Hohe dreieckige Stücke sind nach der Art kleiner Kiel- und Schnauzenkratzer bearbeitet worden. Nicht selten sind auch große Hochkratzer; runde Rollsteinscheiben kommen von der untersten Schicht an vor. Lange Splitter von Rollsteinen sind auch in anderen Abriss auf Flores und in Java häufig<sup>3</sup>.

In den unteren Lagen fehlt Keramik, in den oberen (5 und höher) sind Scherben mit einfachem Linienornament vorhanden. Schmucksachen aus Perlmutter, z. T. durchbohrt und von einer heute noch üblichen Art, sind reich vertreten und häuften sich in dem Grab, aus dem allein 15 Stücke vorliegen.

Der Abri „Liang Momer“ liegt etwa 20 Minuten nördlich von Air-Kesambi (etwa eine Stunde östlich von Labuanbadjo). Er ist über 40 m breit, die Hälfte liegt nach Norden, die andere nach Osten zu offen. Die größte Tiefe beträgt 7 m. Der überdachte Raum umfaßt über 200 m<sup>2</sup>. Der bei der Methode VAN STEIN-CALLENFELS naheliegenden Gefahr einer Diskrepanz zwischen Erdschichten und Abgrabungslagen versuchten wir vorzubeugen, indem wir zuerst einen Probeschnitt von 50 cm Breite anlegten, der von dem 1950 gegrabenen Loch ausging (vgl. Fig. 5 A). Leider konnten wir aber hier nicht wie in Longgo einige Schichten im Boden unterscheiden. Die ersten 3 m an der Felswand bestanden nur aus schwarzem, mit grauer Asche gemischtem Staub. In den restlichen 4 m waren einige dünne, nur wenige cm starke Schichten wie graue Bänder zu sehen, die bogenförmig nach außen verliefen. Diese haben wir soweit wie möglich verfolgt. Aus diesem Grunde und infolge einer Einsenkung der Oberfläche wurde die erste Abgrabungsschicht zwischen 8 und 30 cm dick. Die folgenden Schichten wurden wieder in 10-15 cm Stärke streng horizontal angelegt (vgl. Fig. 5 B).

Etwa 2 m vor dem Felsen, in einer Tiefe von 40-50 cm, fanden sich einige große Steine und darunter ein Skelett in Hockerstellung (vgl. Fig. 5 d). Der Schädel war von den Steinen in das Becken gedrückt. Über 4 m von der Felswand lagen einige weitere menschliche Knochen (vgl. Fig. 5 c)<sup>4</sup>.

Unter der schwarzgrauen Kulturschicht kam bei der Felswand schon nach 50 cm, bei dem Muschelhaufen vor der Wohnstelle (vgl. oben p. 598) nach etwa 1,20 m, braune Erde zum Vorschein. Da die Fundstelle nur etwa eine halbe Stunde vom Meer entfernt liegt, kann das häufige Vorkommen von Artefakten aus Muschelschale nicht verwundern.

Man findet auch hier die kleinen Spitzen, dazu aber auch ovale Absplisse mit dem Bulbus an der Seite, die gestielt sind und am oberen Ende eine gebogene Schneide haben. Lange, spitze Absplisse wie in Longgo sind

<sup>3</sup> Vgl. A. N. VAN DER HOOP, *Catalogus der Praehistorische Verzameling*. Bandung 1941. Abb. 6 C.

<sup>4</sup> Alle menschlichen Überreste sind nach Djakarta zum Dinas Purbakala geschickt worden.



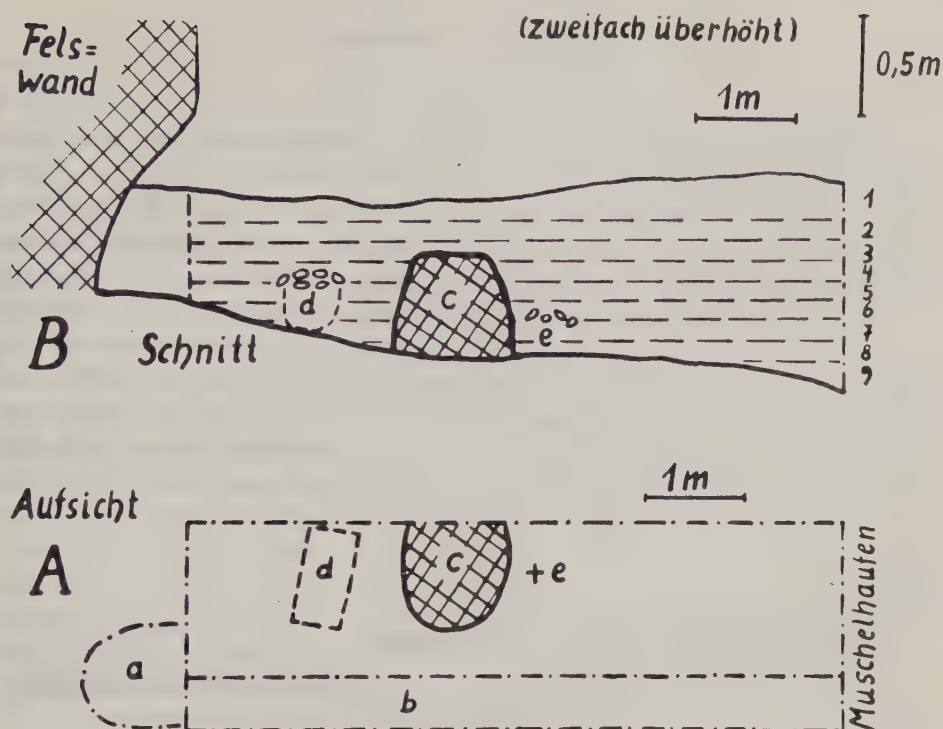


Fig. 5. Labuanbadjo, Liang Momer.

(Strich-Punkt-Linie = Grenzen der Grabungsflächen, *a* = Ecke unter der Felswand, *b* = Probeschnitt, *c* = großer Stein, *d* = Grab, *e* = Gebeine.)

selten. Bohrspitzen und spitzenförmige Artefakte gleichen dagegen weitgehend denen von der letzteren Station. Die größeren Klingen jedoch sind anders ausgeprägt. Nicht selten sind auch beilchenförmige Artefakte sowie Hoch- und Schnauzenkratzer. Beilförmige Steine sind z. T. den Vierkantformen ähnlich. Daneben gibt es richtige Beile, wie sie auch an einigen anderen Fundstellen angetroffen wurden.

Unter den Artefakten aus Muschelschale sind schmale, kerbspitzenartige Formen am häufigsten, die auch in Java gut vertreten sind. Ebenso sind dreieckige Typen mit langem Stiel recht zahlreich, desgleichen breite, gebogene Schaber. Einigen bereits publizierten Knochenartefakten<sup>5</sup> kann noch der Stachel eines Seeigels angefügt werden, den wir ebenfalls von javanischen Fundstellen kennen<sup>6</sup>.

Schmucksachen aus Perlmutter sind teilweise durchbohrt und hier manchmal besonders groß. Sie gleichen solchen, wie sie noch heute, zumal im Kopfschmuck, getragen werden.

<sup>5</sup> Vgl. *Anthropos* 47. 1952. Plaat 2, No. IV (opp. p. 96).

<sup>6</sup> Vgl. VAN DER HOOP a. a. O. Abb. 46.

#### 4. Ausgrabung bei Nintal

Im März-April 1952 kam Herr H. R. VAN HEEKEREN im Auftrag des Dinas Purbakala in Djakarta nach Flores. Leider konnte ich von seiner Sachkunde und Erfahrung weniger profitieren, als mir lieb gewesen wäre, weil er mit seiner Ausgrabung des wichtigen Abris „Liang Rundung“ zu Wangka schon fertig war, als ich ihm begegnete. Die Ergebnisse sind mir noch nicht bekannt. Sie werden wohl demnächst vom Ausgräber veröffentlicht werden. Bei seiner zweiten Untersuchung, die das kleinere Felschuttdach „Liang Soki“ bei Gapong zum Gegenstand hatte, war ich einen Tag lang anwesend, wobei Herr VAN HEEKEREN mich in seine erprobte Ausgrabungsmethode nach der Schule von Prof. Dr. A. E. VAN GIFFEN und Dr. W. J. A. WILLEMS einführte. Nach diesem Muster habe ich im Juni 1952 den kleinen, wenig bedeutenden Abri Liang Nintal ausgegraben (vgl. Fig. 6).

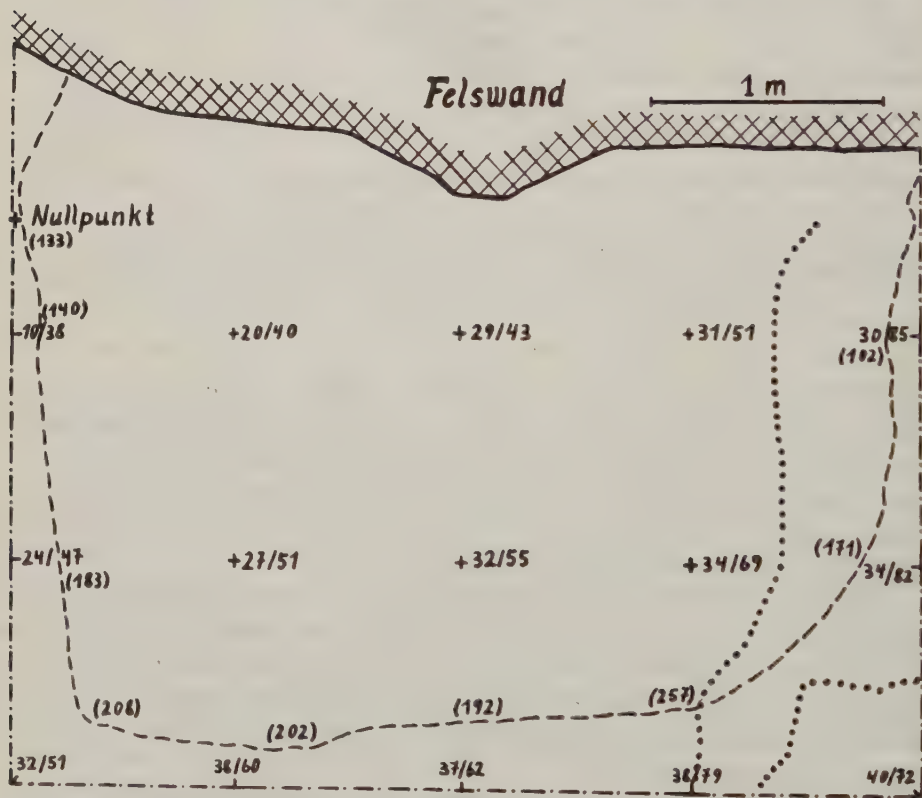


Fig. 6. Abri Nintal.

(Strich-Punkt-Linie = Grenzen der Grabungsfläche, gestrichelte Linie = Rand des Felsdaches, Punkt-Linie = Grenzen einer sandgefüllten Furche im sonst steinigen Boden. Die Zahlen vor den Querstrichen geben jeweils die Höhe der Oberfläche unter dem Nullpunkt, diejenigen hinter den Querstrichen die Tiefe des Bodens nach Abgraben der Kulturschichten, die eingeklammerten Zahlen die Höhe des Felsdaches über der Oberfläche an.)

Nintal liegt eine Tagereise westlich von Wangka in West-Riung nahe der Grenze nach Manggarai. Es besteht erst seit einigen Jahren als neues Schulzentrum. Die Leute von Ria kommen allmählich aus den Bergen in die Ebene von Nintal, so daß Ria selbst jetzt schon so gut wie verlassen liegt und Nintal der Hauptort geworden ist. Bei Nintal zeigt man noch heute große Steinhäufen, die Gräber von Todo-Kriegern aus Manggarai sein sollen. Die Ebene wird von den Felsen einer Kalksteinformation umschlossen, die zahlreiche Abris bilden. Die inhaltsreichsten sind Liang Monggo, Liang Nenggor und Liang Bolor. Das Felsschuttdach Liang Nintal liegt etwa 100 m nördlich der Schule. Es ist nach Südosten geöffnet, etwa 4 m breit und 3 m tief. Der letzte Meter am Felsen ist jedoch steril.

Nach Einmessung der Oberfläche vom Nullpunkt aus verfahren wir „par décapage“ und legten die Fundstücke mit Hilfe eines Theodoliten nach den drei Dimensionen fest. Weil diese Fundstellen aber so außerordentlich reich an Artefakten und Absplissen sind, ist es kaum möglich, jedes einzelne Stück nach seiner Lage genau zu fixieren und zu numerieren. Wir gaben deshalb den Artefakten, die auf etwa 1 dm<sup>2</sup> zusammenlagen, die gleiche Nummer. Dabei entsprechen 1-71, 72-140, 141-228, 229-317 und 318-346 jeweils einer bestimmten Tiefenlage und werden in der Beschreibung als Schicht 1, 2 usw. zusammengefaßt. Auch die nachträglich noch ausgesiebten Gegenstände sind soweit wie möglich schichtenweise getrennt worden.

Im allgemeinen sind die Artefakte weniger bearbeitet als in den oben beschriebenen Fundstellen. Nur die ganz kleinen Spitzen sind besser und schärfer ausgebildet. Die dreieckigen Spitzen mit langem Stiel treten dagegen viel seltener auf. Die schmalen, länglichen Spitzen, die in Longgo nur in den mittleren Schichten vorkommen, liegen hier aus allen Lagen vor. Größere Klingen sind nur selten und dann ganz flach.

## 5. Zusammenfassung

Die übrigen Abris lieferten im großen und ganzen ein ähnliches Material wie die oben beschriebenen. Beachtenswert sind — worauf uns Herr VAN HEEKEREN aufmerksam machte — die trapezoiden querschnittigen Artefakte mit retuschierten Seitenkanten (vgl. Taf. 6, No. XI, 29-31).

Mit den obigen Ausführungen beabsichtigten wir, einen Überblick über die Mikrolithenvorkommen in Flores zu geben und die Fachleute über die geographische Verteilung der Funde und deren Formenschatz zu unterrichten. Nach dem Urteil von Dr. G. H. R. VON KOENIGSWALD, jetzt Professor in Utrecht, dem allerdings nur eine Reihe von Photographien vorlag, weicht diese Kultur in manchem von dem Proto-Toalien und Toalien von Celebes ab. Die gleiche Meinung äußerte auch Herr VAN HEEKEREN, der sich persönlich in Flores informierte und wohl hierüber sachkundig berichten wird. Im allgemeinen kann man sagen, daß die Artefakte nach ihrer technischen Ausführung als recht primitiv zu bezeichnen sind. Sie sind durchweg nur an einer Seite bearbeitet, und bei ihrer Herstellung wurde sicher nur der allernotwendigste Grad von Brauchbarkeit beabsichtigt. Die Unterschiede



in der Form sind aber sehr groß, was vielleicht auf eine kluge Ausnützung der natürlichen Gegebenheiten hindeutet. Die Anwesenheit von Muschelschalen bis weit ins Inland spricht für eine ständige Verbindung mit dem Meer.

Abschließend sei nochmals darauf hingewiesen, wie stark diese Kultur nicht nur auf Flores, sondern auch auf den anderen ost-indonesischen Inseln und auf den Philippinen vertreten gewesen sein muß. Es wäre wohl nützlich, systematische Untersuchungen durchzuführen, damit dieses für die Kenntnis der Völker so wichtige Material nicht allzulange ein verschlossenes Buch bleibt.

### Erläuterungen zu den Tafeln

- S 1 = Oberfläche und jeweils oberste Grabungsschicht.  
 S 2 - 3 usw. = Weitere Grabungsschichten, von oben gerechnet.  
 G = Grabfund.  
 A = Abhang der Abris.  
 P = Probeschnitt.  
 E = Ecke unter dem Felsdach.  
 Die Einheit des Maßbandes = 1 cm.

#### Tafel 1, No. I

Longgo

- 1 Sumatra-Beil (G)

Térong

- 2 Rollsteinabspliß, ähnlich einem Sumatra-Beil

Longgo

- 3 Kurzbeilartiges Rollsteinstück (6)  
 4 Steinbeil mit Schulterandeutung (S 1)  
 5 Beilartig zugehauenes Artefakt aus Stein (S 1)

Nintal Bolor

- 6 Rechteckiges beilartiges Artefakt aus Stein

Labuanbadjo

- 7 Vierkantbeilartiges Artefakt aus Stein (S 4)  
 8 Kleines beilartiges Artefakt aus Stein (S 6)

Longgo

- 9 Kleines beilartiges Artefakt aus Stein (S 8)

Labuanbadjo

- 10 Kleines beilartiges Artefakt aus Stein (S 6)

Longgo

- 11 Kleines beilartiges Artefakt aus Stein (S 8)

#### Tafel 1, No. II

Longgo

- 1- 5 Kurze, schmale Spitzen aus Stein (S 5, S 5, S 4, G, G)  
 6 Kurze, schmale Spitze aus Muschelschale (G)  
 7- 8 Kleine, breitere Spitzen aus Stein (S 8, S 5)

- 9-12 Kleine, breitere Spitzen aus Stein (G)
- 13 Größere Spitze aus Stein (S 5)
- 14 Größere Spitze aus Muschelschale (S 5)
- 15-19 Größere Spitzen aus Stein (S 4, S 4, S 4, S 3, S 3)
- 20 Spitze aus Muschelschale (G)
- 21-22 Spitzen aus Stein (A, G)
- 23 Spitze aus Muschelschale (G)
- 24 Spitze aus Bein (G)
- 26 Unbearbeitete Klinge aus Stein (S 8)
- 27 Pfeilspitze aus Stein mit wegretuschiertem Bulbus (S 6)
- 28 Ovale Spitze aus Stein mit wegretuschiertem Bulbus (S 1)
- 29 Ovale Spitze aus Muschelschale (S 1)
- 30-31 Ovale Spitzen aus Stein mit wegretuschiertem Bulbus (S 1, G)
- 32 Pfeilspitze aus Stein mit wegretuschiertem Bulbus (G)
- 33-36 Spitzen aus Steinabsplissen mit dem Bulbus an der Seitenkante (S 4, S 7, S 5, S 5)
- 37-43 Artefakte aus Stein mit scharfer und breiter Spitze (S 4, S 1, S 1, S 1, S 2, S 1, S 4)
- 44 Spitze aus länglicher Steinklinge mit vollständig flächig bearbeiteter Oberseite (S 4)
- 45 Spitze aus länglicher Steinklinge mit abgeschlagenem Basisbulbus (G)
- 46-48 Durch partiellen Abschlag des Bulbus gestielte Spitzen aus länglichen Steinklingen (S 1, S 3, G)
- 49-50 Spitzen aus länglichen Steinklingen (S 3)
- 51-54 Absichtlich gezackte Spitzen aus länglichen Steinklingen (S 2, S 5, S 5, S 5)
- 55-56 Spitzen aus länglichen Steinklingen (S 2)
- 57-59 Spitzen aus Stein mit breiten, flach und tief von der nicht retuschierten Bulbuskante her ausgeschlagenen Spitzen (S 8, G, S 6)
- 60-63 Spitzen aus Stein mit flachbreiten, durch Retuschen geschärften Schneiden (S 6, S 2, G, S 5)

## Tafel 2, No. III

## Longgo

- 1- 3 Einfache Spitzen aus breiten Steinklingen (S 8, S 6, G)
- 4-14 Spitzen mit von dem am Seitenrand liegenden Bulbus her retuschiertem Stiel (S 6, S 4, G, S 3, S 8, S 3, S 5, S 3, S 1, S 4, S 4)
- 15-16 Spitzen aus Stein mit knopfartigem Bulbusrest am Rand (S 1)
- 17-25 Artefakte aus Stein mit schiefer, von dem am Seitenrand liegenden Bulbus abbiegender Spitze (S 3, S 2, S 3, S 1, S 1, G, S 4, S 3, S 2)
- 26 Artefakt aus Stein mit doppelter Spitze (S 4)
- 27-36 Leicht gestielte, breitflache, blattförmige Spitzen aus Stein (S 6, S 6, S 2, S 5, G, S 1, G, S 4, S 3, S 2)
- 37-39 Artefakte aus Stein mit kleiner umgebogener Spitze (G, S 1, S 1)
- 40 Spitze aus Stein mit konkaver Basis (G)
- 41-42 Spitzen aus Stein mit konvexer Basis (S 8, A)

## Tafel 2, No. IV

## Longgo

- 1- 2 Längliche Klingen aus Stein mit hohl ausgeschlagenem Bulbus an der Basis (S 8, S 6)
- 3- 5 Längliche Klingen aus Stein (S 4, A, S 3)
- 6- 7 Kürzere, flachere Klingen aus Stein (S 6, G)
- 8- 9 Klingen aus Stein mit hoher, breiter Basis (S 8, S 1)
- 10-13 Kleine, schmale Klingen aus Stein (G, S 1, S 1, S 5)
- 14 Klinge aus Stein mit hohl ausgehauener dicker Basis (S 7)
- 15 Langer Abspliß eines Rollsteins (S 4)
- 16-17 Beilförmige, an zwei Rändern retuschierte Abschlüge aus Stein (S 5, S 1)

- 18-20 Ähnliche Artefakte aus Stein mit seitlich gerichtetem Stiel (S 3, S 1, S 2)
- 21 „Fingermesser“ mit konkav ausgehauenen Oberrand (S 4)
- 22-27 Flache Kratzer aus Stein (G, S 1, S 4, G, S 1, G)
- 28-33 Diverse kleine Spitzen aus Stein (G, S 8, G, S 1, G, S 1)
- 34-35 Flache Kratzer aus Stein (G, S 1)
- 36-39 Verschiedene kleine Spitzen aus Stein (G, G, G, S 1)

Wangka, Liang Luit

- 40 Kleine Spitze

Nintal, Monggo

- 41 Kleine Spitze

Longgo

- 42-43 Verschiedene kleine Spitzen (G)

Labuanbadjo

- 45 Kleine Spitze (S 6)

### Tafel 3, No. V

Longgo

- 1- 7 Artefakte aus Stein mit gezackten Rändern (G)
- 8- 9 Artefakte aus Stein mit gezackter Schneide und dicker Basis (G)
- 10-12 Artefakte ähnlicher Form aus Stein, aber ohne Zacken (G, S 1, S 1)
- 13-15 Breitflache Artefakte aus Stein mit asymmetrischen Flügeln (G, G, S 8)
- 16-17 Kratzer aus Stein mit scharfem Schnabel (S 8, S 3)
- 18-20 Flache, unregelmäßig zugehauene Steinartefakte mit dicker Basis (S 1)
- 21-25 Schnauzenkratzerartige Artefakte aus Stein mit dreieckigem hohem Körper (S 3, S 1, G, S 3, S 1)
- 26-27 Dicke Kratzer aus Stein (S 1)
- 28-29 Artefakte aus Stein mit gezackten Rändern (G)
- 30-31 Kratzer aus Stein mit breitflacher Schnauze und vollständig retuschierter Oberfläche (S 3)
- 32 Bohrer aus Stein mit langer dreieckiger Spitze (S 7)
- 33-34 Artefakt aus Stein mit flach-schnauzenartiger Spitze (A, S 4)
- 35 Klinge aus Stein mit gezackten Rändern (S 8)
- 36-39 Flache Spitzen aus Stein mit rundlicher und scharfer Basis (G, G, S 3, S 2)
- 40-41 Artefakte aus Stein mit sichelförmiger Schneide (G)
- 42 Bohrer aus Stein mit langer dreieckiger Spitze (S 1)

### Tafel 3, No. VI

Labuanbadjo

- 1- 3 Kleine Spitzen aus Stein (S 9, S 4, S 4)
- 4- 6 Artefakte aus Stein mit gebogener Spitze (S 5, S 3, S 1)
- 7- 9 Gestielte Abschlüge aus Stein mit scharfer gebogener Schneide (S 3, S 1, E)
- 10 Spitze aus Stein mit abgestumpfter Kante (S 8)
- 11 Spitze Absplisse aus Stein (P)
- 12 Stück einer Fischgräte (E)
- 13 Langer spitzer Abspliß aus Stein (S 1)
- 14-15 Spitzen aus Stein mit gebogener Kante (S 4, P)
- 16 Spitze aus Stein mit konkaver, geflügelter Basis (P)
- 17 Einfache Spitze aus Stein (S 1)
- 18 Blattförmige Spitze aus Stein (S 6)
- 19-20 Querschneidige Spitze aus Stein mit langem Stiel (S 8, S 1)



TH. VERHOEVEN, Eine Mikrolithenkultur in Mittel- und West-Flores

No. I

1-4

5-7

8-11



No. II

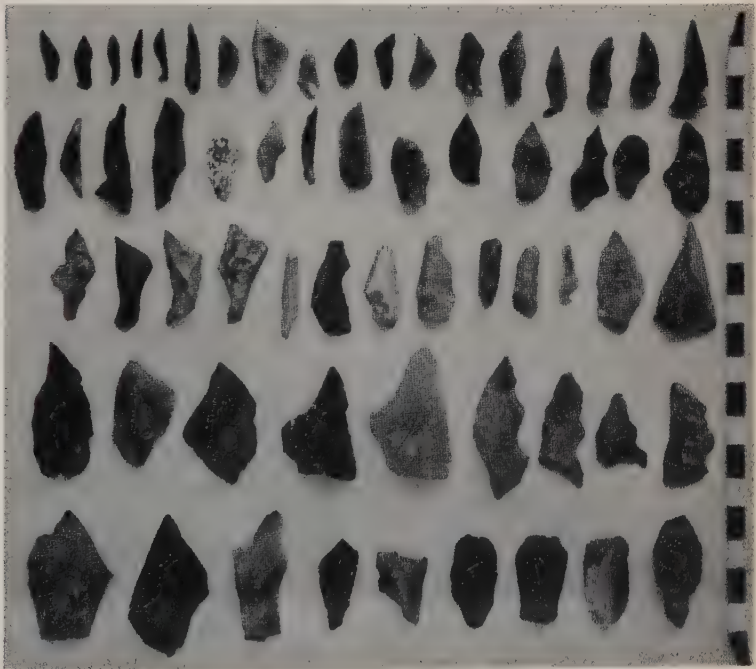
1-18

19-32

33-45

46-54

55-63





TH. VERHOEVEN, Eine Mikrolithenkultur in Mittel- und West-Flores

No. III

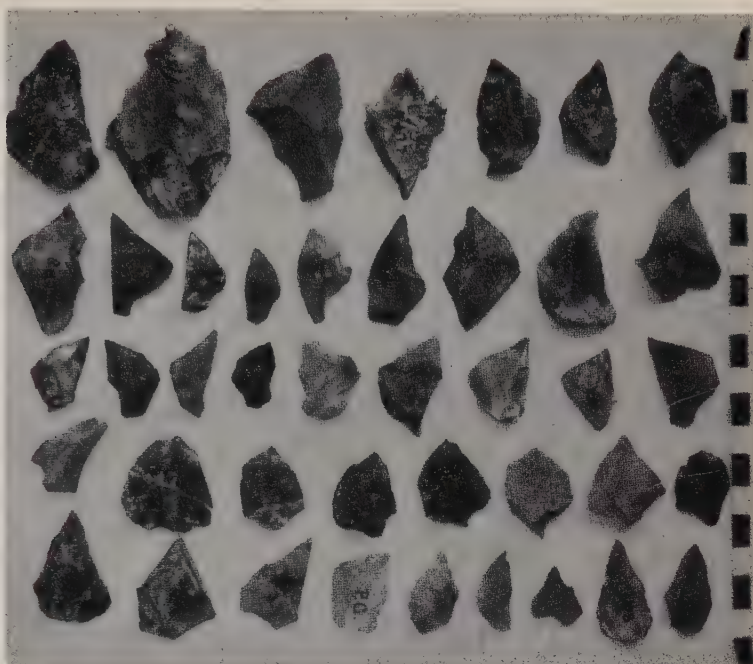
1-7

8-16

17-25

26-33

34-42



No. IV

1-7

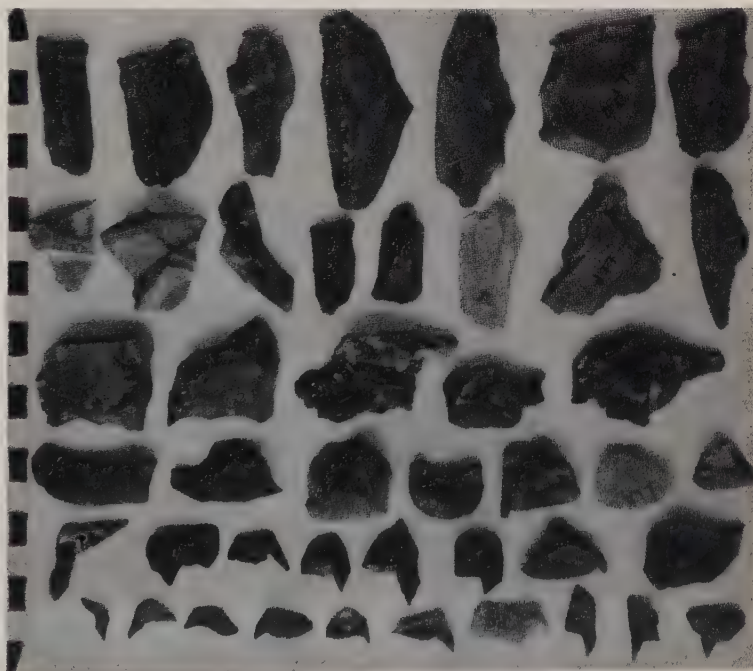
8-15

16-20

21-27

28-35

36-45







TH. VERHOEVEN, Eine Mikrolithenkultur in Mittel- und West-Flores

No. V

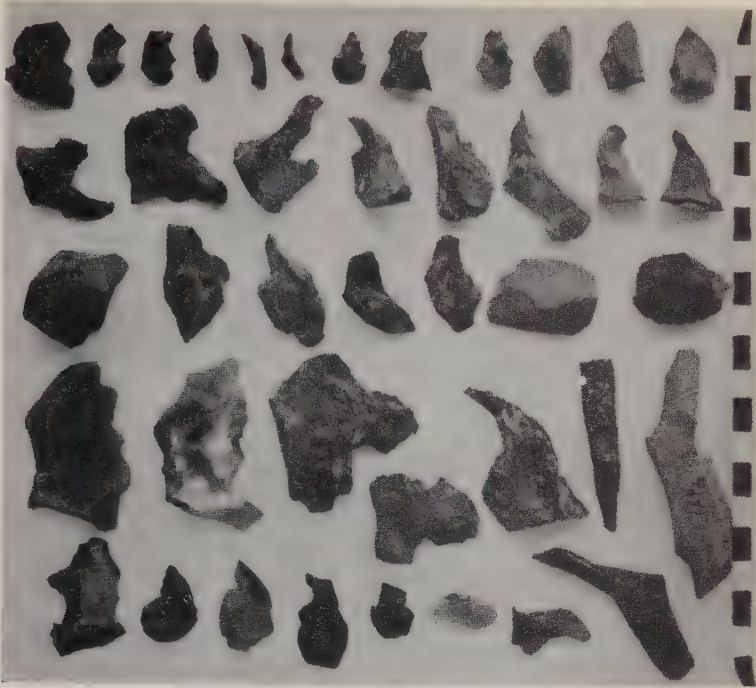
1-12

13-20

21-27

28-34

35-42



No. VI

1-10

11-20

21-28

29-36

37-43

44-48







TH. VERHOEVEN, Eine Mikrolithenkultur in Mittel- und West-Flores

No. VII

1-15

16-26

27-36

37-48

49-54



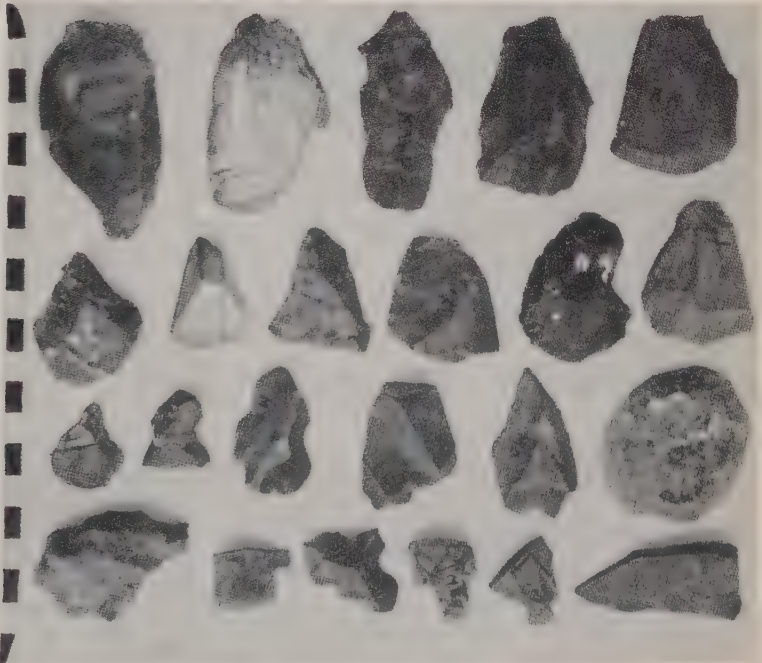
No. VIII

1-5

6-11

12-17

18-23





TH. VERHOEVEN, Eine Mikrolithenkultur in Mittel- und West-Flores

No. IX

1-15

16-29

30-42

43-51

52-58

59-65

66-77



No. X

1-9

10-19

20-30

31-40

41-47







TH. VERHOEVEN, Eine Mikrolithenkultur in Mittel- und West-Flores

No. XI

1-8

9-18

19-27

28-34

35-41



No. XII

1-17

18-28

29-42

43-51

52-58







- 21 Gestieltes Artefakt aus Stein mit gebogener Spitze (S 9)
- 22-24 Spitzen aus ovalen Steinabsplissen mit dem Bulbus am Seitenrand (S 7, S 3, P)
- 25-26 Längere Steinspitzen (S 4, S 9)
- 27-28 Artefakte aus Stein mit breitflachem, zugespitztem Ende (S 1, E)
- 29 Artefakt aus Stein mit sichelförmiger Schneide
- 30-31 Länglichflache Artefakte aus Stein mit umgebogener Spitze (E, S 4)
- 32-33 Bohrspitzen aus Stein (S 6)
- 34 Artefakt aus Stein mit pyramidenförmiger Spitze (S 1)
- 35 Artefakt aus Stein mit ungleich langen Flügeln (S 1)
- 36 Artefakt aus Stein mit breitflachem, zugespitztem Ende (S 1)

#### Longgo

- 37-38 Artefakte aus Stein mit Querschneide (S 1, S 3)
- 39-43 Dicke Artefakte aus Stein mit lang-dreieckiger Spitze (S 5, S 4, S 4, S 3, S 1)
- 44-45 Artefakte aus Stein mit Querschneide (S 1)
- 46 Mehrspitziges Artefakt aus Stein (S 3)
- 47-48 Keramik (S 5)

### Tafel 4, No. VII

#### Labuanbadjo

- 1- 7 Gewöhnliche kleine, schmale Spitzen aus Muschelschale (S 7, S 1, S 7, S 4, S 1, S 6, S 6)
- 8- 9 Breitere Spitzen aus Muschelschale (S 3, E)
- 11-13 Langgestielte, breitköpfige Artefakte aus Muschelschale (S 8, S 7, S 6)
- 14 Artefakt aus Muschelschale mit breiterem Stiel (S 1)
- 15 Breite Spitze aus Muschelschale (S 2)
- 16-19 Schmale, kerbspitzenartige Artefakte aus Muschelschale (S 9, S 4, S 6, S 2)
- 20-22 Spitzen aus Muschelschale mit Stielandeutung (S 8, S 6, S 6)
- 23 Breite Spitze aus Muschelschale mit längerem Stiel (S 1)
- 24-25 Gebogene Artefakte aus Muschelschale mit breiter Schneide (S 7, S 6)
- 26 Schmales, kerbspitzenartiges Artefakt aus Muschelschale (S 6)
- 27-29 Artefakte aus Muschelschale mit schmalerer Spitze (S 7, S 3, S 3)
- 30-39 Dreieckige Artefakte aus Muschelschale mit langem Stiel und schräggerichteter Spitze (S 9, S 8, S 7, S 7, S 4, S 4, S 3, S 2, S 2, S 1)
- 40 Rings beschnittenes Artefakt aus Muschelschale ohne jeglichen Rest der natürlichen Oberfläche (S 3)
- 41-42 Gebogene Pfriemen aus Muschelschale (S 6)
- 43 Grober Pfriem aus Muschelschale (S 9)
- 44 Gebogenes Artefakt aus Muschelschale mit gebogener Zunge (S 6)
- 45 Rechteckiger Abspliß aus Muschelschale (S 8)
- 46-48 Längliche Messer aus Muschelschale (S 6, S 7, S 6)
- 49-50 Breite, gebogene Schaber aus Muschelschale (S 2, S 6)
- 51 Breite, flache Spitze aus Bein (P)
- 52 Stachel eines Seeigels (S 6)
- 53 Geschwungenes, zipfliges Artefakt aus Muschelschale (E)
- 54 Längliches, gebogenes Messer aus Muschelschale mit retuschiertem Rand (S 4)

### Tafel 4, No. VIII

#### Labuanbadjo

- 1 Großer Abschlag aus Stein mit breit-retuschiertem Rücken (S 6)
- 2 Ringsum bearbeiteter Abschlag aus Muschelschale (S 6)
- 3 Ringsum bearbeiteter Abschlag aus Stein (E)
- 4 Kratzerartiges Artefakt aus Stein (S 1)

## Rego Kolang

- 5 Beilchenförmiges Artefakt aus Stein

## Longgo

- 6 Beilchenförmiges Artefakt aus Stein (S 6)

## Labuanbadjo

- 7 Beilchenförmiges Artefakt aus Stein (P)

## Longgo

- 8- 9 Beilchenförmige Artefakte aus Stein (G, S 7)

## Nintal

- 10 Beilchenförmiges Artefakt aus Stein

## Labuanbadjo

- 11 Beilchenförmiges Artefakt aus Stein (S 1)

## Longgo

- 12-13 Beilchenförmiges Artefakt aus Stein (S 1, G)

## Labuanbadjo

- 14 Kleines kratzerförmiges Artefakt aus Stein (A)  
15 Artefakt aus Stein mit gezacktem, scharfem Rand (S 6)

## Longgo Michael

- 16 Artefakt aus Stein mit gezacktem, scharfem Rand

## Longgo

- 17 Flache, runde Rollsteinscheibe (S 4)

## Labuanbadjo

- 18-19 Steinartefakte mit seitlich gerichtetem Stiel (S 3, S 9)  
20 Hochkratzer mit breitrunder Kappe (S 6)  
21-22 Kratzer mit breitflacher Kappe (S 7)  
23 Flaches Messer mit Spitze aus Stein (A)

## Tafel 5, No. IX

## Nintal

- 1- 4 Kleine, gut retuschierte Spitzen aus Muschelschale (S 3, S 3, S 3, S 2)  
5 Artefakt aus Muschelschale mit gebogener Spitze (S 4)  
6 Artefakt aus Stein mit gebogener Spitze (S 4)  
7 Artefakt aus Muschelschale mit gebogener Spitze (S 4)  
11 Dreieck aus Muschelschale mit langem Stiel  
13-15 Kleine Angelhaken (?) aus Muschelschale  
16-19 Einfache Spitzen aus Muschelschale (S 3, S 2, S 1)  
22-26 Breite und dünne Spitzen aus Muschelschale (S 4, S 4, S 3, S 1, S 3)  
27-29 Spitzen aus Muschelschale mit breitem Stiel (S 2, S 1, S 4)  
30 Dreieck aus Muschelschale mit langem Stiel und gebogener Spitze (S 3)  
31 Spitze aus Muschelschale mit breitem Stiel (S 2)  
32-33 Gebogene Spitzen aus Muschelschale (S 4)  
35-36 Pfriemen aus Muschelschale (S 3, S 2)  
38-40 Langgestielte, gebogene Artefakte aus Muschelschale (S 1, S 4, S 4)  
41-42 Pfriemen aus Stein und Muschelschale (S 3, S 4)

- 45-46 Lange Spitzen aus Muschelschale (S 3)  
 47 Pfriem aus Muschelschale  
 48-51 Längliche Messer und Kratzer aus Muschelschale (S 2, S 3, S 3)  
 52-53 Gewöhnliche Spitzen aus Stein (S 3)  
 54-55 Viereckige Kratzer aus Stein (A)  
 56-58 Kleine Spitzen aus Stein (S 1, S 3, S 3)  
 59-77 Schmuckstücke aus Perlmutter von verschiedenen Fundstellen

## Tafel 5, No. X

## Nintal

- 1 Steinartefakt wie VI, 35 (S 1)  
 2 Beilförmiges Artefakt aus Stein (S 3)  
 3- 4 Steinartefakte wie VI, 19-20 (S 4, S 3)  
 6 Spitze aus länglichem Steinabschlag mit Bulbus an der Basis (S 4)  
 7- 9 Steinartefakte mit Bulbus an der Seite (S 2, S 3, S 4)  
 10-13 Spitzen aus länglichem Steinabschlag mit Bulbus an der Basis (S 2, S 2, S 2, S 3)  
 14-17 Pfriemen und Bohrer aus Stein (S 4, S 4, S 3, S 3)  
 20-24 Längliche Spitzen aus Stein (S 4, S 4, S 2, S 3, S 4)  
 29-30 Steinartefakte wie VIII, 18-19 (S 3)  
 31-38 Artefakte aus Stein mit Bulbus an der Seite (S 4, S 2, S 2, S 1, S 1, S 3, S 4, S 1)  
 39-40 Blattförmige Spitzen aus Stein (S 1, S 4)  
 41-42 Spitzen aus länglichem Steinabschlag mit spitz zuretuschiertem Bulbus (S 3, S 1)  
 43 Steinartefakt mit pyramidenförmiger Seitenspitze (A)  
 44 Langer Pfriem aus Stein (S 4)  
 45-47 Klingen aus Stein (S 3, S 4, S 1)

## Tafel 6, No. XI

## Verschiedene Abris

- 1 Dickes, großes Artefakt aus Stein mit Hakenspitze  
 2 Einfache Spitze aus Stein  
 3- 6 Artefakt mit tief ausgeschlagener Spitze  
 7- 8 Einseitig geschärfte Steinartefakte  
 9-13 Steinartefakte mit Krummspitze  
 14-15 Einfache Steinspitzen  
 16-17 Rechteckige Steinartefakte  
 18 Große Spitze aus Stein  
 19-20 Dicke Artefakte aus Stein mit schiefer Spitze  
 21-22 Viereckige Steinartefakte mit scharfer Spitze  
 23-25 Gebogene Artefakte aus Stein mit langer, stichelartiger Spitze  
 26-27 Plumpe Artefakte aus Stein mit dicker Spitze  
 28 Flaches, „fahnenförmiges“ Artefakt aus Stein  
 29-31 Trapezoide, querschneidige Artefakte aus Stein  
 32-34 Lange, gebogene Artefakte aus Muschelschale  
 35-41 Blattförmige Spitzen aus Stein

## Tafel 6, No. XII

## Verschiedene Fundstellen

- 1- 6 Breite, schwach gestielte Spitzen aus Stein  
 7-13 Schlanke Spitzen aus Stein  
 14-15 Artefakte aus Stein mit gebogener, dreieckiger Spitze  
 16-17 Schlanke Spitzen aus Stein  
 18 Artefakt aus Stein mit flacher Schneide



- 19 Schlanke Spitze aus Stein
  - 20-23 Flache, blattförmige Spitzen aus Stein
  - 24-25 Kerbspitzenartige Artefakte aus Stein
  - 26 Flaches, flächig retuschiertes Steinartefakt
  - 27-28 Große subtrianguläre Spitzen aus Stein
  - 29-31 Lange Spitzen aus Stein (für Blasrohre ?)
  - 32-34 Artefakte mit breiter, flacher Schneide
  - 35 Schlankes, kerbspitzenartiges Artefakt
  - 36-39 Einfache, schlanke Spitzen aus Stein
  - 40-42 Absplisse aus Stein mit Bulbus an der Seite
  - 43 Flach-rektanguläres Steinartefakt
  - 44-48 Artefakte aus Stein mit sägeartigem Rand
  - 49-51 Einfache, unregelmäßige Spitzen aus Stein
  - 52-53 Breitgestielte Steinartefakte mit schiefgerichteter Spitze
  - 54-55 Schlanke Steinspitze mit schrägem Ende
  - 56-57 Unterseitig wenig zugehauene Artefakte aus Stein
  - 58 Spitze aus Bein
-

# H. E. Kauffmanns Songs of the Naga Hills

VON FRITZ BORNEMANN

Soeben wurde in der „Micro-Bibliotheca Anthropos“ (MBA) <sup>1</sup> eine nicht unbedeutende Liedersammlung aus Hinter-Indien veröffentlicht <sup>2</sup>. Sie ist ein Ergebnis der Naga-Hills-Expedition (1936/37), über die H. E. KAUFFMANN an anderer Stelle ausführlich berichtet hat <sup>3</sup>.

Die genannte Sammlung umfaßt 125 Liedertexte; einige von ihnen stammen von den Kuki und Meithei, der weitaus größte Teil aber gehört den Naga zu; davon wiederum entfällt ungefähr die Hälfte auf die Angami-Naga, die übrigen auf die Lhota-, Rengma-, Sema-, Chang-, Sangtam-, Ao- und Konyak-Naga.

Nach Stämmen geordnet, reiht sich Lied an Lied: der einheimische Text mit Interlinearversion, eine sinngemäße Wiedergabe und in vielen Fällen Erklärungen, meist sachlicher, nicht sprachlicher Art. Damit gibt die vorliegende Veröffentlichung einen Ausschnitt aus dem Liedgut dieser Stämme und liefert in Texten und Erklärungen einen wertvollen Beitrag zum Kultur- und Lebensbild dieser Völker, indem sie zugleich dem Linguisten Material aus dem meist übergangenen Bereich des Volksliedes bietet.

Das Sammeln der Lieder war für KAUFFMANN während der Expedition nur eine — wenn auch sehr zeitraubende — Nebenaufgabe. Nicht von jedem der besuchten Stämme konnte er Liederproben mit nach Hause bringen. Noch weniger war es ihm möglich, das ganze Lieder-Repertoire eines Stammes und den vollständigen Text eines jeden Liedes niederzuschreiben, obwohl beides an sich unbedingt notwendig ist, um eine Stammeskultur musikologisch und folkloristisch zu erfassen und einzuordnen. Selbst bei den Angami, die hinsichtlich ihres Liedgutes am vielseitigsten von allen Stämmen erforscht und deren Lieder am besten bekannt sind, vermochte er nur vier Liederklassen festzustellen, obwohl er um HUTTONS Einteilung in zehn Klassen <sup>4</sup> wußte.

<sup>1</sup> Auf 35 mm-Filmstreifen; cf. Anthropos 48. 1953. pp. 260-262.

<sup>2</sup> H. E. KAUFFMANN, Songs of the Naga Hills. (Micro-Bibliotheca Anthropos, Vol. 4.) 147 pp. Posieux (Fribourg), Switzerland 1953. Price: sFr. 10.—.

<sup>3</sup> H. E. KAUFFMANN, Deutsche Naga-Hills Expedition 1936/7. Ethnologischer Anzeiger 4. 1937. H. 4. pp. 162-167.

<sup>4</sup> J. H. HUTTON, The Angami Nagas. London 1921. p. 282 f.

Von allen Liedern, die er aufzeichnen konnte, schrieb er den Text nur soweit nieder, als auch Melodie und Text auf der Wachssrolle aufgenommen wurden. Es ist daher anzunehmen, daß nicht wenige Lieder viel mehr Strophen haben, als in der Sammlung dargeboten werden.

Überaus wohltuend wirkt die Offenheit, mit der KAUFFMANN selbst das Zustandekommen der Übersetzung der Liedertexte schildert (pp. 15-16). Alles hing von der Qualität des Dolmetschers ab. Am zuverlässigsten sind wohl die Übersetzungen der Lieder der Thadou-Kuki, der Meithei, der Lhota-Naga und der westlichen Angami-Naga. Von den Texten der westlichen Rengma-Naga wird ausdrücklich gesagt, daß sie „very bad, inexact, and superficial“ seien. Trotz der mangelhaften englischen Sprachkenntnisse der Dolmetscher wurde in Übersetzung und Erklärung soweit wie irgend möglich das ursprüngliche Englisch beibehalten, weil auch darin sich „a good deal of their mentality“ offenbart. Sehr wertvoll ist die Wiedergabe der Texte, die schon von HUTTON<sup>5</sup> veröffentlicht wurden. Die starken Abweichungen zwischen beiden Versionen werden verständlich gemacht durch den Hinweis auf die besonderen Übersetzungsschwierigkeiten, die durch die seltenen und antikisierenden Sprachformen in Poesie und Lied, aber auch durch Irrtümer bei der Aufnahme des Originaltextes bedingt sind. Aufschlußreich ist auch die Beobachtung, daß die einheimischen Sänger bei leichter Ermüdung unbemerkt von einem Lied in ein anderes übergangen, auch wenn beide Lieder kaum einen inhaltlichen oder musikalischen Zusammenhang aufweisen.

Aus der Einleitung KAUFFMANNs zu der Sammlung seien noch einige Bemerkungen herausgegriffen. Trotz der Dialogform mancher Liedtexte werden diese doch nicht wechselweise gesungen, sondern durchwegs nur von einem einzigen Sänger vorgetragen. Obwohl profane Lieder zahlreicher als religiöse zu sein scheinen, konnte KAUFFMANN von den Meithei nur Texte mit Motiven aus der Hindu-Mythologie (meist Krischna-Legenden) aufzeichnen. Auffallend ist die starke Verbundenheit mit der Natur und mit dem heimatlichen Boden, die in diesen Dichtungen zum Ausdruck kommt. Die Themen Liebe, Krieg und Kopfjagd herrschen vor. Die Lieder spiegeln nicht nur die Mentalität des betreffenden Stammes wider, sondern sie sind auch Zeugen seiner kulturellen Eigenart (cf. besonders p. 20).

H. E. KAUFFMANN hatte während seines Forschungsaufenthaltes in den Naga-Hills auch eine Anzahl rein instrumentaler Melodien aufgenommen. Ein Kapitel der vorliegenden Arbeit ist daher der Beschreibung der Instrumente gewidmet. Die Naga kennen nur die Maultrommel, die Flöte und die Bambustrumpete, die mit ihrer Länge von 3 m an das Alphorn erinnert. Der Tanz wird jedoch nicht mit diesen Instrumenten, sondern nur mit Gesang und Händeklatschen begleitet. Die benachbarten Kuki dagegen sind reicher an Instrumenten, von denen sie ein Dutzend verschiedener Arten besitzen. Ihre Musik ist größtenteils instrumental. Das Lieblingsinstrument ist das Gosém, die siebenröhrige Panflöte.

<sup>5</sup> HUTTON, l. c., pp. 282-287.



Soviel Mühe KAUFFMANN auch auf die Sicherung der Liedtexte verwandt hat, sie war nur Mittel zum Zweck. Das ursprüngliche Interesse an dieser Liedersammlung galt nicht den Texten, sondern den Melodien. Diese wurden in äußerst mühevoller Arbeit auf Wachscrollen aufgenommen und mit einer laufenden Nummer versehen, die auf dem Manuskript des zugehörigen Liedtextes links oben eingetragen ist. Daß KAUFFMANN dabei exakt vorging, beweist z. B. die Liste der Sänger mit Angaben über Geschlecht, Alter, Schulbildung, auswärtigen Aufenthalt, Kenntnis fremder Melodien, Qualität des Sängers usw. Die Schwierigkeiten der rein technischen Seite der Aufnahme hat KAUFFMANN selbst in der Einleitung anschaulich geschildert. Wie ungünstig dabei die Umstände und wie groß die persönliche Leistung KAUFFMANNs waren, zeigt z. B. ein Vergleich mit der Arbeit JAAP KUNSTS auf Flores<sup>6</sup>.

Die 134 Wachscrollen (107 mit Liedern, 27 mit Instrumentalmusik) wurden dem Berliner Phonogramm-Archiv übergeben, dessen damaliger Direktor, Dr. MARIUS SCHNEIDER, diese Naga-Sammlung durch Bereitstellung eines Aufnahmegerätes ermöglicht hatte. Leider sind die Rollen nach dem Krieg noch nicht wieder aufgefunden worden.

Das in der MBA jetzt veröffentlichte Manuskript ist in seinem Kern nur ein Kommentar zum eigentlichen Forschungsgegenstand: den Melodien. Wenn die Rollen sich doch noch einmal finden, wird eine Identifizierung an Hand der vorliegenden Veröffentlichung leicht möglich sein, so daß die natürliche Einheit von Text und Melodie wieder hergestellt ist.

---

<sup>6</sup> J. KUNST, Music in Flores. A Study of the Vocal and Instrumental Music among the Tribes Living in Flores. (Internat. Archiv f. Ethnographie. Suppl. zu Bd. 42.) Leiden 1942.

# H. Aufenangers Vokabular und Grammatik der Nondugl-Sprache in Zentral-Neuguinea

VON ARNOLD BURGMANN

In seiner Übersicht über die sprachlichen Verhältnisse im Hochland von Zentral-Neuguinea<sup>1</sup> zeigt sich CAPELL hinsichtlich der Sprachen am mittleren Wahgi nur spärlich informiert. Er bringt einige Beispiele aus der Sprache der Danga (Stamm nördlich des Wahgi) sowie aus dem Wagamb und Nangamb, die in der Kartenskizze südlich des Wahgi erscheinen. Allgemein sagt er von diesen Dialekten, daß sie eine Zwischenstellung zwischen den Sprachen vom Chimbu und vom Hagen-Gebirge einnehmen. Eine ähnliche Feststellung findet sich bei VICEDOM-TISCHNER<sup>2</sup>, wo es heißt, daß man vom mittleren Wahgi-Tal „ohne eine ausgesprochene Kultur- und Sprachgrenze“ zu der Bevölkerung des Hagen-Gebirges gelangt. „Die Hagenberg-Sprache, das ‚Metlpa‘, wird fast im ganzen Wahgi-Tal verstanden“ (p. 23). Andererseits reicht die Kultur, „die im ganzen Wahgi-Tal zu Hause ist“, nach Osten bis nach Kurugu (Missionsstation). Über eine Sprachgrenze wird an dieser Stelle nichts ausgesagt.

Die „Micro-Bibliotheca Anthropos“ (MBA)<sup>3</sup> veröffentlicht nun ein Vokabular und eine Grammatik-Skizze der Nondugl-Sprache. Sie sind zusammengestellt von P. HEINRICH AUFENANGER, S. V. D.<sup>4</sup>, der drei Jahre lang unter den Eingeborenen als Missionar wirkte<sup>5</sup>. Von ihm liegen zwei kleinere

---

<sup>1</sup> A. CAPELL, *Distribution of Languages in the Central Highlands, New Guinea*. Oceania 19. 1948/49. No. 2-4. pp. 104-129, 234-253, 349-377.

<sup>2</sup> GEORG F. VICEDOM und HERBERT TISCHNER, *Die Mbowamb. Die Kultur der Hagenberg-Stämme im östlichen Zentral-Neuguinea*. (Monographien zur Völkerkunde, hrsg. vom Hamburgischen Museum für Völkerkunde, Nr. 1.) Bd. I. Hamburg 1943.

<sup>3</sup> Auf 35 mm-Filmstreifen; cf. Anthropos 48. 1953. pp. 260-262.

<sup>4</sup> HEINRICH AUFENANGER, S. V. D., *Vokabular und Grammatik der Nondugl-Sprache in Zentral-Neuguinea*. (Micro-Bibliotheca Anthropos, Vol. 5.) 275 pp. Posieux (Freiburg), Schweiz 1953. Preis: sFr. 10.—.

<sup>5</sup> H. AUFENANGER ist auch die erste ausführliche Darstellung der Gende-Sprache zu verdanken: HEINRICH AUFENANGER, S. V. D., *Vokabular und Grammatik der Gende-Sprache in Zentral-Neuguinea*. (MBA, Vol. 1.) 301 pp. Posieux (Freiburg), Schweiz 1952; Ankündigung von A. BURGMANN, Anthropos 48. 1953. pp. 263-267. Da er auch über ein Jahr lang auf der Station Mingende im Hochland von Neuguinea tätig war, kennt er die Chimbu-Sprache (cf. ALPHONS SCHÄFER, S. V. D., *Vokabular der Chimbu-Sprache*

ethnographische Arbeiten aus dem Gebiet der Nondugl vor: „Kampfspeer und Holzschüssel vom Wahgi River (Neuguinea)“ und „Notizen zur Nondugl-Religion“<sup>6</sup>.

Die Sprache ist benannt nach einem kleinen Platz auf der linken Wahgi-Seite, auf dem zunächst nur ein Polizeiposten errichtet war. Im Jahre 1947 eröffnete die katholische Mission in der Nähe eine Station und legte bald einen Flugplatz an, dessen Westgrenze mit dem Fließchen Al-nor parallel läuft. Durch eine von der Regierung groß angelegte Versuchsfarm für Schafzucht wurde Nondugl zu einer ziemlich wichtigen Ortschaft. Die (offizielle) Benennung „Nondugl“ entstammt der Chimbu-Sprache; die Ortsangesessenen selbst sagen „Nondul“ oder auch „Nonduk“. Die Bedeutung des Namens ist nicht erkennbar.

Das Gebiet der Nondugl-Sprache reicht im Norden über die Bundarn-Kette hinaus, im Süden überschreitet es den Wahgi: Die Stationen Minj und Kup gehören noch dazu. Im Westen stößt die Nondugl-Sprache auf das Metlpa vom Hagen-Gebirge, im Osten auf die Chimbu-Sprache. Schätzungsweise wird sie von etwa 20 000 Menschen gesprochen.

Bei der weiten Ausdehnung des Gebietes zeigen sich natürlich dialektische Verschiedenheiten, die jedoch die Einheit der Sprache nicht aufheben. Als Beispiel dafür diene die Gegenüberstellung von Sätzen aus dem Wagamp, wie CAPELL (p. 250 f.) sie anführt, und aus Nondugl (nach den Angaben von AUFENANGER):

Englisch	Wagamp	Nondugl
1. "I would like to speak"	<i>na ju njinalba</i>	<i>na yu ninal</i>
2. "if I see you to-morrow, I'll give you some food"	<i>tobra njim kane, keb moguna!</i>	<i>topra nim kane, kep wonal</i>
3. "as I speak, he will speak also"	<i>na ju njinalma! njinda!</i>	<i>na yu ninalmar ninda</i>
4. "I spoke but they did not hear"	<i>na ju njint, na besim</i>	<i>na yu nint (mba) na pisim</i>
5. "I have come here to speak"	<i>na ju njindabandjmon</i>	<i>na yu ninal tse vont</i>
6. "I shall certainly speak"	<i>na ju njinalbanj</i>	<i>na yu ninal pe</i>
7. "when I saw him, I hit him"	<i>na kandjib robe</i>	<i>na kane tont</i>
8. "when he saw me, he hit me"	<i>oro na kane ronom</i>	<i>el (oro) na kane tom</i>

Es sei hingegen darauf hingewiesen, daß CAPELLS Zahlwörter für Wagamb mit den Angaben AUFENANGERS für Nondugl übereinstimmen.

Die Ansicht von VICEDOM-TISCHNER, daß die Metlpa-Sprache vom Hagen-Gebirge im ganzen Wahgi-Tal verstanden werde (l. c. p. 23), wird zweifelhaft

in Zentral-Neuguinea. [MBA, Vol. 2.] Posieux [Freiburg], Schweiz 1953; Ankündigung von A. BURGMANN, Anthropos 48. 1953. pp. 268-273) und darf daher über die sprachlichen Verhältnisse dieser Gebiete urteilen.

<sup>6</sup> Sie werden in den nächsten Heften des Anthropos erscheinen.



bei einem Blick auf die folgende Wörterliste, deren Angaben über die Hagenberg-Sprache bei VICEDOM-TISCHNER zu finden sind<sup>7</sup>; die Nondugl-Wörter sind von H. AUFENANGER zusammengestellt.

Deutsch	Nondugl	Hagenberg
Arbeit	<i>konan</i>	<i>konon</i>
aufstehen	<i>agi(le)-</i>	<i>auketli-</i>
Auge	<i>ndunor</i>	<i>mon</i>
Banane	<i>kamp</i>	<i>rouo</i>
Bein	<i>tsimp</i>	<i>kəmp</i>
Blut	<i>meya</i>	<i>mema</i>
Brust	<i>amu</i>	<i>aim</i>
Dorf (Platz)	<i>ndumo</i>	<i>mankona</i>
drei	<i>tarende</i>	<i>ragltika</i>
Ehemann	<i>anda</i>	<i>wam</i>
eins	<i>ende</i>	<i>tende</i>
Erde	<i>mar</i>	<i>mai</i>
Frau	<i>amp</i>	<i>ambu</i>
gehen	<i>pu-</i>	<i>pi-</i>
Geist	<i>kip</i>	<i>kor</i>
Hand	<i>auer</i>	<i>ki</i>
Holz	<i>ont</i>	<i>nde</i>
Hund	<i>tu</i>	<i>owa</i>
ich	<i>na</i>	<i>na</i>
ich selbst	<i>nanim</i>	<i>nanom</i>
Jams	<i>(mi ?)</i>	<i>op</i>
klein	<i>kere</i>	<i>kettl</i>
Knochen	<i>omburo</i>	<i>ombettl</i>
Kopf	<i>pen</i>	<i>pen</i>
Krankheit	<i>kets</i>	<i>kui</i>
lachen	<i>tour eve-</i>	<i>oi eti-</i>
leer	<i>ei</i>	<i>wapera</i>
Lied	<i>ngolan</i>	<i>kanan</i>
lügen	<i>ngent ne-</i>	<i>kol rui-</i>
Mädchen	<i>amber</i>	<i>ampokla</i>
Mann (Mensch)	<i>ye (aramp)</i>	<i>wuo</i>
Matte	<i>konor</i>	<i>kuxux</i>
Mond	<i>ol</i>	<i>katlimb</i>
Mutter	<i>mam (= seine Mutter)</i>	<i>ma</i>
nehmen	<i>tsi-</i>	<i>ti-</i>
nicht	<i>na-</i>	<i>-na-</i>
Pfeil	<i>op mono</i>	<i>etl</i>
reden	<i>ne-</i>	<i>ni-</i>
rufen	<i>vi to-</i>	<i>wi rui-</i>
schämen	<i>uandil ngo-</i>	<i>pipitl kui-</i>
Schlaf	<i>ur</i>	<i>ur</i>
schlecht	<i>kets</i>	<i>kit</i>
schmerzen	<i>uembil</i>	<i>minditl</i>
schön	<i>ka</i>	<i>kai</i>
Schwein	<i>ko (kon)</i>	<i>kux</i>
Schwester	<i>amba</i>	<i>ana</i>
sehen	<i>ka-</i>	<i>kai-</i>
Sonne	<i>ants</i>	<i>ant</i>

<sup>7</sup> VICEDOM-TISCHNER, 1. c. pp. 83-84.

Deutsch	Nondugl	Hagenberg
später	<i>agili (kosa)</i>	<i>koketla</i>
Sprache	<i>yu</i>	<i>ek</i>
Stein	<i>ku</i>	<i>ku</i>
sterben	<i>ugo-</i>	<i>kokli-</i>
Süßkartoffel	<i>kep</i>	<i>oka</i>
Tabak	<i>ir</i>	<i>rok</i>
unten	<i>mene</i>	<i>mana</i>
Vater	<i>nāam</i>	<i>ta</i>
was	<i>naur</i>	<i>nampa</i>
waschen	<i>nor ke(re)-</i>	<i>no ti-</i>
Wasser	<i>nor</i>	<i>mo</i>
weinen	<i>uga ere-</i>	<i>ka ni-</i>
wer	<i>na</i>	<i>nam</i>
Wind	<i>pop</i>	<i>kapukla</i>
wir	<i>kin (kene)</i>	<i>ten</i>
woher	<i>ndere (napirepal)</i>	<i>nidl ui</i>
Zuckerrohr	<i>omp</i>	<i>po</i>
zwei	<i>tar</i>	<i>ragl</i>

Als H. AUFENANGER im Oktober 1948 die Missionsstation Nondugl übernahm, hatte der in Minj stationierte Missionar schon einige Aufzeichnungen über den dort gesprochenen Dialekt der Nondugl-Sprache gemacht und einen kurzen Katechismus zusammengestellt. Doch wurde von H. AUFENANGER keine der beiden Arbeiten benutzt. Er hat selbst die Sprache von Grund auf aufgenommen, im täglichen Umgang mit den Leuten die Wörter und Ausdrücke aufgezeichnet und immer wieder nachkontrolliert. Diese Arbeit wurde anfangs dadurch erleichtert, daß ein ca. 18jähriger Jungmann aus Nondugl die Chimbu-Sprache verstand (die H. AUFENANGER schon kannte). Er hatte zwei Jahre lang die Schule der protestantischen Mission in Kero-wagi besucht. Auch das Pidgin tat im Anfang einige Dienste. Aber bald war H. AUFENANGER von jeder Zwischensprache unabhängig und verkehrte mit den Leuten in ihrer Sprache. So wurden Texte und Vokabular bald nur noch in der Nondugl-Sprache aufgenommen und interpretiert. Nach drei Jahren stellte er das Wortmaterial handschriftlich auf 350 Zetteln zusammen: etwa 4350 Wörter und Ausdrücke (Deutsch-Nondugl) in alphabetischer Reihenfolge. Von diesen Zetteln fertigte H. AUFENANGER eine Kopie in Maschinenschrift an, die in der MBA wiedergegeben ist und 141 Seiten umfaßt. Nicht aufgenommen wurden etwa 750 Wörter, die nicht genügend gesichert waren.

Die Grammatik, von H. AUFENANGER selbst am Schlusse seines Aufenthaltes in Nondugl zusammengestellt, wurde Anfang 1953 neu bearbeitet. Die zahlreichen Beispiele entstammen zum größten Teil der Umgangssprache, andere sind den Erzählungen entnommen.

Die Grundzüge der Nondugl-Sprache stellen sich etwa wie folgt dar: Der Schwerpunkt und damit das Schlüsselwort eines Satzes liegt in der Verbform am Ende des Satzes. (Nominalsätze sind sehr selten.) — Diese Formen zeigen durch Suffixe das Subjekt und auch den Modus an, der (nach dem Vorgang DEMPWOLFFS bei anderen Südseesprachen) in einen Realis und Ima-

ginativ unterschieden werden kann. Der Realis drückt die Wirklichkeit eines Geschehens aus, gleichgültig, ob es in der Vergangenheit oder Gegenwart liegt; der Imaginativ steht dann, wenn das Geschehen nur in der Vorstellung besteht, sei es als etwas Zukünftiges (Futur), sei es als etwas Gewolltes oder Gewünschtes.

Auf diese „Satzendform“<sup>8</sup> des Verbums sind alle übrigen Satzteile bezogen, sowohl die verbalen als auch die nominalen.

Die verbalen erscheinen als „Satzinnenformen“<sup>8</sup>, die je nach Gleichheit oder Verschiedenheit des Subjektes, und nach dem zeitlichen oder auch gedanklichen Zugeordnetsein der Handlungen variieren.

Die nominalen Satzteile sind in ihrer syntaktischen Funktion durch kein Formans kenntlich gemacht. Durch ihre Stellung charakterisieren sie sich nur insoweit, als sämtliche Bestimmungen vor den entsprechenden Verbformen stehen. Im übrigen ergibt sich die Funktion aus dem Wort- und Sinnzusammenhang selber. Das Subjekt hat, wenn es eigens ausgedrückt ist, seinen Platz zu Beginn des Satzes, auch wird das direkte Objekt zumeist unmittelbar vor dem Verbum zu finden sein. Doch zeigen die Texte, daß die Wortfolge durchaus nicht gebunden ist. Beim Nomen steht das substantivische Attribut vor, das adjektivische nach dem zu erläuternden Wort.

Der große Nachdruck, den die Nondugl-Sprache auf das Verbum legt, bringt es mit sich, daß sich vielfach die Satzinnenformen sehr häufen, zumal wenn es sich um jene Form handelt, die bei gleichem Subjekt und bei Gleichzeitigkeit der Handlungen steht. Diese stellt zumeist den reinen Verbalstamm dar. Für einige Stämme scheint geradezu eine Vorliebe zu herrschen, wie für *tsi*- „nehmen“. Die Frage ist berechtigt, ob diese stets in dem vollen Gewicht ihrer Bedeutung empfunden werden, oder ob sich nicht schon eine Entwicklung zu Formwörtern anbahnt.

Besonders zu begrüßen ist die Sammlung von Texten, die verhältnismäßig reich ist, obwohl die Quellen des Erzählungsgutes im Volke nur sehr spärlich fließen. H. AUFENANGER veröffentlicht außerdem „Textproben der Nondugl-Sprache“, drei Mythen mit wörtlicher und sinngemäßer Übersetzung und sprachlichen und sachlichen Erklärungen<sup>9</sup>. In den vorliegenden Band der MBA sind aufgenommen: 14 vielfach sehr kurze Mythen und Märchen, ebenfalls mit wortwörtlicher und sinngemäßer Übersetzung sowie eingehenden Erläuterungen, dazu treten 14 weitere Mythentexte und deren sinngemäße Wiedergabe — zusammen 56 Seiten. Alle diese Erzählungen verdankt H. AUFENANGER verschiedenen Eingeborenen — meist Männern — jeden Alters. Der große Wert der neuen Veröffentlichung H. AUFENANGERS beruht wiederum in dem reichen Material, für dessen Richtigkeit der Autor sich verbürgt. Das Urteil über seine Deutungen überläßt er jedoch den Fachgelehrten. Dem Verfasser ging es um einen praktischen Zugang zur Sprache.

<sup>8</sup> Cf. G. PILHOFER, Grammatik der Kâte-Sprache in Neuguinea. (Zeitschr. für Eingeborenen-Sprachen, Beih. 14.) Berlin 1933. p. 24, § 49.

<sup>9</sup> HEINRICH AUFENANGER, S. V. D., Textproben der Nondugl-Sprache (Zentral-Neuguinea). Anthropos 48. 1953. pp. 569-577.



# N. Pallisen : Die alte Religion des mongolischen Volkes während der Herrschaft der Tschingisiden

Von W. SCHMIDT

In der neuen Publikationsreihe „Micro-Bibliotheca Anthropos“ (MBA) <sup>1</sup> erschien soeben die Doktorthese von NIKOLAUS PALLISEN <sup>2</sup>, deren Veröffentlichung für die Forschung auf den Gebieten der Religionswissenschaft und der Mongolistik nicht ohne Bedeutung sein dürfte.

Der Verfasser, der 1898 in St. Petersburg geboren wurde und dort 1916-1918 an der Fakultät für Orientalische Sprachen unter der Leitung hervorragender Lehrer, wie A. D. RUDNEV, B. JA. VLADIMIRZOV, W. L. KOTWIČ und W. BARTHOLD Mongolistik und Geschichte des Orients studiert hatte, wurde durch Herkunft, Umwelt und Bildungsgang für das Studium der mongolischen Quellen in ihrer Ursprache vorbereitet. Trotz langjähriger Unterbrechung (von 1918-1945) durch die Ereignisse und Folgen zweier Weltkriege war es ihm möglich, 1949 seine Studien an der Philipps-Universität Marburg, Lahn (Deutschland) durch die Fächer Vergleichende Religionswissenschaft, Slawische Philologie, Kirchengeschichte und Islamkunde zu ergänzen und — besonders unter der Leitung von Prof. Dr. FRIEDRICH HEILER — abzuschließen. Diese seltene Vielseitigkeit der Vorbereitung befähigte ihn dazu, ein umfassendes Material darzubieten, das von einer gründlichen Durchforschung der Quellen zeugt. Doch steht der Verfasser selbst dieser hervorragenden Leistung mit einer kaum zu übertreffenden Bescheidenheit gegenüber, die sich in den Sätzen bekundet : „Die Aufgabe dieser Arbeit ist nicht etwa eine selbständige Erforschung der Religionsgeschichte der Mongolen, sondern sie soll den anderen Religionswissenschaftlern in ihrer Arbeit dienen, wenn und falls diese auch die Religionsgeschichte der Mongolen bearbeiten wollen, indem sie sie der Notwendigkeit enthebt, selber in den umfangreichen Quellen lange nachzusuchen und ihnen das entsprechende Material bequem

<sup>1</sup> Auf 35 mm-Filmstreifen ; cf. Anthropos 48. 1953. pp. 260-262.

<sup>2</sup> NIKOLAUS PALLISEN, Die alte Religion des mongolischen Volkes und die Geschichte des Verhältnisses der Mongolen zu anderen Religionen während der Herrschaft der Tschingisiden. Philosophische Dissertation, Marburg 1949. (Micro-Bibliotheca Anthropos, Vol. 7.) 256 pp. Posieux (Freiburg), Schweiz 1953. Preis : sFr. 10.—.

zur Hand gibt“ (p. 15). Ich meinerseits kann es nur unterstreichen, daß diese „anderen Religionswissenschaftler“ Herrn Dr. PALLISEN für seine Vorarbeit großen Dank schuldig sind.

Als zeitliche Grenzen seiner Arbeit gibt der Verfasser „die Zeit der Tschingisiden“ an, für den Osten aber beschränkt er sich nicht auf diese Epoche — die in China bis zum Sturz der Yüan-Dynastie, d. h. der Tschingisiden, reicht —, sondern betrachtet kurz auch die Verhältnisse nach der Vertreibung der Mongolen aus China bis zur endgültigen Befestigung des Buddhismus in der Mongolei, ohne jedoch auf die spätere Gestaltung des Lamaismus und dessen Hierarchie unter den Mongolen einzugehen (p. 15).

Nach einem Vorwort von 2 (pp. 15-16) und einer Einleitung von 5 (pp. 17-21) Seiten bringt der Verfasser im I. Teil (pp. 22-131) „Das Material, dargelegt in einer Geschichte des mongolischen Volkes und Staates unter der Herrschaft der Tschingisiden“ und verteilt es auf die Kapitel: I: „Die Vorfahren Tschingis-Chans von den ältesten Zeiten bis Jessugei Baghatur“ (pp. 23-27), II: „Von Temudschins Kindheit bis zu seiner Thronbesteigung unter dem Namen Tschingis-Chan“ (pp. 28-37), III: „Vom Bruch des Vasallenverhältnisses Tschingis-Chans zum Reiche Kin bis zu seinem Tode“ (pp. 38-49), IV: „Ugedei. — Gүjүk. — Möngke“ (pp. 50-59), V: „Die mongolische Yüan-Dynastie in China“ (pp. 60-70), VI: „Von der Vertreibung der mongolischen Dynastie aus China bis zur ‚zweiten‘ Bekehrung der Mongolen zum Buddhismus unter Altan Chaghan“ (pp. 71-76), VII: „Das Reich der Ilchane I“ (pp. 77-89), VIII: „Das Reich der Ilchane II“ (pp. 90-103), IX: „Das Ulus Dschaghatai“ (pp. 104-111), X: „Das Reich der Goldenen Horde“ (pp. 112-131). Der II. Teil (pp. 133-214) ist der „Darstellung der altmongolischen Religion“ gewidmet und umfaßt die Kapitel: I: „Der monotheistische Charakter der alten Religion der Mongolen“ (pp. 133-155), II: „Der Kultus Tschingis-Chans und die aus ihm entstandene Verehrung des Herrschers“ (pp. 156-168), III: „Die äußeren religiösen Erscheinungsformen bzw. der animistisch-animatistische Volksglaube“ (pp. 169-210), IV: „Religiöse Toleranz, bzw. Synkretismus“ (pp. 211-214). Eine Fülle von Anmerkungen (pp. 215-243), ein Abkürzungs- und Literaturverzeichnis (pp. 244-253) sowie ein Register der mongolischen und sonstigen im Text oder in den Anmerkungen erläuterten Wörter bieten wertvolle Hilfsmittel sowohl für die Lektüre der Arbeit als auch für die eigene Forschung.

Bei einer Beurteilung des Werkes möchte ich mich auf die Kapitel beschränken, die dazu beitragen, das Quellenmaterial zur Geschichte der mongolischen Religion näher zu charakterisieren. PALLISEN erschließt eine Reihe bisher unbekannter, besonders russischer und mongolischer Quellen, wobei es ihm gelingt, die jeweilige Zeit und Atmosphäre, aus denen die einzelnen Zeugnisse stammen, anschaulich darzustellen.

An der von I. J. SCHMIDT herausgegebenen mongolischen Fürstengeschichte SSANANG SSETSENS, dem *Erdenijin Tobtschi*<sup>3</sup>, übt PALLISEN scharfe

<sup>3</sup> Geschichte der Ostmongolen und ihres Fürstenhauses, verfaßt von SSANANG SSETSEN CHUNGTAIDSCHI der Ordus; aus dem Mongolischen übersetzt und mit dem Originaltexte hrsg. von ISAAC JACOB SCHMIDT. St. Petersburg 1829.

Kritik (p. 21) und verwirft sie als historische Quelle, wenn sie auch das einzige Zeugnis für die Zeit von der Vertreibung der mongolischen Yüan-Dynastie aus China bis zur Entstehung der mandschurischen Tsing-Dynastie bildet. Nach PALLISEN sind auch die Äußerungen und Briefe der Groß-Chane nach Chubilai als Zeugnisse für die Religion nur mit Vorsicht zu gebrauchen, da die Chane, wie z. B. Chubilai (pp. 53 ff.), teils zum Buddhismus übergetreten sind, teils dem Islam oder gar dem Christentum anhängen.

Hingegen bietet PALLISEN eine ausführliche Darstellung der Geschichte Tschingis-Chans (pp. 23-48) und wertvolle neue Zeugnisse sowohl für die Beurteilung des Herrschers als auch für die Religion der Mongolen.

PALLISENS Verwerfung der bei manchen Forschern verbreiteten Gewohnheit, die altmongolische Religion als Schamanismus zu bezeichnen, ist durchaus zuzustimmen (p. 134). Er tritt für den Monotheismus der altmongolischen Religion ein, ohne jedoch seinem Ursprung nachzugehen, wodurch er sich allerdings die vollständige Erfassung ihres Wesens nicht erleichtert.

Für den Religionswissenschaftler aufschlußreich ist PALLISENS Zusammenstellung der Formen des Wortes *tengri* und dessen Ableitungen in den verschiedenen altaischen Sprachen (pp. 139 ff.) ; als Ergebnis längerer Ausführungen (pp. 136-149) über den Namen *Tengri* stellt er fest, daß er zunächst „Gotthimmel“ als Eigenname bedeutete, dann aber zum Gattungsnamen „Gott“ wurde, welche Schlüsse durch historische Quellen bekräftigt werden. Zuverlässige Nachrichten über den Himmel als Schöpfer in der Religion der Mongolen des 12.-13. Jh. liegen nach der Meinung PALLISENS nicht vor ; bei den vereinzelten Zeugnissen für die Schöpferkraft sucht er christlichen Einfluß nachzuweisen, so beim Glaubensartikel der Jassa Tschingis-Chans (p. 150, cf. p. 153) und in der „Historia Mongolorum“ des JOHANNES DE PLANO CARPINI (p. 152). Hält schon dieses Urteil m. E. einer eingehenden Prüfung nicht stand, so ist das bei einem weiteren Zeugnis, dem des ruthenischen Erzbischofs Petrus (in der „Chronica Majora“ des MATTHÄUS PARISIENSIS, Mitte 13. Jh.), noch mehr der Fall. Die in Frage kommende Formel ist wohl von PALLISEN richtig rekonstruiert (p. 152), doch bezweifelt er zu Unrecht die Angaben des Erzbischofs über den Kult des Himmels. — Der zeitliche Rahmen, in den PALLISEN seine Arbeit spannt, verursacht seine Schwierigkeiten bei der Gewinnung eines klaren Bildes über die äußere Gestaltung des Kultes des *Tengri* (p. 154) ; denn diese Religion ist kein Paradigma für die Religion der Herdenviehzüchter als solchen, sondern nur für eines dieser Völker, das in eine Periode rastloser Eroberungszüge eingetreten ist. Doch ist der Kult auch in dieser Zeit reicher, als es nach PALLISEN den Anschein hat. Er selbst hat denn auch zur Frage der kultischen Verehrung des *Tengri* wichtige neue Zeugnisse beigetragen.

Schon diese kurzen Ausführungen zeigen, welche Fülle von Erkenntnissen und Anregungen aus dem reichen Material, das Dr. PALLISEN in seiner Arbeit bietet, zu gewinnen sind. Aus ihm habe ich selbst vielseitige Förderung erfahren, für die ich Dr. PALLISEN auf diesem Wege nochmals meinen verbindlichsten Dank aussprechen möchte. Ich tue dies in der Hoffnung, daß eine Reihe von Forschern auf dem Gebiet der allgemeinen Religionswissenschaft und der Mongolistik meinem Beispiel werden folgen können, nachdem nun-



mehr dieses wertvolle Quellenmaterial der Öffentlichkeit übergeben worden ist. Die wissenschaftliche Welt wird das Erscheinen dieser Arbeit, die seit 1949 im Archiv der Philosophischen Fakultät der Marburger Universität in wenigen maschinengeschriebenen Exemplaren ruhte und nur einem kleinen Kreis von Fachgelehrten zugänglich war, um so froher begrüßen, als die Quellen für die Erforschung der Religion der Mongolen und der sibirischen Völker immer spärlicher zu fließen scheinen, und in den letzten 30 Jahren nur sehr wenig Literatur über dieses Gebiet veröffentlicht wurde. — Für weitere Einzelheiten verweise ich auf meine Ergänzungsdarstellung der mongolischen Religion in Bd. X meines Werkes „Der Ursprung der Gottesidee“ (Münster i. W. 1952. pp. 116-138).

---

CESARE ALBISETTI, Il villaggio boróro



a) Capanna del villaggio



b



b) Donna con bambini ricoperti di penne, nel villaggio.

c) Tipo col « paricco » e altri ornamenti, durante una danza.





# Analecta et Additamenta

**Il villaggio boróro.** — La descrizione del villaggio boróro *Bóe éua* è così strettamente unita alla divisione e suddivisione della tribù in metà e famiglie, chè parlare di una cosa è parlare anche dell'altra. Quest'istituzione è antica, anteriore al diluvio della leggenda boróro.

Dice la favola che un tal *Meririppóro*<sup>1</sup>, della famiglia dei *Páivoe* e perciò della metà *Tugarégue*, fu causa di un'inondazione generale perchè frecciò lo spirito *Jaccoméa*. Nessuno si salvò, eccetto *Gerigui-ottogívu* che, brandendo un tizzone acceso, raggiunse la vetta di un monte non coperto dalle acque. Di là egli gettò nell'elemento liquido una pietra arroventata al fuoco alimentato dal suo tizzo e vide che quello cominciò a diminuire. Ne lanciò altre con risultato così prodigioso, che in breve la terra riemerse.

Disceso dal monte si diresse al luogo del villaggio: tutto era deserto. Gridò, fischiò, ma nessuno rispose: era solo. Però, ecco che sul terreno fangoso apparvero delle orme di un cervo. Lo chiamò con un fischio e, con grande sua allegria, quello gli rispose e gli si presentò poco dopo. Era una femmina. Con essa si unì e ne ebbe molti figli e figlie. I primi nati avevano qualche segno ereditario della madre; gli ultimi erano già boróro perfetti.

Allora *Gerigui-ottogívu*, li divise e suddivise, come prima del diluvio, in *Tugarégue*, *Exxeré* e in clan, secondo il grafico e schema annessi.

## I capi

Dalle leggende sappiamo che, anticamente, i capi appartenevano alle famiglie degli *Aróroe* e degli *Appibborégue*, ma poi furono *Baaddogebbágue* perchè il capo *appibboreguéddu*, *Accarúio Borógue*, prima di partire per un lungo viaggio, cedette il potere ad *Accarúio Boccoddóri*, dell'attuale famiglia dei *Baaddogebbágue*, che sono *Exxeré* ed ai quali rimase, perchè *Accarúio borógue* più non ritornò.

Il potere è ereditario per via diretta materna, sicchè il padre di un capo, non aveva tale potere. Nel caso che un capo si mostri indegno dell'ufficio, non è deposto, ma ne eleggono un altro al quale prestano obbedienza. I *Baaddogebbágue* sono riconosciuti come capi quando è loro solennemente consegnato il *báppo-rógu*, strumento col quale accompagneranno i canti e le danze.

Il nome *baaddogébbá* (al plurale fa *baaddogebbágue*) significa « costruttore del villaggio » e non solo materialmente, ma anche per l'obbligo che ha di vigilare sull'osservanza delle tradizioni. L'autorità dei capi è morale: non dispongono di forza, di sanzioni: un rimprovero fatto pubblicamente nei discorsi che sogliono fare durante la notte,

<sup>1</sup> Nelle parole boróro, si seguì l'ortografia e la pronuncia italiana, con queste eccezioni:

- 1) *ja, je, jì, jo, ju*, si pronunziano rispettivamente: *già, ge, gi, giò, giù*.
- 2) *xa, xe, xi, xo, xu*, si pronunziano rispettivamente: *cià, ce, ci, ciò, ciù*.
- 3) *gue, gui*, si pronunziano rispettivamente: *ghe, ghi*.
- 4) *que, qui*, si pronunziano rispettivamente: *che, chi*.
- 5) l'accento acuto indica appena la sillaba tonica e non già la pronuncia chiusa della vocale.



è il massimo castigo. Ordinariamente l'indiziato si allontana in cerca di un altro villaggio. Molta importanza ha l'ascendente personale, derivante dal proprio coraggio e valentia nelle cacce e nelle guerriglie contro tribù nemiche o contro i bianchi.

### Disposizione del villaggio

Il villaggio è costruito in un luogo di bassa e rara vegetazione, in vicinanza di un corso d'acqua. Non è disposto nell'interno della foresta a meno che sia per breve durata, per un raid di caccia o pesca. Da notare che anche in una semplice tappa di una notte, si dispongono con il medesimo ordine di un villaggio regolare.

Scelto il luogo, è diligentemente pulito, e per prima cosa viene fissata la posizione del *bái-mánna-gueggéu*, casa centrale, che deve essere il centro di una più o meno vasta area circolare, sulla cui circonferenza saranno costruite le capanne. Questa casa centrale (casa degli uomini) è maggiore di tutte le altre, di forma rettangolare e di capacità proporzionata al numero degli uomini.

Il colmetto, orientato secondo la direzione est-ovest, poggia su due o più pali, resistenti all'umidità ed all'azione edace delle formiche. Ai quattro angoli della casa, vi sono altrettanti pali, con altri intercalati, su cui poggia orizzontalmente, una trave che segna il perimetro della capanna. Su di essa sono legati, con liane o fibre liberiane, i travicelli che scendono dal colmetto e sui quali poggiano listelli di bambù o verghe lunghe e fine. Foglie di palma, con la parte grossa spezzata, sono gettate a cavallo del colmetto e le punte, se oltrepassano le travi inferiori, sono tagliate: così è formato il tetto a due-displuvi. Altre foglie, piantate nel terreno, formano le pareti esterne. Dal lato est ed ovest, che sono chiusi pure con foglie di palma, si aprono le porte per cui passano, ad est, i *Tugarégue*, ad ovest gli *Exxeréde*. Una porta maggiore si apre sul lato nord, in uno spazio chiamato *boróro*, piazza, che, in occasione di certe feste e danze, interdette alle donne, è chiuso con foglie di palma. Là si fa anche la sepoltura provvisoria del cadavere, in attesa della sua decomposizione.

Nell'interno della casa centrale, la metà verso oriente è dei *Tugarégue* e quella verso occidente, degli *Exxeréde*. Nel centro vi è un rettangolo virtuale, riservato ai capi, che, in questo caso, non sono solo *Baaddogebbágue*, ma anche quelli che nell'opinione comune, sono maggiormente stimati, a qualunque famiglia appartengano.

Questa grande casa centrale serve per la celebrazione di molte feste e danze; le donne e le ragazze possono solo entrarvi in date circostanze, fuori delle quali non è loro lecito, sotto pena di passare come persone di mala vita. Là gli uomini trascorrono gran parte della giornata — quando non vanno alla caccia o pesca — nella confezione di archi, frecce, ornamenti, reti da pescare, ed anche in chiacchiere o dormendo. Alla loro casa vanno quasi solo di sera, mentre i giovanotti non ancora sposati, passano anche la notte nel *bái-mánna-gueggéu*, che è il vero centro sociale e religioso, perchè il medium delle anime e quello degli spiriti vi esercitano molte funzioni e perchè là vi si tengono le agapi religiose, nei riti funebri.

---

←  
*Aróroe xebbeguiúgue*: *Nabbúre cugúri*, 1° capo, occupante il primo posto verso la capanna dei *Baaddogebbágue xebbeguiúgue*; 2° *Mottogébbá*.

*Iuaguddudógue*: *Taddúgo*, 1° capo, occupante il primo posto verso la capanna degli *Aróroe xebbeguiúgue*; 2° *Jacoméa cuádda*; 3° *Juerevare*; 4° *Buttoreagáddu*; 5° *Tugó cujaguréu*; 6° *Xibbáia*, capi dei singoli gruppi.

*Appibborégue*: *Accariúio borógue*, 1° capo, occupante il primo posto verso la capanna degli *Aróroe xobbuguiúgue*; 2° *Aocugógu curiréu*; 3° *Curugúga cúddu*, capi dei singoli gruppi.

*Páivoe*: *Baippóro*, 1° capo, occupante il primo posto verso la capanna degli *Appibborégue*; 2° *Merlri curiréu*; 3° *Joccurúgua*.



## Case, o capanne ed abitanti

Quando si parla di famiglia di una tribù indigena, non è sempre in senso stretto: spesso la parola indica un insieme di famiglie, detto anche clan, le quali hanno per capo-stipite un totem, animale o pianta. Delle otto principali famiglie boróro, sei hanno per totem un animale e due, una pianta, come si può verificare più sotto. Questi animali o vegetali, però, non godono nessun privilegio: li uccidono e se ne alimentano senza scrupolo o lesione di altrui diritti.

Per i boróro la famiglia, anche nel senso stretto della parola, non indica la piccola società domestica del padre, madre e figli: la madre ed i figli formano parte di un gruppo totemico in cui regna la donna col matriarcato e l'uomo vi si trova sempre un po' male, perchè non conta nulla. Difatti la casa è della donna ed essa vi fa da padrona; i figli sono della donna; l'uomo passa poco tempo in casa e non fa parte della famiglia boróro della donna e dei figli: egli è di un altro clan, di metà opposta, alla quale è sempre legato ed alla quale ritornerà quando non sia più persona grata alla compagna.

In ogni capanna (*bái*), le famiglie sono più di una, anzi possono essere molte, occupante ognuna il posto stabilito dalla tradizione, ma non vi è nessuna divisione materiale. Uno schema indica il capo ed il posto di ciascun gruppo nella capanna.

In una casa le famiglie sono tante quanti sono i focolari, o meglio i fuochi, attorno a cui si affaccenda la donna cucinando midolli di palme, frutta od il prodotto della caccia o pesca dello sposo, in un grande recipiente di terra cotta, chiamato *aria*. Grandi grappoli di cocco sono sparsi all'intorno, frammischiati alle cose più eterogenee, come ossa spolpate, bucce, foglie, legna, carbone, cenere, nella quale sta accovacciato il cane e va lentamente aggirandosi l'arara (grande pappagallo domestico) od altri pappagalli minori, che pure fanno parte della famiglia. Tutto è disordine e sporcizia.

Spesso al disopra del fuoco, vi è un graticcio di bambù o di verghe, *cámo*, sostenuto da quattro bastoni fissi nel terreno. Su di esso pongono carne e pesci per conservarli affumicati. In qualche capanna si potrebbe vedere una specie di letto fatto di bambù o di bastoni, *camoréu*, poggianti su pali ben fissi nel terreno. Serve per stendervi pelli di felini o la stuoia per dormire, ma, là pure regnano il disordine e la sporcizia. Chi non ha questo letto, dorme per terra, su di una stuoia, o su una pelle di animali, vicino al fuoco che è conservato sempre acceso.

Vi è ancora un altro graticcio sostenuto da quattro bastoni, abbastanza elevato, per conservare l'arco e le frecce, la rete da pescare ed altre cose simili. In un piano inferiore del medesimo, la donna deposita cesti, materiale per le cinture ed altre cosette. Il grande ornamento della testa, il *paricco*, con la zucchetto-ricordo, *poári*, di un defunto, sono attaccati ai travicelli del tetto.

Per la disposizione delle capanne, anch'esse di forma rettangolare e fatte sul modello del *bái-mánna-gueggéu*, si osservi il grafico del villaggio. È da notarsi che due famiglie rimasero divise: quella dei *Baaddogebbáque*, dei quali una parte rimase ad occidente e l'altra ad oriente, invadendo l'area dei *Tugaréque* e quella degli *Aróroe*, che rimasero, parte a destra e parte a sinistra degli *Appibboréque*.

Studiosi di etnografia avranno forse, tra mano, grafici o descrizioni di villaggi boróro e potranno domandarsi il motivo di certe discordanze. Dirò che gli informatori indigeni, rispondono « simpliciter » alle domande che loro si fanno e non vanno più in là, cosicché le cose si vengono a scoprire con fatica, a poco a poco ed alle volte per puro caso. Si noti, però, che i diversi grafici hanno una base che sempre si conserva, a misura che si completa e perfeziona.

I proposti finora non sono molti e, forse, il più antico è quello del COLBACCHINI (o. c.).

Egli fa dipendere dall'inclinazione del terreno la denominazione *Xobbuguiúque*, quelli di sopra e *Xebbeguiúque*, quelli di sotto.

L.-STRAUSS (o. c.) deriva tale divisione dalla direzione del corso del fiume, presso cui era situato il villaggio da lui studiato sulle rive del Rio Vermelho.

Ora non sembra che ciò possa essere esatto dal momento che tutte le capanne

boróro, qualunque posizione occupino, hanno sempre la suddivisione *Xebbeguiúgue*, *Xobbugiúgue* e anche *Boeiaddaddaúgue*. Tali denominazioni non dipendono da accidenti geografici, ma da altro fattore che è la posizione degli inquilini di ogni abitazione rispetto a *Ittubbóre*, est e *Baccoróro*, ovest. I gruppi di individui che nella capanna occupano la parte verso oriente, sono *Xobbuguiúgue* e quelli verso occidente, *Xebbeguiúgue*. Tale interpretazione già si trova in COLBACCHINI-ALBISETTI (o. c.). Essi però, incidono nell'inesattezza di considerare *Boeiaddaddaúgue* in tutti i clan, eccettuati i *Baaddogebbágue*. Questi mediani, ossia quelli che si trovano fra « quelli di sopra » e « quelli di sotto », si notano appena nel clan dei *Boccoddóri exxeráe*. La diversità numerica dei clan, allegata da vari autori (v. g. COLBACCHINI, L.-STRAUSS, o. c.), si può spiegare colle molteplici suddivisioni degli stessi clan, che apportano allo studioso grande confusione, ancor più acuita dalla molteplicità di nomi che possono indicare una stessa suddivisione del clan. Per esempio: *Xobbuguiúgue*, quei di sopra; *Cujagurégue*, i rossi; *Cugurirégue*, i minori; *Ettuvie-mágue*, i fratelli minori, sono tutte parole indicanti lo stesso gruppo di individui di un clan.

Anche il RONDÓN (o. c.) propone uno schema che non regge alla critica. Presenta tre ordini ellittici di capanne, delle quali settantatrè sono *Tugarégue* e sessantasette *Exxeráe*, con nomi la cui maggior parte sono nomi propri di persona e non di clan.

#### Significato ed etimologia di alcune parole boróro, usate nel testo

- Appibborégue* — et. *appi* (= *áppe*), cocco di una palma + *bo* (= *do*), fare + *gue* suf. pl.: la palma che produce il cocco *áppe*; sing. *appibboreguéddu* — Famiglia della metà *Tugarégue* che ha per totem la palma *Attalea* sp.
- Aróroe* — sing. *aroroéddu* — Famiglia dei *Tugarégue* che ha per totem un bruco dalla testa rossa ed il corpo con anelli rossi e neri.
- Baaddogebbágue* — et. *baa*, villaggio + *ebba* (= *eppa*), per + *gue*, suffisso del plurale; sing. *baaddogébba* — let. quelli per il villaggio, i. e. Costruttori del villaggio.
- bái* — et. vide *éua* (= *eudi*). *Bái*, nella flessione, è la terza persona singolare, senza pronome, mentre *eudí* è terza plurale, col pronome *e* — Casa.
- bái-mánna-gueggéu* — et. *bái*, casa + *mánna*, piazza + *guégge*, sopra (= nella) + *u*, che — Casa che sta nella piazza, cioè Casa centrale.
- baippóro* — et. *bái*, casa + *póro*, buco — Porta.
- boccoddóri* — et. *boccóddo*, intumescenza + *ri*, dura — Armadillo, *Priodontes giganteus*, così chiamato per la forma arrotondata con cui si appresenta. È il totem del clan omonimo.
- bóe* — Vocabolo di significato molto ampio, capace di indicare qualsiasi cosa animata od inanimata. I boróro sogliono chiamar se stessi *Bóe*, quantunque il nome di una loro parte sia *Orári mógo dógue*, che vuol dire: del pesce *orári* abitatori, cioè: abitatori dei luoghi ove vi è il pesce *orári*.
- Boeiaddaddaúgue* — et. *boe*, individui + *i* (= *ei*), essi + *dadda* (= *tadda*), dentro + *u*, quello + *gue*, suf. pl. — Quelli che stanno nel mezzo, cioè, Quelli del centro. Sono gli abitanti della capanna, che occupano il posto tra i *Xebbeguiúgue* ed i *Xobbuguiúgue*.
- Cugurirégue* — et. *cugúri*, piccolo + *ré*, è + *u*, che + *gue*, suf. pl. — Quelli che sono piccoli, cioè, I minori.
- Cujagurégue* — et. *cujágu*, rosso + *ré*, è + *u*, che + *gue*, suf. pl. — Quelli che sono rossi, cioè, I rossi.
- Curirégue* — et. *cúri*, grande + *ré*, è + *u*, che + *gue*, suf. pl. — Quelli che sono grandi, cioè, I maggiori.
- Ettuvie-mágue* — et. *et*, loro + *u*, suo + *vie*, fratello più giovane + *mágue*, suf. pl. — Fratelli più giovani, cioè, I più giovani.

- éua* — et. *e*, loro + *ua* (= *uai*), foglia di palma — La loro foglia di palma, cioè, La loro casa, o meglio, Il loro villaggio. Usano la parte per il tutto.
- Exxeráe* — et. *éxxe*, ad essi + *ra*, canto + *e*, suffisso del plurale — I canti ad essi, cioè, Quelli che posseggono i canti. È la metà nord del villaggio.
- Ivagúddudógue* — et *ivagúddu*, corvo + *dógue*, suffisso del plurale; sing. *ivaguddudoguéddu* — Famiglia di *Tugarégue* che ha per totem l'*ivagúddu*.
- Páivoe* — et. *pai*, Allouata caraya; sing. *paivoéddu* — Famiglia di *Tugarégue* che ha per totem il *pai*.
- póbbu* — specie di serralmonineo, che è il totem dei *Baaddogebbágue xebbeguiúgue*.
- pogóbbu* — cucurbitacea dei boschi. È il totem dei *Baaddogebbágue xobbuguiúgue*.
- Quté* — et. *qui*, tapiro + *e*, suffisso del plurale; sing. *quiéddu* — Tapiri — Famiglia di *Exxeráe*, il cui totem è il *qui*, *Tapirus americanus*.
- Tugarégue* — et. *tugo*, freccia + *are*, possessore + *gue*, suffisso del plurale; sing. *tugarégueddu*; — I possessori della freccia. È la metà sud del villaggio bororo.
- Xebbeguiúgue* — et. *xebbégui*, di sotto + *u*, che + *gue*, suffisso del plurale — Quei di sotto; sing. *xebbeguiú*. Sono gli abitanti di qualunque capanna che occupano il suo lato ovest.
- Xobbuguiúgue* — et. *xobbugui*, di sopra + *u*, quello + *gue*, suffisso del plurale — Quei di sopra; sing. *xobbuguiú*. Sono gli abitanti di qualunque capanna che occupano il suo lato est.
- Xoréugue* — et. *xo*, nero + *re*, è + *u*, che + *gue*, suffisso del plurale; sing. *xoréu* — Quelli che son neri, cioè, I neri.

## Bibliografia

- COLBACCHINI D. ANTÔNIO, I Borôros Orientali « Orarimugudoge » del Matto Grosso (Brasile). Torino (s. d.) Società Editrice Internazionale.
- COLBACCHINI ANTÔNIO e CESAR ALBISETTI, Os Boróros Orientais. Orarimogodogue do Planalto Oriental de Mato Grosso. (Brasiliana, Sér. 5, Vol. 4.) São Paulo 1942.
- LEVI-STRAUSS CLAUDE, Contribuição para o estudo da organização social dos índios bororo. (Revista do Arquivo Municipal, Departamento de cultura São Paulo 27. 1936.)
- DA SILVA RONDÓN General CÂNDIDO MARIANO, Esbôço gramatical e vocabulário da língua dos índios borôro. (Conselho nacional de proteção aos índios. Publicação No 77.) Rio de Janeiro 1948.

CESARE ALBISETTI.

**Petroglyphs at the Headwaters of the Yule and Fortescue Rivers.** — I recently returned from an aerial expedition to the headwaters of the Yule and Fortescue rivers, North-West Australia. There I discovered four rich, prehistoric galleries of petroglyphs, hammered and pecked on granite boulders, at Wamerana and Tableland. The detailed study of superimposed engravings revealed the existence of perhaps three strata indicating a succession of aboriginal cultures and ethnic migrations. The pictures of the bottom stratum can be identified with the partially known engravings on the limestone ridges of Pt. Hedland (W. A.), and tentatively compared with petroglyphs of eastern New South Wales and southwestern Queensland. The engravings of the top stratum seem to represent the oldest western documents of the *guramara* cult which swept through the Kimberleys to the northeast of the Northern Territory in historical times. The results of this excursion will soon be published in "Anthropos", with illustrations.

E. A. WORMS.



**Die Verehrung des Achipanganya bei den Wamwera.** — Ende August 1951 weilte ich im Gebiete der Wamwera<sup>1</sup>, im Süden des Tanganyika-Territoriums, und zwar in Mnero, am Fuße des Ilulu, des heiligen Berges der Wamwera, der mit Busch bedeckt ist, und auf dem sich Höhlen befinden.

Am 29. und 30. 8. 51 besuchte mich ein über 80 Jahre alter Mann von der Sippe der Makwinya, der in die Sippe der Makota hineingeheiratet hatte und so die größten Sippen seines Stammes in seiner Person vereinte, ein Mann, der eine hervorragende Stellung in seiner Sippe bekleidet. Denn er ist der *Ngulungwa* (Kisuaheli: *Mkulungwa Mtotela*), der *Ntotela*<sup>2</sup>, „der Große“ der Sippe, mit der Vorsilbe der Ehre *Antotela* genannt, und hat an die 300 Familien unter sich.

Was dieser Mann in Kimwera sagte — der „Sohn“ übertrug alles ins Kisuaheli —, war etwa folgendes<sup>3</sup>: Wenn es regnet oder eine gute Ernte gibt, brauen die Wamwera Bier und sagen dem *Achipanganya* Dank: „*Achipanganya*, du hast uns geholfen und wir sind wieder heil.“<sup>4</sup> Der alte Mann teilte uns auch noch das folgende Gebet zu *Achipanganya* mit: „*Chonde, chonde, mw' Achipanganya, nmanjenu mbeleche mwanja guno.*“ „Bitte, bitte, *Achipanganya*, führe mich auf der Reise, daß ich heil zurückkomme.“

In Notzeiten tut man noch mehr. Bleibt der Regen aus, gibt es eine Hungersnot, sterben die Kinder dahin, dann gehen die „Großen“ der Sippen, im Gebiet von Mnero vier oder fünf Mann, allein auf den Ilulu<sup>5</sup>. Dort wird zuerst ein Platz gesäubert. Dann knien die Großen nieder und opfern Mehl, das beste Mehl, das sie haben, *utandigwa mapemba*, Hirsemehl. Die Opferung erfolgt aber so: Die Männer knien im Kreis nieder, nehmen Mehl aus ihren Körbchen, streuen es auf den Boden und klatschen dann leicht und ruhig mit den Händen. Schließlich legen sie die Hände auf die Schultern und blicken hoch zum Himmel empor. Dabei sprechen sie: „*Chonde, chonde, mw' Achipanganya, ngolele chiya.*“ „Bitte, bitte, *Achipanganya*, habe Erbarmen mit mir.“ Oder: „*Chonde, chonde, mw' Achipanganya, chonde, chonde, twajenu ntupe chalya tulamile, mw' Achipanganya mwe; mmutulamila.*“ „Bitte, bitte, *Achipanganya*, bitte, bitte, gib uns Essen, daß wir leben, *Achipanganya*, errette uns.“ Ich werde die eindrucksvollen Gesten des Alten bei diesen Gebeten nicht vergessen.

„Jedes Kind“, so meinte der *Ntotela*, „kennt *Achipanganya*. Alles, was wir mit diesen unseren Augen gesehen haben, die Berge, die Bäume, die Leute usw., sind von ihm.“ Daher sein Name *Achipanganya*, „Schöpfer“<sup>6</sup>. Dieser Schöpfer aber ist Gott (*Nnungu*), und zwar allein Gott und ein „guter“ Gott. Man braucht keine Furcht vor ihm zu haben. Man redet ihn nicht mit „Du“ an, sondern mit dem Wort, mit dem man auch die Großen der Sippe anredet, mit *Mwe*. Er wohnt hoch über den Wolken, ist aber doch nicht allzuweit von uns entfernt, denn er kann uns ja hören. Hat der Jäger Glück, so sagt er: „Du hast es mir gewährt, Dank, *Achipanganya*“.

Wird einer vom Blitz erschlagen, so heißt es: „*Achipanganya bantolile bayene*“. „*Achipanganya* selbst hat ihn weggenommen.“<sup>7</sup> Von den Verstorbenen sagt man: „Bei Gott“; „Sie sind zu Gott gegangen“. Der Leib ist im Grabe, aber die Seele ist *kunnungu* (Kimwera) = bei Gott, wo es ihr gut geht.

Das Gesagte kann noch durch Mitteilungen von Abtbischof JOACHIM AMMANN O. S. B., P. TASSILO JÄGER O. S. B. und P. COLUMBAN FURRER O. S. B., die lange unter den Wamwera gelebt und gewirkt haben, ergänzt werden.

<sup>1</sup> Schon in meinem Buch „Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen“ (Krailling 1950) habe ich kurz über sie berichtet.

<sup>2</sup> Der fruchtbare, kinderreiche Mann.

<sup>3</sup> Bei der Aufnahme des folgenden haben mir P. TASSILO JÄGER und P. COLUMBAN FURRER große Dienste geleistet, denen ich hier dafür danken möchte.

<sup>4</sup> *kalama* = Heil, besser: Zustand des Heilseins, der Errettung.

<sup>5</sup> Der Ilulu gilt auch als eine Stätte, an der die Totengeister (*Achimaoka*) gern weilen, weswegen er von den Leuten gemieden wird.

<sup>6</sup> *Kuapanganya* = erschaffen (*ku* = zu).

<sup>7</sup> Man sagt aber auch: „Gott hat ihn gesehen.“ Nach Aufzeichnungen von J. AMMANN über die Trauergebräuche der Wamwera.

Das Entstehen des Menschen wird vom Mwera in Verbindung mit *Achipanganya* gebracht. „Nicht die Eltern geben einem Kind das Leben, sondern *Achipanganya*. Die Eltern nähren bloß das Kind durch den Geschlechtsverkehr.“<sup>8</sup> Aus diesem Glauben erklärt sich das Gebet zu *Achipanganya*. Die Geister werden häufiger mit Gebet und Opfer bedacht; aber *Achipanganya* ist keineswegs vergessen. Im besonderen verehrt man ihn in großer Not, wenn die Geister nicht mehr helfen.

Ein Mann, der Hunger litt, suchte in der Wildnis etwas Eßbares für sich und seine Kinder, opferte aber zuerst unter dem Ng'olo-Baum Tabak und Mehl, wobei er sagte: „*Tumbaku jungutaga'ju, mw' Achipanganya nne liamba lino kuchaga mungwenda mmani pitá lolea ya tauna. Chiwanga chiching' imana na mwe achimaoka nkundikane kunniko mw' Achipanganya. Nyendaga mukonde niboneje njuchi ibele china chindu chalya mundu. Mpate changu-changu kunnamile na achibanangu. Chonde, chonde, mw' Achipanganya, nanaimane na imba na majoka na ubi ya poteka yowe mwing' ambule ipite kwa talya*“. „Diesen Tabak opfere ich *Achipanganya*, wenn ich heute früh beim Tagesgrauen in den Wald gehe, um Essen zu suchen. Hunger hat mich heim-



gesucht. Ihr Geister versammelt euch droben, wo *Achipanganya* ist. Wenn ich in die Wildnis gehe, möge ich Bienen finden oder Honigmücken, oder ein vom Löwen geschlagenes Wildschwein, oder eine Säbelantilope oder sonst etwas, was ein Mensch essen kann. Laß mich schnell etwas finden, damit ich und meine Kinder am Leben bleiben. Bitte, *Achipanganya*, laß mich keinen Löwen oder Schlangen oder Leoparden antreffen. Alles was schadet und wehtut, laß es weit an mir vorbeigehen.“<sup>9</sup>

Ein anderes Gebet lautet: „*Chonde, chonde, mw' Achipanganya, tunatauna lelo mapemba gano ngatupe mapemba gano bai tuinonyele, gongolekwa bwene kutujug'ila lelo mutwapingaga mula mwenemu bai*“. „Bitte, bitte, *Achipanganya*, wir genießen heute von der Hirse da. Gib uns weiter diese Hirse da, damit wir uns freuen. Den Segen, den wir erbeten haben. Ja, dieser da, der ist es, ja.“ Nach glücklicher Heimkehr von einer Reise betet man: „*Annei, mw' Achipanganya, mmujile kwakonja*“. „So, *Achipanganya*, wir sind heil zurückgekehrt.“ Dabei macht man die Geste des Dankes<sup>10</sup>.

Vor Errichtung der ersten Pfosten beim Hausbau muß der Wahrsager ein Opfer darbringen und folgendes Gebet sprechen: „*Chonde, chonde utandi gututaga gu, chonde tupinge taga unyago, bana ba mmagoye babuje ukoto, chingupe ukana bang' we bandu ba, kwinonyele ngaba kwa maoka mbenju. Kwinonela kubuje kukonde, bangalokotwa na imba nijimbaga, eh eh eh eh, anamalengal banabuja kwijenjeka nkwinonyela, pilikindingandanga eh eh eh pilikindingandanga chonde*“<sup>11</sup>. „Bitte, bitte, wir opfern das Mehl hier; bitte, wir wollen Reifefeiern spielen, und die Kinder sollen gesund zurückkehren, wir werden Bier opfern und trinken und uns freuen; nicht den Geistern, nein. Wir freuen uns, wenn die Kinder aus der Wildnis heimkehren, sie sind nicht von Löwen ergriffen worden und wir singen: eh, eh, eh, eh. Sie kehren heim und mischen sich unter die Sich-Freunden-Pilikindingandanga (Trommelton).“<sup>12</sup>

Zu *Achipanganya* betet man auch vor dem Bepflanzen des Feldes. Ist die Zeit für diese Arbeit gekommen, so ruft „der Große“ alle Verwandten zusammen, die dann ihr Saatgut mitbringen und im Hofe des „Großen“ niederlegen. Dieser besprengt dann die Saatkörner mit *ntela gwa umba*, und zwar mit den Worten: „*Chonde, chonde, ntela gungutaga gu aikaga mundu, chandende chiye ju auweje, kundolela mapemba gangu aweje,*

<sup>8</sup> J. AMMANN in Aufzeichnungen über den Jenseitsglauben der Wamwera.

<sup>9</sup> Nach Aufzeichnungen J. AMMANNs über den Jenseitsglauben der Wamwera.

<sup>10</sup> Die Gebete sind also immer sehr einfach. Eine alte Mwera-Frau sagte mir einmal, sie brauchten beim Beten nicht viele Worte.

<sup>11</sup> d. i. ein ausgewachsener Muhogo (so heißen die aus dem *Unyago* heimkehrenden Kinder).

<sup>12</sup> Nach J. AMMANN.



*bai*“. „Bitte, bitte, diese Medizin wende ich an, wenn jemand mich verspottet, der soll sterben, wenn jemand meine Hirse stiehlt, der soll sterben, ja!“ Nun erst beginnt das Pflanzen. Vor Beginn der Ernte muß man von den neuen Früchten dem „Großen“ bringen. Dieser mischt *ntela gwa umba* oder *Ng'enge* mit den neuen Früchten und gibt allen davon zu essen. Beim Mischen gebraucht er die Worte: „*Chonde, chonde mbaja*“ <sup>13</sup> *mwe, utandi gungubika gu, mapemba gala tunengene, moto unapite, chiluele tunaluale, chibanga chinaiche numbe, Achipanganya ntujujile tulame tulye ukoto mapemba getu ga*“. „Bitte, bitte, teure Mutter du, dies Mehl opfere ich, daß wir eine gute Ernte haben. Feuer bleibe fern, Krankheit suche uns nicht heim, Hunger bleibe fern, und beim Schöpfer bitte für uns, daß wir gesund bleiben und die Hirse da in Wohlsein genießen.“ <sup>14</sup>

Bevor ein Heilkundiger in den Wald geht, um für einen Kranken eine Medizin zu suchen, betet er: „*Chonde, mw' Achipanganya, Naanandoka Anambembele*“ <sup>15</sup> *agu ntela gu mundu ju alame, nkongo ngajiba, gweni mmayene, mw' Achipanganya na balenje benu chonde, chonde, chonde*“. „Bitte, *Achipanganya*, zusammen mit den *naanandoka* und den *nambembéle*“ <sup>16</sup>, gegen alle Menschen, und ihr, die ihr droben seid, kommt zusammen, helf mir, daß diese Medizin etwas nütze, daß der Mensch gesund werde. Ich stehle den Baum nicht. Er gehört dir selbst, *Achipanganya*. Und alle deine Diener, kommt zusammen, bitte, bitte, bitte!“

Ist einer von einer Krankheit genesen, so löst er sein Gelübde ein, wobei er sagt: „*Lelo kugopola kwene, ugali gunabelenje gula gwenegu, lelo kulya kwene. Ngannugwile mundu lina, punateile nnilamâ chinnije teleka ugali gwa kunnugula, mw' Achipanganya. Bai lelo nnamile. Chonde, mw' Achipanganya nnatotochele kutuloleya tubalenje benu. Nkundikane mmakunani mmowe mwe chonde bai*“. „Heute löse ich mein Wort. Das ist der versprochene Mehlbrei, den ich heute bereite. Ich habe nicht den Namen eines Menschen genannt. Ich sagte, wenn ich gesund werde, werde ich ein Opfer kochen, bei dem ich dich, *Achipanganya*, nenne. Und jetzt bin ich gesund. Bitte, *Achipanganya*, werde nicht müde, für uns, deine Leute zu sorgen. Kommt zusammen, ihr dort droben alle, bitte. Amen.“ <sup>17</sup>

Nach der Beerdigung legt „der Große“ oder sein Stellvertreter Mehl und Tabak auf das Grab des Verstorbenen, wobei er die Worte spricht: „*Chonde, mw' Achipanganya, muntoile jula, nnabangulile kabili kuntola juna, tumaile bai. Ntuleje tung'ande. Mwana-buje kabili kutola juna mundu. Abe juju muntoile peju lelo. Tupilikanile kwa ajetu, inatende uwe' we mbuti kutubonela ntuleje tung'ande. Chonde, mw' Achipanganya. Imba ipiteje ako, chonde, chonde, mw' Achipanganya*“. „Bitte, du Schöpfer, du hast diesen da geholt. Komme nicht zurück, einen anderen noch zu holen. Wir sind aufgerieben. Höre auf; laß uns fröhlich sein. Komme nicht wieder, um einen anderen zu holen. Es soll bei diesem einen bleiben, den du da heute geholt hast. Lieber laß uns von anderen hören (daß dort jemand gestorben ist), nicht immer bei uns, nur bei uns, als ob du uns aufsässig wärest. Sei zufrieden. Laß uns fröhlich sein. Bitte, o Schöpfer, der Löwe gehe dort vorbei, nicht hier. Bitte, bitte, o Schöpfer.“ <sup>18</sup> In diesem Kimwera-Opfergebet erscheint also Gott als Herr über Leben und Tod.

Prof. Dr. THOMAS OHM.

<sup>13</sup> *mbaja* (masc., fem.) = Spenderin und Spender?

<sup>14</sup> Nach Aufzeichnungen J. AMMANNS über den Hausbau und Ackerbau, Nahrungsbeschaffung der Wamwera. Ich bekam das Dokument in Mnero.

<sup>15</sup> J. AMMANN konnte, wie er schreibt, die Bedeutung der Worte *Naanandoka* und *Anambembele* nicht herausbringen. Nach einigen Gesprächen, die ich unabhängig voneinander mit Wamwera-Frauen und P. COLUMBAN hatte, ist *Andoka* der Geist (Gottes) und *Anambembele* der Wahrsager oder Prophet bzw. das personifizierte Wort Gottes. Wir müßten dann übersetzen: „Bitte, bitte, *Achipanganya*, Geist und Prophet...“ Ob hier islamische Einflüsse vorliegen?

<sup>16</sup> = der für einen andern bittet und schmeichelt.

<sup>17</sup> Nach Aufzeichnungen J. AMMANNS über die Trauergebräuche der Wamwera.

<sup>18</sup> Nach Aufzeichnungen J. AMMANNS über Tod, Begräbnis und Seelenglauben der Wamwera.



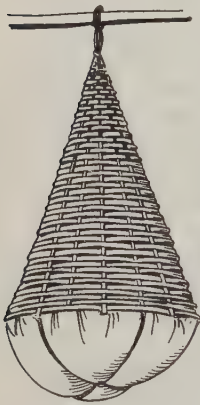


**Reisspeicher der Naga.** — Um die eingebrachte Feldfrucht vor Verderb und Verlust zu schützen, muß sie sachgemäß eingelagert werden. Dies geschieht im nördlichen Hinterindien auf zwei Arten: entweder man verwahrt sie im Hause selbst oder in besonderen Speicherhütten. Wie ich gezeigt habe<sup>1</sup>, besitzt die große Mehrzahl der Bergstämme eigene Reisspeicher, nur einige wenige, darunter die Angami Naga und ihre Verwandten (Mao- und Maram-Naga) lagern im Hause ein.

Hier soll nur von der technischen Seite der Speicherung die Rede sein. Mit den Speichern verbundene Sitten und Zeremonien sowie ihre Verwendung für andere Zwecke müssen unerwähnt bleiben.

Gut getrockneter Reis hält sich lange in den Vorratskörben. Die Angami breiten ihn daher (ebenso wie die Blätter verschiedener Gemüsearten) vor der endgültigen Einlagerung auf 2 × 3 m großen Matten in der Sonne aus und überrechen ihn von Zeit zu Zeit leicht mit eigens dafür bestimmten Reisrechen, von denen es zwei bis drei verschiedene Typen gibt.

Die großen Speicherkörbe der Angami, von Männern aus Bambusstreifen im Stufengeflecht hergestellt, sind zylinderförmig. In der Regel stehen sie im Vorderraum des Hauses; im Hof eines Hauses in Jôtsoma sah ich zwei dieser Körbe unter einem besonders für sie errichteten Schutzdach. In Mao und Marām-Khülen (Maraméi) standen 2 m hohe birnenförmige Körbe mit Deckel unter dem Vordach des Hauses (Abb. a).



Kaum beachtet wurde bisher, daß man verschiedene Erzeugnisse des Bodens durch Aufhängen im Hause verwahrt. Bei den Garo und Karenni hängen oft Bündel Mais und Hirse, bei den Palaung Mais<sup>2</sup> vom Dache herab. Unter dem Vordach eines Angami-Hauses in Pfúchama sah ich getrocknete Taroblätter, Chillies und die Blätter eines Gemüses (*tsohé*) hängen; im Vordach eines Hauses in Mao hingen mehrere Bündel Hirse vom Dach, die als Saatgut aufgehoben wurden. Die Sema verwahren Rohbaumwolle unter dem Vordach in großen Paketen, die aus einem an seiner Spitze aufgehängten und mit Bambusblattscheiden zugebundenen alten Tragkorb bestehen (Fig. 1).

Zu den von mir aufgezählten Völkern, die Speicher besitzen<sup>1</sup>, sind nachzutragen: Kachari, Deori Chutiya, Rengma-Naga, Sengkadong-Naga, Lakher, Nung und Khamti<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> H. E. KAUFFMANN, Landwirtschaft bei den Bergvölkern von Assam und Nord-Burma. Zeitschrift f. Ethnol. 66. 1934. p. 61.

<sup>2</sup> A. PLAYFAIR, The Garos. London 1909. p. 40. L. SCHERMAN, Wohntypen in Birma und Assam. Arch. f. Anthr., N. F. 14. 1915. pp. 216, 219.

<sup>3</sup> S. ENDLE, The Kacharis. London 1911. p. 11: Speicher beim Haus. — W. B. BROWN, An Outline Grammar of the Deori Chutiya Language. Shillong 1895. p. 66: Vorhandensein nur nach Wörterliste angenommen: Speicher = *bibá*. — J. P. MILLS, The Rengma Nagas. London 1937. pp. 48, 319/20: Speicher in Gruppen vor dem Dorf. — L. SCHERMAN, Wohntypen in Birma und Assam. Arch. f. Anthr., N. F. 14. 1915. p. 228: Sengkadong-Naga des Dorfes Heinsum, Upper Chindwin Distr., Oberburma, haben ebenerdige Häuser, doch Speicher und Wachthaus auf Pfählen. — N. E. PARRY, The Lakher. London 1932. p. 80: Speicher halbwegs zwischen Dorf und Feld; p. 253: Häuptlinge zweier Orte haben Speicher im Feld, wo Tribut an sie abzuliefern ist. — J. T. O. BARNARD: A Handbook of the Rāwng Dialect of the Nung Language. Rangoon 1934. p. 82: Vorhandensein nur nach Wörterliste angenommen: Speicher = *ám áza*. — C. R. MACGREGOR: Journey of the Expedition under Colonel Woodthorpe. Proc. R. Geogr. Soc. 9. 1887. p. 33: Kampti (= Khamti) „haben ausgezeichnete Reisspeicher“. (Zusätzliche Zitate zu den früher erwähnten Stämmen: Mishmi: J. P. MILLS, The Mishmis of the Lohit Valley, Assam. Journ. Roy. Anthr. Inst. 82. 1952. p. 11; Ao: W. C. SMITH, The Ao Naga Tribe. London 1925. p. 41; Konyak: C. v. FÜRER-HAIMENDORF, Die nackten Nagas. Leipzig 1939. pp. 102, 227, 231; Lushai: R. G. WOODTHORPE, The Lushai Expedition. London 1873. pp. 89/90, 136/37, 202; Kachin: J. T. O. BARNARD, in: W. J. S. CARRAPIETT, The Kachin Tribes. Rangoon 1929. p. 13; Akha: H. A. BERNATZIK, Akha und Meau. Innsbruck 1947. Bd II, pp. 288, 295/96, 363.)

Meine frühere Beschreibung der Bauart der Speicher<sup>1</sup> verbessernd, muß ich bemerken, daß keineswegs nur Bambus als Gerüst dient, sondern in vielen Fällen auch Holz. Bei der Verkleidung der Seitenwände mit „Matten“ handelt es sich nicht um fein geflochtene, rollbare Matten, wie sie etwa beim Reistrocknen als Unterlage dienen, sondern meist um jenes grobe, federnde, nicht rollbare Geflecht aus Bambus, das überall, wo diese so vielfältig brauchbare Pflanze gedeiht, zu Hauswänden und Fußböden verwendet wird: Man schlägt Bambusstangen mit Knüppeln flach, schlitzt sie entlang einer Bruchstelle der Länge nach auf, breitet sie auseinander und verflacht die je nach der Dicke des Bambus 10-20 cm breiten Streifen (Abb. b, d, f).

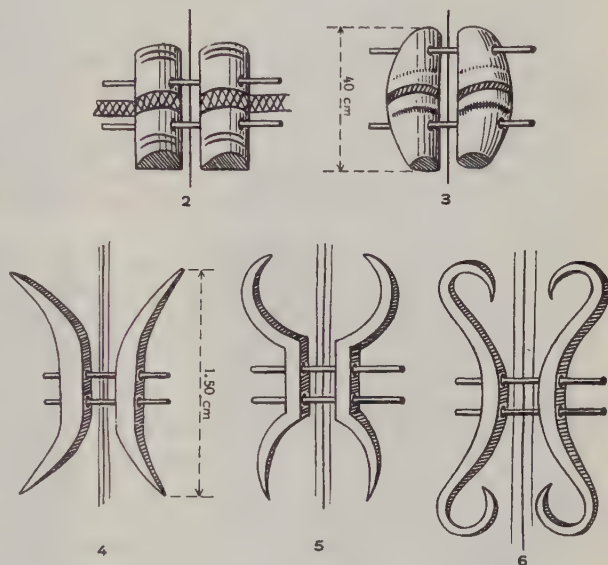
Die wichtigste Frage der Bauart betrifft den Schutz gegen das Eindringen von Ratten und Mäusen. S. E. PEAL<sup>4</sup> stellte schon 1892 fest und betonte es später nochmals, daß die bei manchen Naga und Kachin anzutreffenden Schutzscheiben an Speichern mit den von Indien über Indonesien bis in den Pazifik verbreiteten vollkommen übereinstimmen, ja er wollte darin ein Merkmal gefunden haben, das auf eine kulturelle Verbindung all dieser Völker schließen ließe.

Bei den Naga sind Speicher ohne Schutzscheiben häufiger als solche, die damit versehen sind; selbst innerhalb der Stämme können beide Arten vorkommen. Nach PEAL verwenden sie zwar die (nördlichen) Konyak von Ledo, bei den (südlichen) Konyak um Tamu und Wakching aber traf ich sie nirgends an (Abb. b).

In Wanching standen die Speicher auf etwa 50 cm hohen Stützen aus Stein und Holz, der Giebel war rund 2,50 m hoch, das Dachgerüst bestand aus Bambus. Vor der Tür befand sich eine 60 cm breite Plattform, zu der ein kurzer Kerbpfahl hinaufführte. Der Flügel der Tür, 1,70 m hoch und 50 cm breit, drehte sich in Zapfen; oben und unten war entlang der Tür das gleiche Motiv geschnitzt, wie es über die Mitte des Verschlusses lief (Fig. 2 und 3). Ähnlich waren in Chingtang zwei 1,50 m hohe Hörner aus dem Vollen der Tür geschnitzt, deren Reliefs stark hervortraten und in denen als Verbindung zwei hölzerne Querriegel staken (Fig. 4; 5 und 6 selten).

Uneinheitlich wie bei den Konyak ist die Bauart auch bei den Chang und Ao. J. H. HUTTON<sup>5</sup> erwähnt Rattenschutz durch Holzscheiben bei den Yachumi und Chang. Im Dorf Yongyimi der Chang aber gibt es keine Holzscheiben; die Speicherhütten sind sogar fast ebenerdig, zumindest an der hangoberen Seite (Abb. c), entsprechend der Art, wie die Konyak von Tanhai (Abb. b) und die Lakher<sup>6</sup> ihre Speicher errichten.

Vier bekannte Autoren über die Ao schrieben von ihren Speichern, keiner aber hat etwas über Rattenschutz ausgesagt. Dennoch traf ich mit Scheiben versehene



<sup>4</sup> S. E. PEAL, On the „Morong“, as possibly a Relic of Premarriage Communism. Journ. Roy. Anthr. Inst. 22. 1892. p. 251, pl. XVII. — Id., Eastern Nagas of the Tirap and Namtsik. J. A. S. B. 65. 1896. pt. 3. p. 12.

<sup>5</sup> J. H. HUTTON, Diaries of two Tours. M. A. S. B. 11. 1929. p. 61.

<sup>6</sup> N. E. PARRY, The Lakher. London 1932. pl. opp. p. 80.



Speicher unterhalb des Dorfes Longsamtang an (Abb. d). Die Speicher standen in zwei durch den Weg getrennten unregelmäßigen Gruppen. Im Durchschnitt war eine Hütte  $4 \times 5$  m groß (es gab auch etwas kleinere und größere), der Giebel war 3,50 - 4 m hoch, und jede Hütte stand auf neun bis zwölf Pfosten von 1,50 - 1,70 m Höhe und etwa 20 cm Durchmesser. Jeder Pfosten war gekrönt mit einer gut 1 cm dicken, kreisrunden Platte von etwa 1 m Durchmesser, deren Holz meist stark verzogen war. Hier besaß der einzelne einen bis drei dieser Speicher.

Die in Gruppen außerhalb Changchang stehenden Speicher (Abb. f) wiesen ebensowenig Scheiben auf wie die von Mokongtsü, die ca.  $2,50 \times 3,50$  m groß sind. Reiche Leute von Mokongtsü besaßen drei bis fünf Speicher, ein Mann verfügte sogar über sieben. Manche Arme aber hatten gar keine: Bis die Ernte eingebracht ist, haben sie schon keinen Reis mehr, da sie sofort nach der Ernte die Anleihen des letzten Jahres zurückzahlen müssen, und zwar mit 100 %, d. h. für jeden geliehenen Korb Reis sind zwei zurückzugeben. Im Haus eines Dorfältesten der Sema von Allápfumi sah ich viele Schnüre mit darauf aufgereihten Schwertbohnen an der Wand hängen. Dies sind Tessen: Für jeden ausgeliehenen Korb Reis wird eine Schwertbohne auf eine Schnur gezogen.

Keine Schutzscheiben weisen die Speicher der Nord-Sangtam auf<sup>7</sup>, ebensowenig wie die kleinen Speicher der West-Rengma, die, kaum größer als  $1 \times 2$  m und am Giebel 1,70 m hoch, auf niederen Pfählen stehen und in Gruppen ums Dorf verteilt sind.

Die Speicher der Ao und Sema haben ungefähr die gleiche Form, nur sind die der Sema kleiner (Abb. e). Bekanntlich stehen die Sema in ihrem überrodeten Land immer am Rande einer Hungersnot.

Bei den Sema erkannte ich, welche Bedeutung dem Material beigemessen werden muß, aus dem die Speicherpfosten hergestellt sind. In Sapotími stehen die meisten Speicher auf Bambuspfehlern, deren Knoten sorgfältig glattgeschabt sind. An glattem Bambus können die Nager nicht hochklettern, anders hingegen an Holz, weshalb bei Verwendung von Holzpfehlern Platten zwischengeschaltet werden müssen, was denn auch in Komíshemi, Yehémi und anderen Orten geschehen ist. In Sapotími bemerkte ich jedoch auch einige Speicher auf Holzpfehlern ohne Platte, was die mich begleitenden Sema als „leichtsinnig“ bezeichneten.

Hiermit sind die Möglichkeiten zur Abwehr der gefräßigen Schädlinge noch nicht erschöpft. J. H. HUTTON<sup>8</sup> berichtet von einer ingeniosen Vorrichtung der Konyak von Yonghong: Um die Speicherpfosten waren Bambusspleißen mit ihren Spitzen nach unten und der glatten, schlüpfrigen Oberfläche nach innen so angebunden, daß hinaufkletternde Ratten abglitten und in unten um den Pfahl eingesteckte *panjis* (feuergehärtete Bambusspitzen) stürzten. Die südlichen Chin schließlich kennen neben dem Schutz durch Holzplatten noch eine andere Methode, Ratten fernzuhalten: Um die 2 m hohen Speicherpfosten binden sie Tannen- oder Kiefernzweige<sup>9</sup>; wie dies im näheren aussieht, wird allerdings verschwiegen.

Meine kurzen Darlegungen machen es augenscheinlich, daß zu dem stark vernachlässigten Thema noch viel nachzuholen wäre.

H. E. KAUFFMANN.

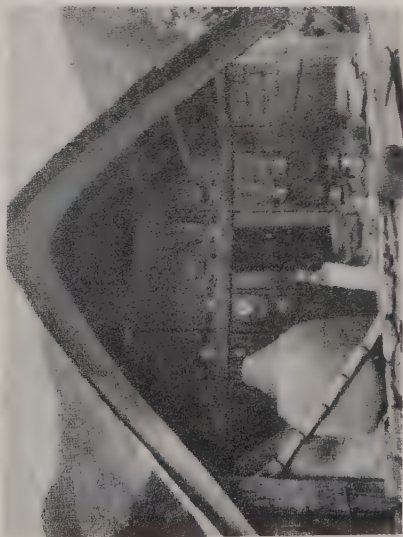
<sup>7</sup> H. E. KAUFFMANN, Kurze Ethnographie der nördlichen Sangtam-Naga. *Anthropos* 34. 1939. p. 317 f.

<sup>8</sup> J. H. HUTTON, *Diaries* p. 26.

<sup>9</sup> J. G. SCOTT and J. P. HARDIMAN, *Gazetteer of Upper Burma* (Rangoon) 1. 1900. 1. p. 465.

\* Anmerkung zur Tafel, Abb. a: Links große, birnenförmige Körbe zum Speichern von Reis. Vorn Matten zum Trocknen von Reis usw. Die Vorderwand ist mit Rinderköpfen beschnitzt, ein Zeichen, daß der Hausbesitzer bereits einen gewissen Rang durch Veranstalten von Verdienstfesten erlangt hat. Zwischen einzelnen Hörnern gemalte „Sonnen“ und „Sterne“.





*a* : Mao-Naga :  
Haus im Dorf Mao \*



*b* : Konyak-Naga :  
Reisspeicher beim Dorf Tanhai.



*c* : Chang-Naga :  
Gruppe von Reisspeichern beim Dorf Yongyimti.



*d* : Ao-Naga :  
Reisspeicher in Longsamtang.



*e* : Sema-Naga :  
Reisspeicher beim Dorf Shédumi.



*f* : Ao-Naga :  
Gruppe von Reisspeichern im Dorf Changchang.



## Polyandrie in Tibet

### 1. Die räumliche Verbreitung der Polyandrie

Nach einer weitverbreiteten Ansicht soll die gebräuchlichste Eheform der Tibeter Polyandrie sein. Das ist aber nicht der Fall, Polyandrie wird vielmehr nur in einzelnen Teilen des Landes geübt und ist in erster Linie mit einem bestimmten sozial-ökonomischen System verknüpft.

Bei den Tibetern lassen sich nach ihrer Wirtschaftsform zwei Klassen erkennen: die nomadisierenden Viehzüchter als Zeltbewohner und die Ackerbauern in festen Siedlungen. Unter den Ackerbauern haben wir zu unterscheiden zwischen Bauern, die die nomadisierende Viehzucht aufgaben und die Felderwirtschaft übernahmen, und Bauern, die einer ursprünglichen alten Ackerbaubevölkerung angehören, jedoch von tibetischen Nomaden unterworfen und beherrscht wurden, die als Feudalschicht in Siedlungen wohnen.

Bei den tibetischen Viehzüchtern ist, mit einigen Ausnahmen in der nordwestlichen Byang thang und bei Li tang, Kham, die monogame Ehe üblich. In A mdo traf ich unter ihnen nur ganz wenige Fälle von Polygamie und keinen einzigen Fall von Polyandrie an. Dieselben Verhältnisse gelten für die A mdo-Ackerbauern, die die Viehzucht zugunsten der Felderwirtschaft aufgaben. In Südost-, Süd- und West-Tibet leben Ackerbauern, die rassisch nicht zu den Tibetern gehören, aber von den Nomaden beherrscht und tibetisiert wurden. Hier entstand ein Feudalsystem, in welchem die Nomaden die Herrschschicht bilden, der die Bauern als Hörige untertan sind.

In den höhergelegenen, von Viehzüchtern bewohnten Gebieten mischen sich verschiedene Rassen und Wirtschaftsformen. Hier ist die sozial-wirtschaftliche Stellung der Frau viel komplizierter, und die Eheformen sind mannigfaltiger. Die Nomaden kennen ausschließlich Monogamie, ebenso die bessergestellten Ackerbauern. Unter diesen wird Polygamie allerdings häufiger angetroffen, während in bestimmten Distrikten arme Bauern in Bruder-Polyandrie leben. Das sind die Informationen, die ich selbst von Tibetern über diese Gegenden erhalten konnte; sie stimmen mit den Feststellungen von Forschern überein, welche diese Gebiete bereisten. Man vergleiche z. B. die Feststellung CH. BELLS: „All were agreed that, taking Tibet as a whole, monogamy was more prevalent than either polyandry or polygamy. The Peak Secretary estimated that in the Province of U out of every twenty households one might say that fifteen would be monogamous, three polyandrous, and two polygamous“ (CH. BELL, *The People of Tibet*. Oxford 1928. 194). Mit U ist die Lhasa-Provinz dBus gemeint, in welcher in fruchtbaren Tälern Ackerbau getrieben wird, in den Grassteppen jedoch die Nomaden mit ihren Tieren umherziehen. Von den nördlichen Hochsteppen, in denen sehr armselige Weideverhältnisse herrschen, schreibt er: „In the Northern Plains he estimated the proportions at ten polyandrous, seven monogamous, and three polygamous“ (l. c. 194). In der westlich von dBus gelegenen Provinz gTzang ist Polyandrie stärker verbreitet: „Polyandry is more prevalent in Tsang, where the soil is poorer, than in the U province“ (l. c. 194). In West-Tibet, in Nga ris skhor gsum und Ladak, ist ebenfalls Polyandrie häufiger. „In großen Teilen Tibets und Ladaks herrscht die Sitte der Vielmännerei (Polyandrie). In Familien mit mehreren Söhnen bringt in der Regel nur der älteste eine Frau ins Haus, die nach der Hochzeit ohne weiteres auch als die Gattin der übrigen — selten über zwei — jüngeren Brüder gilt“ (S. H. RIBBACH, *Droga Namgyal*. München-Planegg 1940. 247, Anm. 129). Dasselbe stellte auch DESIDERI fest (C. WESSELS, *An Account of Tibet*. London 1937. 193). In Süd- und Südost-Tibet gestalten sich die Verhältnisse wie folgt: „So while polyandrous marriages are frequently met with, they are not, I believe, by any means as numerous as we have been led to suppose. In Derge, the most thoroughly agricultural region in K'amdo, polyandry is the most prevalent, but there, as in other regions, polygamy is also met with among richer classes.“ „Among the nomads . . . this necessity of preserving the family property undivided can never have existed. Hence we find polyandry unknown among them; monogamy, and perhaps a very few cases of polygamy, is the rule where they are found“ (W. W. ROCKHILL,



The Land of the Lamas. London 1891. 212). Ein Tibeter beschreibt die Sachlage folgendermaßen: „Alongside this form of polygamy with sisters exists polyandry with brothers. It also is quite common in Kham. Among the nomads however, polyandry does not occur and polygamy very rarely . . . Polyandry is found only in farming districts and is due to the family's fear of poverty“ (G. A. COMBE, A Tibetan on Tibet. London 1926. 73). In einer Fußnote bemerkt er, „that the nomads around Litang seem peculiarly given to polyandry“ (l. c. 73). Es ist also übertrieben, wenn RIN CHEN LHA MO Polyandrie vollständig verneint für Kham (We Tibetans. London 1926. 128). Sie beurteilt wohl mehr die Eheverhältnisse in den Ost-Gebieten von Kham, welche mit denen von A mdo übereinstimmen.

Diese kurze Übersicht über die Verbreitung der Polyandrie in Tibet zeigt: Bei den Nomaden ist Polyandrie mit wenigen Ausnahmen unbekannt. Das gleiche trifft zu für die Ackerbauern von A mdo und den östlichen Gegenden von Kham. In den westlichen Teilen dieser Provinz ist Vielmännerei in Ackerbaugebieten mit wenig Ländereien unter den Armen stärker vertreten. In Zentraltibet, das größere anbaufähige Landflächen aufweist, ist diese Eheform seltener anzutreffen, um dann gegen Westen hin — in gTzang, Nga ris und Ladak — an Häufigkeit zuzunehmen.

## 2. Die Gründe für die Polyandrie

Alle Autoren stellen übereinstimmend fest, daß es wirtschaftliche Notlage ist, welche die Leute zu dieser Eheform zwingt. So meint schon DESIDERI: „One reason given for this most odious custom is the sterility of the soil, and the small amount of land that can be cultivated owing to the lack of water. The crops may suffice if the brothers all live together, but if they form separate families they would be reduced to beggary“ (C. WESSELS, l. c. 194). Dieselben Gründe geben auch die Tibeter selbst an: „Polyandry is due to the fear of the family splitting up and of the family being divided. This would impoverish the people“ (CH. BELL, l. c. 194). Wirtschaftliche Not zwang aber auch die wenigen Nomadengruppen, Vielmännerei zu üben. „One reason assigned by the Peak Secretary for the prevalence of polyandry among the herdsmen was that among them men were needed to go to the lower countries to buy grain, as well as to go to the higher lands to procure salt for consumption and sale“ (CH. BELL, l. c. 194). Im Nordwesten herrschen ganz armselige Weideverhältnisse: „Es seien arme Leute, die nur 70 Schafe und Ziegen, 6 Yaks und einen Hund besäßen“<sup>1</sup>. Wirtschaftliche Not als Ursache der Polyandrie betonen ROCKHILL<sup>2</sup> und andere. Polyandrie ist somit als eine Notehe für arme Leute anzusehen.

## 3. Das polyandrische Eherecht

Gewöhnlich ist die Form dieser Ehe die folgende: Der älteste Bruder gilt als der eigentliche Gatte und Besitzer der Frau, er allein hat auch das Recht, sich der Frau durch Scheidung zu entledigen, wenn sie der ehelichen Untreue überführt wird oder die Gunst des Gatten verliert. Die Kinder sind das Eigentum des ältesten Bruders, der Herr des Hauses ist; sie nennen ihn „Großer Vater“ (*a p'a len-po*), der jüngere Bruder wird von ihnen „Kleiner Vater“ (*a p'a čui-nun*) und der mittlere (von dreien) „Mittlerer Vater“ (*a p'a bar-ma*) genannt (S. H. RIBBACH, l. c. 248, Anm. 129). Die Kinder gelten als Söhne und Töchter des ältesten Bruders auch dann, wenn ein jüngerer Bruder der natürliche Vater ist, der seine eigenen Kinder als Neffen und Nichten bezeichnet (C. WESSELS, l. c. 194). Diese starke Betonung des Erstgeborenen-Rechtes auch in der polyandrischen Ehe verleitete GRENARD dazu, in ihr die Auswirkung eines absoluten Patriarchates zu sehen, also das Gegenteil von Mutterrecht: „To sum up, the principle of Tibetan polyandry lies in an extremely strict conception of the privilege of the first-born and the unity of the genealogical line, which must not be broken and

<sup>1</sup> SVEN HEDIN, Transhimalaya. Leipzig 1909. Bd. II. 253.

<sup>2</sup> Ibid. 211 f.; COMBE, l. c. 73; PETER OF GREECE, Polyandry in Tibet. Stepping Stones (Kalimpong) 1. 1950. No. 1. p. 12.

scattered into numberless divergent branches. It is closely connected with the rule of property, which is concentrated in one hand and settled by primogeniture because it is necessary that the possessions, which the ancestor made sacred by his ownership and bequeathed to his posterity, should be preserved in their integrity" (F. GRENARD, Tibet, The Country and Its Inhabitants. London 1904. 256). Wenn diese religiösen und sozialen Gründe für die Vielmännerei ausschlaggebend wären, dann würde es nicht einzu-sehen sein, warum die Nomaden, die noch eine stärkere patriarchalische Bindung haben als die Ackerbauern, im allgemeinen diese Eheform nicht kennen.

Die Ehe, in welcher mehrere Brüder eine Frau besitzen, die vom ältesten Bruder heimgeführt wird, heißt „*bag ma*-Ehe“ (*bag ma* bedeutet im Tibetischen „Braut“). Wenn nun in einer Familie kein Sohn, wohl aber eine Tochter ist, dann kann ein Bräutigam ins Haus genommen werden. Das ist die „*mag pa*-Ehe“ (*mag pa* bedeutet „Bräutigam“). Die Stellung des Mannes in einer solchen Familie ist von der in der „*bag ma*-Ehe“ verschieden: Die Frau erbt nach dem Tode ihres Vaters dessen Eigentum, und nicht der eingeherratete Mann, der sogar seinen Familiennamen verliert und den seiner Frau führen muß. „Sie hat freies Bestimmungsrecht über den Besitz (Haus, Feld, Vieh), über die Kinder, die dieser Ehe entsprossen und schließlich über ihren Mann. Kommt es mit diesem zum Streit, der ungeschlichtet bleibt, so hat die Frau das Recht, den Magpa aus dem Haus zu weisen und einen neuen zu wählen, was oft und recht leichtfertig geschieht“ (S. H. RIBBACH, l. c. 247, Anm. 128). Die Frau ist auch berechtigt, noch andere Männer ins Haus zu nehmen. Diese Eheform ist somit von der Bruder-Polyandrie zu unterscheiden.

Wenn nun in einer Familie mehrere Töchter sind, aber kein Sohn, und die älteste Tochter einen Mann ins Haus nimmt, so haben die jüngeren Schwestern auch Anrecht auf diesen Mann, sofern sie es wünschen. Hier spricht man von Soror-Polygamie, die ihr Gegenstück hat in dem Falle, daß ein Mann mehrere Schwestern als seine Frauen besitzt. Das kommt gleichfalls in Tibet vor (S. H. RIBBACH, l. c. 247, Anm. 128; PETER OF GREECE, l. c. 11; CH. BELL, l. c. 192). Werden nun mehrere Männer in eine Familie mit mehreren Töchtern aufgenommen, dann ist weder von Polygamie noch von Polyandrie, sondern von einer Art Familien-Promiskuität die Rede. Solche Fälle sind sehr selten.

Es wird noch von einer anderen Art Polyandrie berichtet. S. CH. DAS schreibt: „It is not unusual for a father or uncle to live with the son's or nephew's wife, and even in high life a father makes himself a partner in the marital rights over his son's wife.“ Der Herausgeber ROCKHILL bemerkt dazu: „I hardly image that our author intends to convey the idea that this is a custom of the Tibetans“ (S. CH. DAS, Journey to Lhasa and Central Tibet. London 1904. 327 u. Anm. 2). PETER OF GREECE hat dieser Eheform seine besondere Aufmerksamkeit zugewandt. „There exists a very rare case of polyandry in Tibet which it has not yet been my privilege to come across, but of which I heard repeatedly in Western Tibet. It is practised in a society which I understand exists in central Tibet around Lhasa and Gyantse. In these towns the father and sons share one wife . . . Such woman is known in Tibet as a *tchama-doong*, which means 'beam-mother-beam', a name derived from analogy in the build of their houses“ (PETER OF GREECE, l. c. 15). Die genaue Umschrift von *tchama-doong* ist *ma gdui*, in dem Sinne von „Hauptbalken“. Diese Unsitte, welche auch in anderen Ländern vorkommt, wird von den Tibetern als solche gebrandmarkt: „I understand that Tibetans from other parts of the country rather despise this form of marriage. I have caught my caravaners openly insulting central Tibetans as being *tchama-doong*-practicing“ (l. c. 15). Aus diesem Vorkommen konstruiert er nun folgenden Fall: „But let us assume the case of a family in which there are a number of brothers, who have married one woman and have a number of offspring. If this mother dies, the fathers can either remarry and, in this case the sons are entitled to share the stepmother with their fathers, or, if the sons are married when the mother dies, the fathers, instead of remarrying, are entitled to share the daughter-inlaw with their sons“ (l. c. 15). Das ist aber eine theoretische Konstruktion und kein tibetischer Gebrauch. Solange der



Vater lebt, ist es dem Sohn nicht erlaubt, mit seiner Stiefmutter zu verkehren, er kann sie aber nach dem Tode des Vaters zur Frau nehmen. Ebenso kann der Vater nach dem Tode des Sohnes seine Schwiegertochter heiraten, hat jedoch kein legales Recht auf sie zu Lebzeiten des Sohnes.

Sexuelle Freiheiten werden auch in polyandrischen Gemeinschaften scharf verurteilt: „There are certain instances of extra-marital relations between people of this polyandrous community, but they are highly condemned and heavy sanctions are applied. In a *bagma* marriage, if a woman commits adultery, she is turned out of the house if she is childless, and the brothers choose another wife. If she is with child, she is fined and has to pay out of her personal property. As for the co-respondent, he is beaten and/or has to pay compensation to the legal husbands. In a *magpa* marriage, where the woman is heir to the property, has the care of it and can marry as many men as she desires, infidelity of the wife is the only case in which the husbands can get divorce. Otherwise, she can divorce them, but not vice versa. If the man is the adulterer in such a marriage nothing is done except in the family where he has committed the adultery. In the case of unmarried people, the woman is usually turned out of the house if she has premarital relations and should attempt to marry the man with whom she has had these relations. If the trespasser is a man, he is treated exactly like an adulterer in the usual *bagma* marriage“ (l. c. 14). In den Gebieten, in denen PETER OF GREECE seine Beobachtungen machte, wird also auf die voreheliche Keuschheit Gewicht gelegt, was in A mdo nicht der Fall ist. Schon daraus ist ersichtlich, wie verschieden die Sitten und Gebräuche in den einzelnen Provinzen Tibets sind.

Eine ganz besondere Art von Polyandrie soll in A mdo unter den Gq log vorkommen: „... die Ngolokkönigin soll gleichzeitig die Ehefrau ihrer sämtlichen Stammesfürsten sein“ (E. SCHÄFER, Fest der Weißen Schleier. Eine Forscherfahrt durch Tibet nach Lhaśa, der heiligen Stadt des Gottkönigtums. Braunschweig 1950. 42). Ich kenne einige dieser Go log-Häuptlinge persönlich; sie haben natürlich ihre eigenen Frauen. Zudem gibt es keine Königin, die über alle Stämme herrscht. Die alte Legende von dem Frauenkönigtum in Tibet, welche schon von den chinesischen Kaiserannalen berichtet wird (Suei shu, B. 83 und Tang shu, B. 122), scheint also doch unsterblich zu sein.

Wenn in A mdo auch keine eigentliche Polyandrie vorkommt, so trifft man doch eine Eheform an, die dieser ähnlich sieht, die ich aber für keine andere Provinz Tibets erwähnt fand. Falls für eine erwachsene Tochter keine Aussicht besteht, verheiratet zu werden, veranstalten ihre Eltern alle Zeremonien, die auch sonst für die Braut üblich sind. Sind alle Vorkehrungen getroffen und die Hochzeitsgäste versammelt, dann wird die Braut als verheiratete Frau vorgestellt. Sie begrüßt ihre Eltern, die Gäste und den Himmelsgott durch das Ausstrecken beider Hände. Das ist die Schließung einer Ehe, die genannt wird „Dem Himmel verheiratet werden“ oder „Für den Himmel die Haartracht (der verheirateten Frau) anlegen“. Einer so verheirateten Frau ist es gestattet, mit jedem beliebigen Mann zu verkehren. Die von ihr geborenen Kinder heißen: „Kinder, die der Himmel gegeben“. Eine solche Frau lebt meist in der Familie ihrer Eltern. Die Existenz einer solchen Eheform zeugt für das moralische Empfinden der Tibeter und schließt die Promiskuität aus, die man ihnen zuschreibt, wenn man behauptet, „die gewöhnliche Tibeterin würde sich nach eigenem Belieben mit den Männern vermischen“ (E. SCHÄFER, l. c. 43).

#### 4. Schlußfolgerungen

Die übliche und gebräuchlichste Eheform in Tibet ist Monogamie. Sie ist besonders eng mit der Soziologie der Viehzüchter-Nomaden verknüpft, aber auch bei den Ackerbauern weit verbreitet. Polygamie wird von Reichen geübt, und Polyandrie von Armen; beide Formen erweisen sich als ökonomische Folgeerscheinungen. Die Vielmännerei ist auf keinen Fall „in Tibet a survival from an ancient custom“ (C. WESSELS, l. c. 406, Anm. 64), auch kein „soziologisches Fossil“, welches die Entwicklungsstufen der Ehe aus Promiskuität über Polyandrie, Polygamie zur Monogamie beweisen würde. Polyandrie ist kein Beweis für das Bestehen des Mutterrechtes in Tibet; denn sie ist



nicht durch soziologische, sondern durch wirtschaftliche Verhältnisse bedingt. Diese Tatsache wird auch durch die Vielmännerei bei anderen Völkern bezeugt.

Polyandrie ist bei den Khasa von Jaunsar Bawar im Dera Dun Distrikt, Nordindien, bekannt. Ihre Gesellschaft ist patriarchalisch aufgebaut mit starker Betonung des Erstgeborenenrechtes<sup>3</sup>. THURSTON erwähnt Polyandrie für die folgenden Stämme in Süd-Indien: Toda, Tiyan, Ceylon-Stämme, Kurumba von Nilgiri, einige Malabar-Kasten wie Kammalans, Kanisanns, Nayars etc. (E. THURSTON, *Ethnographic Notes in Southern India*. Madras 1907. 108 ff.). Auch von diesen Fällen gilt: „Whatever may have been the origin of polyandry, there can be no doubt that poverty and a desire to keep down population and to keep property undivided in families supply sufficient reasons to justify its continuance“ (W. W. ROCKHILL, *Notes on the ethnology of Tibet*. Washington 1945. 726). Die von ROCKHILL erwähnten Jat (Sikhs) des Punjab kennen jedoch keine Vielmännerei, wohl aber die Kanets des Kulu-Tales, ähnlich wie die nördlich von ihnen lebenden Tibeter von Lahaul und Spiti (J. H. HUTTON, *Caste in India*. London 1951. 36 ff., 44). Polyandrie wird bei einigen Eskimo-Stämmen und den Bahumas (Bahima) in Ostafrika angetroffen. Es wurden zwar noch andere Völker genannt, welche diese Eheform haben sollten; eingehende Forschung erwies dies jedoch als unrichtig. „Indeed, well-authenticated cases may be counted on the fingers of the hand“ (R. H. LOWIE, *Primitive Society*. London 1949. 43). Damit sind die Fälle von Polyandrie erschöpft; sie kommt vor allen Dingen bei keinem Volk der Grundkultur vor, ist also nicht der Rest einer „uralten“ Eheform.

P. M. HERMANS, S. V. D.

### On "Wedding Rites among the Bhil of North-Western Central India"

#### Some Critical Observations on Orthography and Translation

The article by MESSRS KOPPERS and JUNGBLUT on "Wedding Rites among the Bhil of North-Western Central India" in „*Anthropos*“ 46. 1951. pp. 113-139, records with close observation the actual performance of the ritual, but for full interpretation not only is comparison with similar ritual of other communities needed, as STEPHEN FUCHS points out in „*Anthropos*“ 46. 1951. p. 256, but the dialect used in the names of the various stages must be identified and we cannot content ourselves with approximations of their meanings derived from somewhat similar forms in a related language.

The authors do not make it clear to what precise area their observations relate, but STEPHEN FUCHS states that it is Jhābua, which lies 75° E 23° N in the centre of the area shown as occupied by Bhils in the map facing the title-page of "Rudiments of the Bhil Language" by CHAS. S. THOMPSON (1895). The dialect of the Wedding Rites is clearly that of this work and is termed by G. A. GRIERSON (The Bhil languages, *Linguistic Survey of India* 9. 1907. 3. p. 49) "Bhīlī of Jhabuā". GRIERSON regards Bhīlī as a distinct language, but the majority of dialects, in which the Bhīlī of Jhābua is included, are merely dialects of Gujarātī, uncontaminated by Hindī or Marāthī. The Bhīlī of Jhābua is almost identical with that of the Pāñch Mahāls which ranks as Gujarātī in the locality itself.

MESSRS KOPPERS and JUNGBLUT have used an unorthodox and often inconsistent system of transcription, but there is generally little difficulty in identifying the word intended. I shall follow GRIERSON's system of transcription with slight variations, when it is necessary to correct the spellings of the text. Words from Standard Gujarātī will be exact transliterations of the Gujarātī script, it being remembered that in verse only is unaccented inherent *a* fully pronounced. The distinction made by GRIERSON

<sup>3</sup> D. N. MAJUMDAR, *The Fortunes of Primitive Tribes*. Lucknow 1944. 144 ff.; M. MUKHERJEE, *The Pattern of a Polyandrous Society with Particular References to Tribal Crime*. Man in India (Calcutta) 30. 1950. Nos. 2 & 3. pp. 56 ff.

between *v* and *w* is neglected as being too narrow phonetically, and *v* alone is used. For the anusvāra, *ṇ*, as used by the authors, is more convenient than GRIERSON's tilde and will cause no confusion.

The phonetic differences between Standard Gujarātī and Bhīlī are given by GRIERSON LSI 9. 1907. 3. p. 11, under "Bhīlī of Mahī Kānthā", p. 47 : "Bhīlī of Pāñch Mahāls", p. 49 : "Bhīlī of Jhabuā". The most important are :

Table

Standard Gujarātī	Bhīlī	Remarks
<i>a, ā</i>	<i>o, ō</i>	The Bhīlī sounds are open and not the closed <i>o</i> and tense <i>i</i> .
<i>e</i>	<i>i</i>	
<i>c, ch</i>	<i>s, s (h)</i>	The Bhīlī phonemes approach <i>t<sub>s</sub></i> and <i>d<sub>z</sub></i> .
<i>j, jh</i>	<i>z, z (h)</i>	
<i>ḍ</i> (intervocalic)	<i>ṛ, r</i>	The difference between <i>-ḍ-</i> and <i>ṛ</i> is only nominal.
<i>s</i>	<i>h</i> (voiceless)	The phoneme <i>h</i> is dropped more often in Bhīlī than in Standard Gujarātī.
<i>h</i> (voiced)	<i>h</i> (voiced)	

The variations are not peculiar to Bhīlī, but are found in many other dialects including the domestic dialect of speakers of Standard Gujarātī.

Anthropos 46. 1951. p. 113 : *wane* = *vāne*, cf. Guj. *vāne ghālavanū* to rub a fragrant yellow powder on the body of the bridegroom or bride on an auspicious day before the marriage (M. B. BELSARE, An Etymological Gujarati-English Dictionary, 1927). *māmerān notrān no dan*, Guj. *māmerān notarān no dīna*. *Dana* is recognised by BELSARE as a variant of *dina* day ; *māmerān* means "presents sent by parents to their daughter in the seventh month of her first pregnancy or *agharānī*" ; *notarān* invitations. The Bhils have generalised the first word. For *phera* read *pherā*.

p. 114 : Guj. *māṇḍavo ropavo* planting the booth ; *halēro*, THOMP., *hāleḍa* ; *sorī ropwī*, Guj. *corī ropavī* planting the square enclosure in which the bride and bridegroom are married (BELSARE). *Sorī* refers to "the four pieces of wood" in the text, not to the ritual pole, which according to the Rajput ritual, is called *mānakastambha* (i. e. *māneka*) ruby pillar (Bombay Gazetteer 9. 1901. Pt. 1, p. 143).

p. 115 : Guj. *citarān rangavān* dyeing the colours in ; *uphānīyūn* = *upāhanīyūn* or *up'hānīyūn* from *upāsana* worship, so "ritual (scarf)". *Gotriro Bharwo*, Guj. *gotarado bharavo* pot-filling (Bom. Gaz., vol. cit., p. 144) ; the word *gotarado* means "gotra-pot", used in the worship of *Gotraja* or *Gotrī*, the household goddess (H. T. PAREKH, Gujarātī Bhāṣā no koṣa, 1916-1922). The translation "Taking (Another's) Place" is therefore incorrect. *Kaḷeh*, Guj. *kaḷasa* pot, possibly an epenthesized form of \**kalasī* cf. *ghera* < *ghari*.

p. 116 : *Māmerān Ōḍwān*, Guj. *māmerān oḍavān* putting on the wedding-gifts. The phrase is not used by the higher castes, who give a different meaning to *māmerān* (see above note, p. 113). But in the account of a Bharavāḍa wedding in Bom. Gaz., vol. cit., p. 278 the presents are called *māmerī* and consist of clothing and ornaments. They are carried either by the *māmo* or the *māmī* of the bride before the Pot-filling (here called *Kalas Bharna*), which is performed by Mātājī's eunuchs or *Pāvai*. The *māmo* is connected by the "Bombay Gazetteer" with early polyandry and the worship of *Mātā*, the Mother Goddess, but he is of equal importance in the monogamous matriarchal system in force among the Nayars and others of Travancore and elsewhere. These are Śūdra castes. The Brahmanic Hindus attach no special importance to the *Māmo* spirit (Bom. Gaz., vol. cit., pp. 270, 278) and it may be inferred that the *māmerān* are non-Brahmanic in origin and that the application of the term to pregnancy gifts is secondary. *Piyór*, Guj. *piyara*, *piyera* paternal abode of a married girl, is like *piyer* a secondary form of *piyara* and displays the open *o* as a pseudo-alternation to the Standard *e*. A still older form is *pihara*, Prakrit *piihara*.

p. 117 : *bhanex*, Guj. *bhāneja*, *bhāñajī* (niece).

p. 118 : *Nótran Paráwan*, Guj. *notarān paḍāvān* getting the invitations issued (ot "Manking the Guests' Money Fall"), as the marriage song on p. 119 clearly indicates.

p. 119 : *mehāndī*, Guj. *meṇḍī*, Hin. *meṇhḍī*, *mehāndī*, *meṇḍhī*, *Lawsonia inermis*, a plant giving a red dye resembling henna. *Khuṇt Māṇḍwo*, Guj. *khūṇṭa māṇḍavo* placing the boundary-peg ; the connection is not clear. *Ukéri Dāṇṭwi*, THOMP. *ukheḍo dāṭavo*, Guj. *ukayaḍī dā(ṇ)ṭavī* burying the dung-heap, cf. the Brahman ceremony *ukaraḍī notaravī* invocation of the dung-hill (Bom. Gaz., vol. cit., pp. 42-43) ; *ukaraḍī* is an alternative form of *ukheḍo*. (R. L. TURNER, *A Comparative and Etymological Dictionary* derives Nep. *ukerā* heap of the Nepali Language, 1931, of earth round a tree, from Prakrit *ukker-* a heap, but Bhīlī *ukerī*, Guj. *ukayaḍo*, *ukaraḍo*<sup>1</sup>, seem to be connected rather with Prak. *ukkukad-*, *ukkuruḍ-* a dung-hill.) *Guy*, Guj. *gūḍa* = the more usual *goḷa* molasses.

p. 120 : Guj. *khāvun*, *pīvun*. Or *Uglāwo*, Guj. *vara ughalāvavun* mounting the bridegroom on the bridal horse. In the Brahmanical castes the bridegroom rides in procession on the *varaghoḍo* a real horse. The term is also applied to the procession itself (*jāna*), see note, p. 124. The dressing and adornment of the bridegroom is part of the ritual preceding the actual mounting. *Kazal hārwi*, Guj. *kāḷaḷa sāravun* with change of gender ; *moṛ*, THOMP. *moḍa* bridegroom's chaplet : Guj. a chaplet of *Suthāḍiyo* grass worn by women or a pearl-covered head-cloth ; *zamo*, Guj. *jāmo* a robe (Pers. *jāmāh*. The use of a loanword suggests that the use of the robe is not an original part of the ritual). *Mahāt* (Sucking Sugar from the Mother's Breast), Guj. *mahāta* defeat, submission, possibly the last act of submission of the bridegroom to his mother, a rite once more of matriarchal origin.

p. 121 : *Kāṇkar* is difficult, as Guj. *kāṇkaḍa* means "cucumber". Guj. *vinj(h)ano* *doḷavo* waving a fan, Guj. *kaḷaṣa khakhadāvavo* rattling the pitcher, are closely parallel to the Bhīlī forms.

p. 122 : *Lāḍa no Hāntro*, Guj. *lāḍa no sāt(h)aro* the grass-bed of dalliance. The nasalisation of a long vowel, particularly when preceding a dental is common. *Sukōwni*, Guj. *cukāvanī* discharge of a debt.

p. 123 : *Hidun*, Guj. *sīdhun* food for cooking. *Sitraṇ Waddwan*, Guj. *citarān vadhāvavān* causing the dyed patterns to be welcomed. *Sitraṇ Perāwan*, Guj. *citarān p(ah)erāvavān* clothing with dyed patterns. *Zan Māṇḍwe*, Guj. *jāna-māṇḍave* on — ! to the booth of the wedding-procession.

p. 124 : Or *Ghoṛo*, Guj. *varaghoḍo* here used to mean the bridegroom's procession, cf. note, p. 120 ; *bēnowi*, Guj. *bānevī* (the Bhīlī word is the older, representing an intermediate form closer to the Sans. *bhaginīpati* with *o* = *a*). *Hālā kaṭārī* for *hālā kaṭārī*, Guj. *sālā kaṭārī*. *Toraṇ Sibwun*, an error for *torāṇ sibwun* ; the first word means the garland of *āsopālo* leaves (Jonesia Asoka) hung at the *jhāmpo* or village entrance or over a door as a sign of welcome. The "Gujarātī Śabdakoṣa" cites *vara toraṇe āvyo* the groom has come to the *corī*. The second word is a loanword from Marāṭhī *śiva-ṇeṇ* to touch, if this meaning is assured ; but a loan from Marāṭhī is unlikely and the meaning "to thread together" from *sīvavun* to sew, is conceivable. Or *phunṅkwo* has the same meaning as Guj. *vara phunṅkavo* ; *newan*, Guj. *nevān* tiles.

p. 125 : *Kāhar Khavārwī*, Guj. *kasāra* or *kaṇsāra khavāḍavo*. These words come eventually from Sans. *kaṇasāra* essence of grain, and mean, according to BELSARE, "wheat-flour and molasses cooked in water". *Sera Seṛi Gaṭhālwa* (= *gaṭhārwi*), Guj. *chedāchedī gaṇṭhāvavī* causing the ends to be knotted ; Guj. also *chedāgāṇṭhaṇun*. The first short *a* in *gaṭhālwa* is correct, but the form is otherwise awkward, even the *ḷ* for *ṛ* being unusual. The identification with Hindi *ceṛā ceṛī* is wrong. THOMPSON has *seḍo* border, end. *Phera Pārwa*, Guj. *pherā pāḍavā*.

pp. 126-127 : The translation of the songs is on the whole accurate ; *bānari*, Guj. *ba-naḍī* a newly married bride ; *moyaṇ*, Guj. *moyān* (neut. pl. of respect equivalent to fem. sg.) from *movun* or *mohavun* to fascinate. The meaning "delude" here is hardly appropriate.

Second song, verse 1 : *ṭaṭī dai*, Guj. *ṭaṭī deī* popular *dai* ; *ṭaṭī* is a hanging grass

<sup>1</sup> For *r* > *y* cf. *payāṇe* < *paraṇe* pp. 126-127 and *bāyaṇun* < *bāraṇun*, p. 133.



or bamboo screen, so *ṭaṭṭi daī* means "Having let down the *ṭaṭṭi* of the bridal booth". Verse 2 : *Wewai*, Guj. *vahevāi* or *vevāi* (Sans. *vaivāhika*-) father-in-law, not "kinsman". *Khure*, Guj. *khūḍa* terrace, so *khūḍe* (come) to the terrace (for grain) ; *thire* is a similar word, Guj. *there* to your regular place, and should be spelt *ṭhire* (i for e, see Table above).

Third song, line 1 : *Day* is *daya* for *dayā* love ; *payne* is closer to the popular Gujarātī form *payane* than either *pane* (THOMPSON) or *parane* (literary Gujarātī). Translate "Oh, he who falls in love, marries". — Line 2 : *gamatun* not *ghamtun* and *hamon* ne is more likely than *Hamón te*. — Line 3 : read *zāne saṛi no selo* (*jāne ciḍi no celo*) ; *ciḍi* or *ciḍiyun* means any small bird. — Line 4 : *wahān mañ ni risaṛi*, Guj. *vāṇsāmāñ nī richaḍi* a she-bear among the bamboos. The authors' note is obscure ; the phrase seems to be proverbial like "a bull in a china shop". — Line 6 : *phópara* tree-hollow, not Guj. ; *sibrun*, *sibarī* (THOMPSON) and *cibaḍi* (Gujarātī), spotted owl, are in the feminine. The neuter is derogatory and may be due to the fact that the owl is a bird of ill omen. *Ukeri kholwi*, *ukeḍi kholavī* searching the dung-heap, as the description shows ; *kholavī* opening, has the dental l.

p. 128 : *datun* = *dātana* teeth-cleaning (or tooth-brush). I have never met and cannot explain the *u*. The "little stick" is the *nim*-tree twig used as a tooth-brush, but *kaglo* paper, is meaningless here. *Cāka vālavī* turning the grindstone (rather than "the potter's wheel").

p. 129 : *Bol Sirwa* = *bola cīravā* making cutting taunts. *Laḍi no Zāñiwaho*, Guj. *Lāḍi no jāñivāso* lodging for the bridal party ; there is no cerebral *n* in *jāñi*, as in *Zāñi*.

p. 130 : *Laḍi no Khoḷo Bharāwo* (causal) the bride's lap ; *Laḍi no Pasi Walāwi* should be *lāḍi ne pāsī vaḷāvvi*, Guj. *lāḍi ne pāchī vaḷāvavī* causing the bride to be sent back. "Braiding the bride's plait" is Guj. *māthācoṭi* (or *coṭali*) *karavī* or *karāvavī* ; *Thāḷie* in a dish.

p. 131 : *Dharmeno* has no equivalent in Gujarātī.

p. 133 : *Bdenun Rokwun*, Guj. *bāyanun* (literary *bāranun*) *rokavun* blocking the door. *Wahēdun Kaḍārwun* causing the sweepings to be removed, Guj. *vāsīdun kāḍhavun* (or *kāḍavun*), causal *kadhāvavun* (the *-āḍ-*, *-ar-* infix is little used in Standard Gujarātī, but there are instances : *ramāḍavun* to amuse, *jamāḍavun* to feed, and with *r* a double causative *kahevarāvavun* to send as a message).

p. 134 : *Kaḷēh āṛwi* bringing the pitcher, Guj. ? *\*kalaṣi ānavī* or *ālavī*. — *Pañi Wāparavun*, Guj. *pāñi vāparavun* using water.

p. 135 : *Pōgeñ Parāwni* (*Maḷwun*), Guj. *page* *\*paḍāvanī* (*maḷavun*, *melāpa* meeting, but the form *melāvanī* from the same root, corresponding to *\*paḍāvanī* means "mixing, joining").

p. 136 : *Dhuniyeñ Melawiyen* ; the expression is unrecognisable. *Hāra ni Hārti*, Guj. *\*sarā nī \*sārati* serving the liquor ; THOMPSON gives *haro bharavo* to betroth (the second stage in arranging for a marriage). *Saro* is not found in the lexica, but is the Sans. *saraka*- ; *\*sārati* from *sāravun* has an unusual suffix also found in *bharati* from *bharavun*. *Lāḍwa ni Harta* following should read *lāḍavā nī hāratī*.

p. 137 : Guj. *lāḍi ramāḍavī* amusement of the bride ; *ramavun* to play, has a wider significance than "to dance". *Āñi or Oḷawa*, Guj. *\*āñe-varavālavavā* ; the analysis of this phrase is doubtful ; *āñun* is the invitation to a wife to come to her husband's (i. e. father-in-law's) house, *āñun vālavun* or *vaḷāvavī* to send a girl to her husband's house, *āñe āvavun* to come in response to such an invitation. The authors' explanation is "Sending back Companions with Bride" (to her parents' house), which seems to favour *Oḷawa* = *vaḷāvā* those who escort, but *āñun* appears to be used only for the invitation to the husband's home. The stages are not at all clear, as *Laḍi Walāwi* (*lāḍi vaḷāvavī*) sending a bride to her husband's house, occurs on p. 131, while not until p. 139 comes the *Laḍi nun Āñun Mokawun* sending the invitation to the bride to come to her husband's house (not "Seeing off those who Take the Bride Home"). *Maṇḍwo Ohaḷwo* (Pulling down the Marriage Booth), Guj. *māṇḍavo oṣaḍavo* removing etc., where *ḷ* is again confused with *ḍ* (*r*). Cf. p. 139 : *Laḍa no Māṇḍwo Ohaḷwo*, where the causative *oṣaḍāvavo* seems to be intended.

p. 138 : *Māṇḍwo Warhāwo* (Showering [Presents] on the Marriage Booth), Guj. *māṇḍavo varasāvavo*; *patāhan*, Guj. *patāsan* sugar-cakes; *kaṇṣṭhi*, Guj. *kāṇcaṭi* bodice. *Sori Ukhēṛwi*, Guj. *cori ukhedavi* removing the marriage square.

p. 139 : *Hinṣwun*, Guj. *sinṣavun* to scatter, not "Designating". *Salu* (Mouth-rinsing), Guj. *chāla* splashing (cf. Sans. *kṣālayati* washes).

Many of the above identifications will also apply to expressions in the article on Betrothal Rites in "Artibus Asiae" (Ascona) 9. 1946. pp. 6 foll. Those not identified can be rendered into Standard Gujarātī by making the phonetic changes shown in the Table above. The articles in the "Bombay Gazetteer", particularly in Vol. 9. 1901. Part 1 : Hindus, are also valuable for identifications of ritual.

STEPHEN FUCHS (Anthropos 46. 1951. p. 256) believes that the Bhils (and presumably other non-Brahman castes) had almost no wedding rites before their contact with the Hindus. But the fact that the Bhil rites are in most respects a replica of Hindu rites does not justify this conclusion. Indeed, some of the forms of marriage mentioned by MANU (III, 27) are likely to have been aboriginal in origin and much of the existing Hindu ritual appears to have evolved during the period of the Aryan settlements in India. It is likely then that they incorporated aboriginal rites in some measure. The Bhils were not always a hill-people. Asāpalli (Asāvala) was the capital of a Bhil king before the foundation of Ahmadabad on its site, and numerous place-names in north Gujarat testify to their settlements. Their civilisation was of a much lower order than that of their conquerors; still, as formal marriage is one of the earliest characteristics of civilisation, it is not too much to presume that it was practised by the Bhils, when they first came into contact with the Aryan invaders.

ALFRED MASTER.

#### Reply to Master's Remarks

First, let me express my appreciation to Prof. MASTER for his critical comments on the article by Prof. KOPPERS and myself. They are eloquent proof of his intimate acquaintance with the subject.

With his first remark, viz., that there is a lack of orientation, I am inclined to agree. The precise area where these wedding rites are in use should have been indicated, at least in the initial article dealing with the subject (WILHELM KOPPERS and LEONHARD JUNGBLUT, Betrothal Rites among the Bhil of North-Western Central India. Artibus Asiae [Ascona] 9. 1946. pp. 5 foll.).

I also agree with MASTER that the system of transcription is often inconsistent. This is mainly due to the fact that I did not insist on proof-reading before the final printing. As the linguistic features of the article were my personal responsibility, Prof. KOPPERS is in no way to blame for these shortcomings.

When Prof. MASTER goes on to say that the transcription is "unorthodox", I can only reply that, for the sake of the reader, I am glad it is! To write an *a* where none is pronounced, or where its pronunciation is scarcely perceptible, can be quite confusing. If on top of that all accents are omitted, it is impossible to know how a word should be pronounced. Should not the transcription indicate rather than suppose the correct pronunciation?

I shall now give, point by point, my answer to MASTER's objections.

pp. 114 and 138 : The *sori* is the ritual pole. That it is in no way connected with the word for "four" is certain for the following reasons :

1. The Bhilī words for "four" and "square" are *ṣyār* and *sok*. Linguistically, what do these words have in common with *sori*? The *sori*, according to my earliest notes, is a piece of *sālar* wood, i. e. of the incense tree.

2. The equivalent of the Bhil *sori* is apparently to be found in the *chāuri* of the Balahis and other (high) castes in this, the Nimar District, C. P. (cf. FUCHS' Children of Hari, Vienna 1950. p. 147). To the Balahis *chāuri* means "going round"; it signifies the five rounds which the newly married couple make round the marriage booth on



the day after the wedding. To the other castes *chāuri* means the seven walks round the *chauk* or "square" outlined by four oxen yokes. Thus, the *chāuri* are "walks made round" the *chauk*, and the two are therefore quite different things. Accordingly, we have :

- sori* (Bhīlī) : a material object, viz., a wooden stump or short pole ;  
*chāuri* (Nimari) : a rite, viz., a walking or going round ;  
*chauk* (Hindi) : a square.

3. The *sori* of the Bhils, within the framing of the four pieces of wood, is unquestionably regarded as an obscene symbol. — The *chauk* of the Balahis is a double swastika. — The *chauk* of the other (high) castes is a square formed by four oxen yokes. Within this framework stand two copper vessels (one containing water, the other holding *khichari*), and an *ārthi*.

Obviously, there is no basis for regarding either form of the *chauk* as an unclean symbol. I rather suspect that the "sort of potato" which, according to DUBOIS, certain savage tribes worship on the occasion of a marriage, has somewhat the same significance as the *sori* of the Bhils (cf. p. 114, note 3).

p. 115 : *Gotriṇo Bharwo*. No Bhil knows what *gotriṇo* actually means. It seems quite obvious to me, however, that the explanation advanced by MASTER, viz., that *gotriṇo* is derived from "gotra-pot" is the only correct one. The fact that *gōtrā* (Sanskrit) means "instead of" and the further fact that someone else "instead of" the bridegroom fetches the water must be considered merely coincidental.

p. 118 : *Nōtrañ Paṛāwāñ*. This very correctly means "to make (the invited) deposit their presents-in-cash". — *Māmēvāñ paṛāwāñ* means "to make (the invited) deposit their presents in the form of clothes".

In connection with the verb *paṛāwāñ*, *nōtrañ* designates "presents-in-cash". In other connections, e. g., with the verb *palālhwāñ* (to moisten), it may mean "rice-with-turmeric !" — Surprising, but facts must be acknowledged. Among the Bhils of Jhābua the expression *nōtrāñ paṛāwāñ* most certainly does not mean "getting the invitations issued", as suggested by MASTER — at least that is not the meaning today. The unmistakable fact is that the original meaning has been modified to the sense explained above.

p. 119 : *Khunṭ Māñḍwo*. This means "to mark the place" (for the *dāru* pot). The word *khunṭ* in connection with any function means "the place for the *dāru*" as also "the *dāru*-pot" itself ! (Cf. *Artibus Asiae*, vol. cit., pp. 16, 17.) — It is quite certain that among the Jhābua Bhils *khunṭ māñḍwo* does not mean "placing the boundary peg", as suggested by MASTER.

p. 121 : *Kāñkaṛ* "is difficult" says MASTER, since in Guj. it means "cucumber". But here it is Hindi, and both *kāñkar* and *kāñkaṛ* are Hindi words for "pebble" or "stone". Here in the Nimar District, *kāñkaṛ* means the "stone" that marks the village boundary. For the Bhils of Jhābua it is, as stated on p. 121, simply the village boundary, whether that be marked by tree, ditch or stone.

p. 123 : *Sitrañ Wadāwāñ*. While one might expect *dh*, the *d* is nevertheless certain. It may be *dh* in Gujarāṭī, but the Bhils are a listless lot and "smooth down any hard, difficult consonants and their combinations". A number of interesting examples of this may be found in my Bhīlī Grammar, Mhow 1937, p. 3.

p. 125 : *Sera Serī Gathāḷwa*. I did not identify *sera serī* with *cerā cerī*, which conveys no meaning in Hindi, but with *cherā cherī*, which means "servant" and "maid". MASTER is correct, however, in translating it "causing the ends to be knotted".

p. 126 : *ṭaṭṭi dai*. I have no doubt that MASTER is quite right in rendering it "having let down the *ṭaṭṭi* (a hanging grass or bamboo screen) of the bridal booth". — *Wewai* kinsman. For the Bhils of Jhābua *wewai* never means "father-in-law", despite the Sanskrit origin of the word. Among our Bhil, "father-in-law" is *hāharo*, and *wewai* is a kinsman.

p. 127 : *Ukeṛi khoḷwi*. As I am no longer located in the Bhil district, I cannot verify the correctness of the cerebral *ḷ* in *khoḷwi*. I find the cerebral *ḷ* in my original notes, but readily concede that MASTER may be right.

LEON JUNGBLUT.



# Miscellanea

## Generalia

**Du crâne animal au crâne humain** (A. DELATTRE). — Dans l'étude des transformations du crâne, il faut partir d'un fait fondamental qui est la bascule de l'arrière-crâne au-dessous du plan vestibien, bascule consécutive elle-même à l'établissement de la station debout. Un vaste hiatus se crée ainsi que comble, à mesure qu'il se produit, l'accroissement de l'occipital et des pariétaux. La région frontale, au contraire, montre une remarquable fixité. Cette méthode de comparaison vestibulaire explique l'épanouissement de la voûte crânienne en arrière et la formation de la nuque, ainsi que le mécanisme si complexe de la fermeture de l'angle sphénoïdal et le déplacement de ses deux côtés. Elle montre que le plan palatin est un plan de base à partir duquel le massif facial accroît sa hauteur en arrière. Elle permet de comprendre comment le volume du crâne est la résultante de transformations multiples qui l'augmentent ou le diminuent. (Préface de H. VALLOIS. 103 pp. in 8°. Avec 45 fig. Paris 1951. MASSON et C<sup>ie</sup>.)

**Zur Vorgeschichte der Anästhesie** (R. VON BRUNN). — Die erste schriftliche Kunde von Anästhesie finden wir auf einem babylonischen Tontäfelchen (3. Jahrtausend), das die Anweisung enthält, kariöse Zähne mit einer zementartigen Masse zu füllen, die mit zerriebenem Bilsenkrautsamen und Mastix vermischt werden soll. Assyrer wie Ägypter führen kurzdauernde Bewußtlosigkeit, z. B. bei der Beschneidung, durch Kompression der Karotiden herbei. Helena in der Odyssee weiß um einen Trank, der Schmerz und Zorn vergessen ließ. Die Hippokratiker handelten in einem verlorengegangenen Buch über Analgetika. Auch in Indien waren solche bekannt, u. a. Stechapfel, Mohn, Brechnuß, Schlangenhölz, Haschich und Bilsenkraut. Chinesen und Juden verwandten eine Mandragoraabkochung, und die Chinesen zudem noch u. a. *Datura alba*, *Rhododendron* und Jasmin. Sie machten auch mit narkotischem Wein bewußtlos. Aus Mandragora gewonnene Mittel und Weine werden schon im Frühmittelalter als Narkotikum erwähnt. (Ciba-Zeitschrift [Basel] 11. 1952. 130/131. pp. 4772-4775.)

**The Medicine of the Aboriginal Peoples in the British Commonwealth.** — An introduction on concepts of disease, the medicine-man, etc. is followed by a list of the objects of the exhibition which is interwoven with short explanations. The subheadings of the catalogue are: aetiology, pathology, divination and diagnosis, non-rational treatment, surgery, drugs, stimulants and poisons, protective appliances and domestic hygiene, protection of mother and child, etc. (Catalogue of an Exhibition [of the] Wellcome Historical Medical Museum. With an Introd. by E. ASHWORTH UNDERWOOD. XVIII + 58 pp. in 8°. With 9 fig. London, New York, Toronto, Melbourne 1952. Oxford University Press.)

**Zur Religionsforschung der Aufklärungszeit** (R. F. MERKEL). — Wie die Aufklärung auf naturwissenschaftlichem Gebiete zum Empirismus führte, so brachte sie auch die Hinwendung zu den historischen Quellen auf religionsgeschichtlichem Gebiet. Ihre Vernunftreligiosität wie ihr Philanthropismus führten zur praktischen Toleranz und erleichterten damit die einfühlende Vertiefung in das Wesen fremdartiger, bisher wenig bekannter Religionen und ihrer verschiedenartigen Erscheinungsformen, die kritische Sichtung der bereits bekannten oder neu auftauchenden Religionsurkunden,

die Sinnerschließung religiös-mythischer Vorstellungen wie überhaupt die Erforschung der Religionen. Der Sammeleifer der Enzyklopädisten wirkte sich im religionsgeschichtlichen Bereich günstig aus. (Festschrift, ALFRED BERTHOLET zum 80. Geburtstag gewidmet. Tübingen 1950. pp. 351-364.)

**Les Musulmans dans le monde** (Centre des Hautes Etudes d'Administration Musulmane). — Il est extrêmement difficile d'établir une statistique exacte des populations islamiques dans le monde ; on est cependant arrivé à un résultat approximatif : Europe : 3 550 000, Moyen-Orient : 90 à 96 millions, Extrême-Orient (de l'Inde aux Philippines) : 170 à 226 millions, Afrique occidentale et centrale : 20 millions, Afrique orientale et méridionale : 6 à 9 millions, Afrique du Nord : 21 millions, Océanie et Amérique : 150 000, soit un total général de 330 à 400 millions, dont 300 à 365 millions de Sunnites, 29 à 35 millions de Chiïtes et 1 million de Kharedjites. Sur la carte correspondant à cette note explicative, on n'a pas employé les teintes plates, qui ne permettent pas de faire ressortir la densité de la population, mais des signes (pastilles) qui représentent chacun 50 000 habitants et indiquent par la diversité de la forme et de la couleur les différentes sectes. (La Documentation Française [Paris] No. 1. 642 [9 août 1952]. [Série Internationale 273.] 44 pp. [carte No. 55].)

**Das Flechten im Lichte der historischen Volkskunde** (B. SCHIER). — Das Flechten ist als eine der ältesten menschlichen Fertigkeiten bis in die Altsteinzeit nachweisbar. Die sieben verschiedenen Flechtarten, die man bereits in den Geflechtresten der Schweizer Pfahlbauten feststellen konnte, bilden auch heute noch den Grundstock der Flechtkunst, die man später nur noch abzuwandeln und zu verfeinern mußte. Wie das Wort „Wand“, das etymologisch zu „winden“ (= idg. flechten) gehört, verrät, ist das „geflochtene Haus“ zweifellos das älteste und größte der menschlichen Flechtwerke, mit dem die geflochtenen Hürden und Zäune, Geräte und Gefäße entwicklungsgeschichtlich zusammenhängen. Die verfeinerte Flechttechnik Mitteleuropas nimmt vom Stroh ihren Ausgang, aus dem nicht nur Bienenkörbe und Brotschüsseln, Getreidefässer und Wassereimer, sondern auch feine Körbchen und Taschen und vor allem Strohhüte aller Güteklassen gefertigt wurden. (46 pp. Frankfurt/Main 1951. Verlag P. Schöps.)

**Old World Overtones in the New World** (TH. A. SEDER). — Throughout the primitive world there recur parallels with North American Indian musical instruments, some almost duplicating North American ones, while others reveal only similarity with the basic types. Here a number of these instrumental parallels are gathered together and presented without interpretative comment. The similarities are of form, material, or function. It is obvious that in many cases coincidence has been responsible for the apparent duplication. But, in many other cases, the combination of two or more of the listed similarities reduces the possibility of coincidence, suggesting the inter-relation of these different civilizations. (Some Parallels with North American Indian Musical Instruments. [University Museum Bulletin, Vol. 16. No. 4.] 70 pp. in 8°. With 52 fig. Philadelphia 1952. The University Museum.)

**Körperliche Anomalien als Ursache sozialer Ausstoßung bei Naturvölkern** (K. SCHLOSSER). — Ausstoßung Einzelner aus dem Sozialverband, die im Dienste der Erhaltung der Norm steht, finden wir überall, selbst schon bei höheren Wirbeltieren ; sie kann bis zur Tötung gehen. Die Ausstoßungsreaktion wird ausgelöst durch Abweichungen von der Norm der Körperfarbe und -form, Verhaltensweise und Sprache ; z. B. weiße Farbe in Afrika, Leberflecken und Muttermaler, zusammengewachsene Augenbrauen, Zähne schon bei der Geburt, Verkrüppelung, Buckligkeit. Als abnorme Verhaltensweisen gelten u. a. Zwillinge- und Steißgeburten, Idiotentum, sowie Abweichungen von der Sittennorm. Die Ausstoßungsreaktion ist stark davon abhängig, ob der Abnorme schon in den Sozialverband aufgenommen ist oder nicht, und findet sich daher überwiegend bei Neugeborenen. Abnorme rufen mancherorts aber auch besondere Wertschätzung hervor, wie nicht selten mehrere Ausgestoßene neue Sozialverbände bilden. (Zeitschr. f. Morphol. u. Anthropol. [Stuttgart] 44. 1952. pp. 220-236.)

**Krieg und Kampf bei Primitiven** (G. VAN DER LEEUW). — Leben ist für den Primitiven weithin ein Gleichgewicht von Mächten. Darin ist der Krieg zunächst ein



Spiel, ein saisonmäßiger Sport, der das stockende Leben durch Entladung oder Verstärkung in Gang bringen soll. Der technische Leiter ist dabei zumeist auch ritueller Anführer. Zeit und Ort des Kampfes werden mit dem Feind ausgemacht, Pausen werden eingelegt, Verwundete und Tote müssen stets auf beiden Seiten sein. Krieg ist verwandt mit Jagd und wie diese stark vom Religiösen umgeben. Wegen des religiös-rituellen Charakters unterscheidet sich auch der „wirkliche“ Krieg nur wenig vom Kriegstanz. Die sogenannte Uraggressivität ist also eine ebenso unglaubliche Legende wie die Urpromiskuität. Zum Krieg, wie wir ihn leider kennen, wurde der Mensch erst bei steigender Kultur gedrängt. Die Aggressivität nimmt zu mit der Auflösung des geschlossenen Lebenskreises von Familie und Sippe; je mehr sich der Mensch auf sich selbst stellt, um so mehr wächst sein Vernichtungsdrang. Das Gleichgewicht ist endgültig zerstört. (Vom christlichen Mysterium. Ges. Arbeiten zum Gedächtnis von ODO CASEL. Düsseldorf 1951. Patmos-Verlag. pp. 337-343.)

**Das höhere Jägertum. Jüngere Jagd- und Sammelstufe** (K. J. NARR). — Das höhere Jägertum entstand als eine in allen Lebensgebieten auf Jagd und Wild ausgerichtete „nahrungsaneignende Akkumulativkultur“ durch vorwiegend auf das männlich-jägerische Element beschränkte Spezialisierung und Bereicherung des Wildbeutertums. Von wahrscheinlich einheitlichem Ursprung im Raum zwischen Ural, Kaspisee und tieno-altaischem Gebirgsriegel, spaltete es sich schon früh auf. Ein ergologisch mit dem Kreis der „Klingen mit abgestumpftem Rücken“ verknüpfter und von australimorphen Formen getragener Komplex teilte sich in einen südlichen Kreis (Australien-Afrika, Westeuropa z. T.) und eine osteuropäisch-sibirische Spezialisationsform (Ost-Gravettien). Ein nördlicher gelagerter Komplex entsandte einen frühen, von Cromagniden getragenen Ausläufer nach Europa (Olschewien-Aurignacien) und lebt heute in den zirkumpolaren Jägerkulturen fort, die besonders in der Religion stärker am wildbeuterischen Erbe festhielten als der mehr (proto-)totemistische südliche Jägerkreis. (Historia Mundi, begr. von FRITZ KERN. Bd. I: Frühe Menschheit. Bern 1952. FRANCKE Verlag. pp. 502-522.)

**Développement et décomposition du type des langues indo-européennes** (E. LOCKER). — La variété décourageante des langues du monde empêche l'intégration de la linguistique dans l'anthropologie. En considérant les langues à l'aide du principe de la distinction entre l'intention unique de prononcer un son et la multitude des réalisations possibles on parvient à comprendre la distinction des deux types d'ordre: le déterminant avant le déterminé, le déterminé avant le déterminant, comme l'a souligné P. W. SCHMIDT: elle est d'une importance fondamentale pour tout un type linguistique et se trouve en relation étroite avec l'opposition des types synthétique et analytique. Une comparaison des langues des familles ouralienne, turque-mongole-tongouze et dravidienne permet d'établir une base asiatique qui appartient au type synthétique et qui met le déterminé avant le déterminant. Le type i.-e. se compose de trois éléments: ceux de la base asiatique, des influences d'un type linguistique qui met le déterminé après le déterminant, et de propres créations. (Kultur und Sprache. [Wiener Beiträge z. Kulturgeschichte u. Linguistik, 9.] Wien 1952. pp. 415-425.)

**Studien zur indogermanischen Wortkunde und Religionsgeschichte** (P. THIEME). — Durch Vergleich mit anderen indogermanischen Sprachen, besonders mit dem Altindischen, läßt sich der Sinn einiger griechischer Termini genauer bestimmen: Nektar ist „das über die (Todes-)Vernichtung hinwegrettende“, Ambrosia und etymologisch verwandte Ausdrücke bedeuten „Lebenskraft enthaltend bzw. spendend“, dann auch „unsterblich“, dabei handelt es sich aber im vedischen Sprachgebrauch vorwiegend um natürliche Kräfte, im homerischen Griechisch dagegen um Begriffe aus dem Gebiet des Wunderbaren. — Hades ist das Jenseits als „Ort des Sichzusammenfindens“, eine heitere „Wiesenaue“. Die indogermanischen Jenseitsvorstellungen müssen optimistischer gewesen sein als das grau in grau gemalte Unterweltsbild Homers. Dafür sprechen auch manche Benennungen der Totenseele. — Hekatombe kann ursprünglich nicht „Opfer von 100 Rindern“ bedeutet haben, sondern „100 Rinder (d. h. großen Wohlstand) gewinnendes Opfermahl“. (Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akad. d. Wiss. zu Leipzig. Phil.-hist. Klasse. Bd. 98, H. 5. 77 pp. Berlin 1952. Akademie-Verlag.)



## Europa

**Rosengarten, Recht und Totenkult** (K. RANKE). — „Rosengarten“ ist ursprünglich ein altgermanischer Kultplatz mit einem Ahnen- oder Heroengrab. Dort wurden auch die übrigen Toten bestattet und fanden die Versammlungen der Sippe oder des Gaues, des Stammes, der Landschaft statt. Hier wurde das Recht gesprochen und die kultische Handlung bei Festen des Jahres (Frühlings- und Sommerspiele) und des Lebens (Initiation, Hochzeit) vorgenommen. „Rosengarten“ ist eine volksetymologische Umformung des ursprünglichen Ausdruckes „roter Garten“, der die Stätte des Blutopfers, der Blutsgerichtsbarkeit und des Totenkultes bezeichnete. Als das primäre Element ist der Begräbnisort anzusehen. Die Natur des altgermanischen Totenglaubens brachte es mit sich, daß die Toten als an den wichtigsten Funktionen des menschlichen Gemeinwesens (Recht, Kult und Festbrauch des Lebens- und Jahreslaufes) beteiligt gedacht und daher diese Institutionen an die Totenstätte verlegt wurden. (174 pp. in 8°. Hamburg. Hansischer Gildenverlag [s. a.].)

**Die Blüemlisalp, religionsgeschichtlich gesehen** (M. HALLER †). — Die Sage von der Blüemlisalp (dieser Berg wird wegen seines stolzen, buhlerischen, seine Mutter schändlich behandelnden Hirten von eben dieser verflucht und daraufhin vollkommen verheert) ist weit über alemannisches Gebiet hinaus verbreitet. Das ihr zugrunde liegende Motiv (Zusammenhang von Schuld und Vergeltung) findet sich in vielen vorchristlichen Sagen und Mythen und hat seine bekannteste und wichtigste Parallele in der Geschichte von Sodom und Gomorrha. Hybris, hervorgerufen durch Überfluß und Wohlleben, ruft den Fluch herab, der sich im göttlichen Vernichtungsgericht der Naturkatastrophe auswirkt. Auf diesem Motiv baut schließlich auch der Flutmythus auf, der wiederum eine Abwandlung der eschatologischen Gerichtsvorstellung ist. Unsere Sage reicht somit tief hinab in die Urfänge der Menschheit. (Festschrift, ALFRED BERTHOLET zum 80. Geburtstag gewidmet. Tübingen 1950. pp. 208-221.)

**Über die pikanten Bestandteile im finnischen Militärslang** (SIMO HÄMÄLÄINEN). — In der Soldatensprache Finnlands sind, wie es auch in andern Ländern der Fall ist, ziemlich viele sogar sehr grobe und unanständige Ausdrücke vorhanden. Charakteristisch ist die Vorliebe für kühne Übertreibung und Verallgemeinerung wie die Ablehnung von Geziertheit und Sentimentalität. Obwohl die Ausdrücke allen Soldaten bekannt und geläufig sind, werden sie nicht von allen im gleichen Ausmaße gebraucht; die garstigsten Sprecher sind in der Regel die jüngsten Jahrgänge. Die Soldatensprache ist im allgemeinen ausdrucksvoll, anschaulich und treffend. Guter Scharfblick, gesundes Sprachgefühl sowie Sinn für Humor sind bei Wortneuschöpfungen entscheidend beteiligt. Aus vielen tausenden, in den letzten Kriegen gesammelten Wörtern sind hier die ganz groben, sexuellen und erotisch gefärbten zusammengestellt und auf ihre inhaltliche, etymologische und historische Herkunft untersucht. (Studia Fennica [Helsinki] 6. 1952. pp. 7-36.)

**Données bibliographiques des ouvrages ethnographiques et folkloristes de Bosnie et d'Herzégovine** (M. LOPAC). — Ce catalogue est une liste de tous les travaux ethnographiques — livres et articles — parus sur la Bosnie et l'Herzégovine; il comprend plus de 1100 numéros, rangés alphabétiquement d'après le nom de l'auteur. Un supplément compte 141 numéros. La plupart de ces travaux sont écrits dans la langue du pays; on rencontre assez souvent des titres en allemand (ceci provient de l'ancienne appartenance de ces contrées à l'empire autrichien), mais aussi en langue française, anglaise, roumaine, polonaise et russe. Les résumés d'ouvrages en langue du pays sont en général très sommaires. (Glasnik Zemaljskog Muzeja u Sarajevu [Sarajevo] 1951-1952. pp. 339-409, 425-490.)

**Die Kurzstielse. Zur Verbreitung und Geltung einer Gruppe europäischer Ernteschnittgeräte** (L. SCHMIDT). — Die Untersuchung dieses wichtigen Typus von Ernteschnittgeräten bringt zunächst eine Darstellung der Formen und Verbreitungsbereiche (4 Typen: Celi, Sichte, Rauts, Gorbusha), mit Karte (1: Kaukasus bis Mittelmeer, 2: Nordwesteuropa, 3: Nordosteuropa, 4: Nordrussland), der sich eine Dar-

stellung der Linkhandgeräte zur Kurzstielsense anschließt (3 Typen: Palamarca zur Celi, Mahdhaken zur Sichte, Kurzrechen zur Raute), wiederum mit Karte (I: Kaukasus über Mittelmeer bis Nordafrika, II: Von Nordfrankreich über ganz Niederdeutschland, III: Baltische Ostseeländer); dazu gibt es in Rückzugsgebieten Behelfsgeräte. Vom Standpunkt der volkskundlichen Geräteforschung sind wichtig: 1) Versuch der kartographischen Erfassung, 2) quellenmäßige Heranziehung alten Bildmaterials (hier z. B. Abbildung eines flämischen Gobelins des 16. Jh.), 3) Zuordnung zu alten Gerätetypen, die glaubensmäßige Bedeutung besitzen („Gestaltheiligkeit“). (Archiv f. Völkerkunde [Wien] 5. 1951. pp. 159-185. Mit 2 Abb. u. 2 Kt.)

### Asia

**Taaautos und Sanchunjaton** (O. EISSFELDT). — Der um 100 n. Chr. griechisch geschriebenen Phönizischen Geschichte des PHILO BYBLIUS liegt, wie er angibt, ein von dem Phönizier SANCHUNJATON um 1400 v. Chr. verfaßtes Werk zugrunde. Die Existenz eines solchen Werkes war bis heute umstritten. Der bei PHILO genannte Taaautos wurde als der aus Ägypten entlehnte Schreiber-gott Thoth angesehen. Nach besser begründeter Auffassung handelt es sich aber doch um einen ursprünglich phönizischen Gott mit den gleichen Funktionen. Für zwei andere Gruppen von mythischen Angaben bei PHILO liegen jetzt Bestätigungen aus der Keilschriftliteratur vor: für die Liste der Erfinder von Kulturgütern in den altpheonizischen Texten aus Ras Schamra, für den Kampf zwischen Uranos und Kronos in den hethitischen Texten aus Boghazköi. Trotz der Überarbeitung, die eine spätgriechisch-rationalistische Mentalität verrät, liegen bei PHILO sicher alte Mythenstoffe vor, und die Existenz des Werkes von SANCHUNJATON kann kaum mehr angezweifelt werden. (Sitzungsber. d. Deutsch. Akad. d. Wiss. zu Berlin. Kl. f. Sprachen, Literatur u. Kunst. Jg. 1952, Nr. 1. 70 pp. Berlin 1952. Akademie-Verlag.)

**Contribution à l'étude de l'art du Gandhâra** (H. DEYDIER). — Les problèmes de l'iconographie de l'art du Gandhâra sont, grâce aux travaux de M. FOUCHER, maintenant résolus, mais il n'en est pas de même des autres questions; la chronologie entre autres en est encore des plus incertaines. Malgré l'érudition et l'ingéniosité déployées dans l'interprétation des inscriptions, on n'a pu arriver à des résultats sûrs: l'ère à laquelle se réfèrent les dates des deux statues inscrites n'a pas encore été identifiée et deux autres inscriptions sont trop sujettes à caution. Les documents proviennent de trouvailles fortuites faites au XIX<sup>e</sup> siècle et de fouilles effectuées à sept endroits depuis 1902, mais qui sont loin d'être exhaustives. Il faudrait des fouilles plus étendues et plus méthodiques pour arriver à une connaissance meilleure de l'art et de l'histoire du nord-ouest de l'Inde. (Essai de bibliographie analytique et critique des ouvrages parus de 1922 à 1949. Préface de R. GROUSSET. 327 pp. in-8°. Avec 1 pl. et 4 ct. Paris 1950. Librairie d'Amérique et d'Orient ADRIEN-MAISONNEUVE.)

**Der Ásvamedha und der Puruṣamedha** (W. KIRFEL). — Ein Vergleich der in der vedischen Literatur wiederholt beschriebenen Rituale des Pferde- und Menschenopfers lehrt, daß sie fast identisch sind und das letztere der Prototyp für das erstere gewesen sein muß. Traditionell bezweckte das Pferdeopfer meist Nachkommenschaft für einen kinderlosen Gottkönig und nur vereinzelt Entsöhnung nach Kriegen. Bei beiden war die wesentlichste Zeremonie die Kohabitationsszene der ersten Königin mit dem durch Erdrosseln getöteten Opfer-Roß bzw. -Menschen aus vornehmster Familie. Beide hatten nach erster Weihe ein Jahr lang frei, aber ohne Sexualverkehr leben dürfen. Dem Opferroß wurden Tiere aller Arten und dem Menschen Leute aller Berufsschichten als Begleitung mitgegeben. Physiologisch gesehen, war sinnvoll nur die Kohabitation mit dem Opfermenschen, der nun ein Götterkönig im Himmel wurde in dem sozialen Milieu, wie es auch die Jaina-Texte schildern. Das arische Pferdeopfer wurde so der Ersatz des einheimischen Menschenopfers unter Übernahme wesentlicher Bestandteile seines Rituals. (Beiträge zur indischen Philologie und Altertumskunde, WALTHER SCHUBRING dargebracht. [Alt- und Neu-Indische Studien, hrsg. vom Seminar f. Kultur und Geschichte Indiens a. d. Univ. Hamburg, 7.] 1951. pp. 39-50.)



**Possible Sumerian Survivals in Toda Ritual** (Prince PETER OF GREECE). — The names of eleven gods and goddesses of the Todas seem to be of Sumerian origin. The names *Ea* and *Marduk* are absent from the Toda vocabulary. This could mean that their ancestors, if they did have some contact with Sumeria, had so before the cult of *Marduk* at Babylon was firmly established, i. e., not later than the end of the third millennium B. C. and with those parts of Mesopotamia which exclude Eridu and Babylon, or with people of that time from those regions. It is not excluded that merchants from Sumeria were established in India for trade purposes and the Todas may be the only living descendants left of such expatriated buyers. (With an Introd. and Notes by A. AIYAPPAN. [Bulletin of the Madras Government Museum, N. S., General Section, Vol. 6, No. 1.] XVI + 25 pp. in 4°. With 2 fig. and 10 pl. Madras 1951.)

**Lack** (M. MAYRHOFER). — Altindisch *lākṣā*, die letzte Ausgangsform der europäischen *Lack*-Wörter, ist *l*-Form von *rākṣā* „Lack“, das zu *raj-* „rot werden“ gehört: *rākṣā* verhält sich (über *\*rakṣā-*) zu *rajati* und *rāgā-* „Farbe“ wie *bhakṣā-* „das Genießen“ zu *bhājati* „teilt zu“ und *bhāgā-* „Anteil“. Grundbedeutung von *Lack* ist also: „Das Rote“. Zur selben indischen Wurzel gehören auch die Wörter *raktā*, *raṅgamātā* und *raktavargaḥ* „Lack“ sowie *alakta-* (*l*-Form), das wohl (wie die indischen Lexikographen und die Belegstelle im Rāmāyaṇa nahelegen) einen lack-ähnlichen Stoff, einen „Quasi-Lack“ bezeichnete, was zum Gebrauch des *a*-privativum zur Bezeichnung von Abarten sprachlich genau stimmt. (Germanisch-Romanische Monatsschrift [Heidelberg] N. F. 3. 1953. pp. 71-75.)

**Die Erlebnisse der zehn Prinzen. Eine Erzählung Daṇḍins** (W. RUBEN). — Die wahrscheinlich im 7. Jh. n. Chr. entstandene Erzählung „Die Erlebnisse der zehn Prinzen“ (*Daśakumāracarita*) gehört zu den klassischen Werken der Sanskritliteratur. Schauplatz der Handlung ist Magadha, der Keim des Großreiches der Maurya und Gupta, ihr Inhalt der Kampf der zehn Prinzen gegen böse Despoten mit allen Mitteln der List und des Betruges. Eines der weltanschaulichen Hauptprobleme der Erzählung besteht darin, wie der Dichter seine śivaitische Frömmigkeit mit machiavellistischem Zynismus vereinigt hat. Im Hintergrund steht die Vorstellung von einem Idealherrscher, der die bösen Despoten überwindet und ein goldenes Zeitalter heraufführt. Die Erzählung als Ganzes ist märchenhaft utopisch; im einzelnen ist sie aber mit einer für Indien erstaunlichen Lebensnähe geschrieben. So konnte man sie, je nach ihren verschiedenen Aspekten, einen Schelmenroman, ein Lehrbuch der Politik, einen Sittenroman oder einen Märchenroman nennen. (Deutsche Akad. d. Wiss. zu Berlin, Inst. f. Orientforschung. Veröffentlichung Nr. 11. 90 pp. in 4°. Berlin 1952. Akademie-Verlag.)

**Tibetan Drum Divination "Ngamo"** (R. NEBESKY DE WOJKOWITZ). — Bön-priests and sorcerers in Sikkim, the adjoining Chumbi Valley and Bhutan, are well-versed in the art of drum divination (*rNga mo*); the methods are the same, they differ only in the type of drum. The four world quarters are marked on the brim of the drum with the names of demons (or age of bride, direction, etc.); seeds of "divination barley" (*Mo nas*) are placed into the sections; they represent the patient (or bride, merchandise, buyers, etc.). After burning incense and invoking the guardian spirits, a second drum is beaten; the seeds begin to jump, thus giving an answer to the sorcerer's question. This is a striking parallel with shamanistic drum divination in Siberia. (Ethnos [Stockholm] 17. 1952. pp. 149-157.)

**Nomadism: Middle Eastern and Central Asian** (R. PATAI). — The main herds of the Middle Eastern true nomads consist of camels (the one-humped dromedary); horses are few. The semi-nomads possess large flocks of sheep and goats, with the ass or the camel used as beasts of burden. Both groups live in their black hair tents all the year round. — In Central Asia, the horse takes the part played by the camel in the Middle East; camels (mainly of the two-humped Bactrian variety) are rare; the nomads live in their yurt or khibitka, the round, cylindrical, dome-capped tent only for seven months; the remainder of the year is spent in permanent winter quarters; they supplement their animal husbandry with a modicum of agriculture. Also with regard to household utensils, weapons and clothing, there are significant differences



between the two groups. The Central Asian extended family is larger as well as less closely knit than the Middle Eastern. Among the Central Asian nomads marriage is exogamous, in the Middle East it is endogamous. Sexual morality is much stricter in the Middle East than in Central Asia. In Central Asia, there is a division into three classes; the wealthy, the common people, the servile class of poor. In the Middle East, no class structure is found within the tribes singly, but greater stress is put on differences among various tribes. The pre-Islamic religious traits are dissimilar in both areas too. (Southwestern Journal of Anthropology [Albuquerque] 7. 1951. pp. 401-414.)

**Zeremonielle Trinksitten und Raumordnung bei den turko-mongolischen Nomaden** (R. BLEICHSTEINER). — Beim gemeinschaftlichen Trinken von berauschenden Getränken (Kumys, Araki, Buza oder auch Traubenwein) wird ein altes Zeremoniell streng eingehalten. Die Sitzordnung erklärt sich aus dem Wohnen im ursprünglichen runden Filzzelt (die Tür geht bei Mongolen und Tungusen zum Süden, bei den Alttürken zum Osten). Der Ehrenplatz des Hausherrn ist der Tür gegenüber; links von ihm zur Tür hin sind die Plätze für die Frauen, rechts für die Männer; die Verteilung wird dem Rang nach vorgenommen. Der Mundschenk wird aus den Männern bestimmt. Der Hausherr trinkt zuerst, reicht dann die Schale mit dem Rest dem Ehrengast zu seiner Seite, der sie leert; anschließend trinken die übrigen, dem Range nach. Der Anstand fordert aber, daß die Schale niemals völlig geleert wird. Vom Milchschnaps werden die ersten und letzten Tropfen ins Feuer gespritzt; die Mongolen gießen außerdem die erste Schale draußen vor dem Zelt nach allen Himmelsrichtungen hin aus. (Archiv f. Völkerkunde [Wien] 6/7. 1951/1952. pp. 181-208.)

### Africa

**Cervantes und der Orient. Algier zur Türkenzeit** (W. HOENERBACH). — CERVANTES, der 1575-1580 als Gefangener in Algier war, hat im Don Quijote und verschiedenen anderen Werken seine Erinnerungen verwertet. Bei aller dichterischen Freiheit und aller nationalen und religiösen Tendenz hat er doch das Leben der damaligen türkischen Regentschaft Algier in seinen Grundzügen richtig geschildert, wie sich aus dem Vergleich mit streng historischen Quellen ergibt. Die Bevölkerung setzte sich etwa zur Hälfte aus „Arabo-Berbern“ (Einheimische, aus Spanien zurückgewanderte Mauren, Juden), zur Hälfte aus „Turko-Europäern“ zusammen. Diese bildeten die Herrschicht und bestanden teils aus geborenen Türken (darunter die Janitscharen), teils aus Renegaten christlicher Herkunft. Letztere wurden ausschlaggebend für die Entwicklung des Korsarenwesens, dem Algier, neben dem Handel, seinen Reichtum verdankte. Für Luxus und Üppigkeit sprechen Art und Vielfalt der Einfuhrgüter. Päderastie war sehr verbreitet. Die Zahl der Christensklaven wird mit 15-25 000 angegeben. (Beiträge zur Sprach- und Kulturgeschichte des Orients, H. 3. 70 pp. Wall-dorf-Hessen 1953. Verlag für Orientkunde Dr. H. VORNDRAU.)

**Nilotic Studies** (E. E. EVANS-PRITCHARD). — GREENBERG and KÖHLER class the Nilo-Hamites and the Nilotes together. For purposes of sociological analysis both groups should be classified separately. The Nilotic peoples form a distinctive cultural class in contrast to other East African groups of the same kind. They stretch down the Nile valley from about Lat. 12 N. to northern Tanganyika. They number about two and a half million souls, i. e., the Dinka, Shilluk, Nuer, and the Anuak in the north; the central Nilotic block: the Acholi, the Lango, the Kumam, the Alur, and the Jopalo; the southern Nilotes: the Jopadhola and the Luo. There is already a fairly extensive literature on the Nilotic peoples. Unfortunately our knowledge is unevenly distributed so that at the present time a comparative study of Nilotic societies can only cover a few of the peoples. Researches which most require to be undertaken are: studies of the Anuak and the Luo, of the Burun, of the small Shilluk-Luo peoples of the Bahr al-Ghazal, of the Jopalo, and the Jopadhola. (The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland [London] 80. 1950. pp. 1-6.)

**La naissance d'une classe moyenne noire dans les centres extra-coutumiers du Congo belge** (J. GHILAIN). — De 1939 à 1950, la population autochtone vivant hors

des circonscriptions indigènes du Congo belge a passé de 971 907 à 2 162 397 âmes. Le développement de l'industrie et des centres urbains comporte un grand danger de prolétarianisation. Il est donc important d'encourager et de promouvoir la formation d'une classe moyenne indigène en milieu extra-coutumier, classe qui doit constituer un élément de résistance active à cette tendance au déséquilibre social. A Léopoldville, on avait dénombré, en 1946 déjà, 3256 entreprises commerciales et artisanales dans la cité indigène, pour une population totale de 110 280 habitants. Parallèlement aux efforts tendant à améliorer la condition des paysans congolais et à développer un artisanat indigène en milieu rural, il faut aussi travailler à la constitution d'une couche sociale moyenne en milieu extra-coutumier ; elle sera l'un des fondements d'une société indigène économiquement saine. (Institut Royal Colonial Belge. Section des Sciences morales et politiques. Bulletin des Séances. T. 23, N° 2. Bruxelles 1952. pp. 294-304.)

### America

**The Blowgun in the New World** (C. L. RILEY). — Two maps show first the blowgun distribution at Conquest times and earlier, and second the present day distribution. The occurrence in the eastern United States seems to be post-Columbian. In Central and Southern America there were, at Conquest times, two general types of blowgun (dart-using and pellet-using) and these types were separated by a large gap in southern Central America. Diffusion is probable because there was inter-continental culture transmission at an early date. The upper Amazon was probably the original home of the simple gun. The exact development of the two-tube blowgun and of the composite gun cannot be reconstructed. The invention of the blowgun does not represent a series of minute steps from some previously known tool, but it developed a new trait without immediate antecedents. The distinguishing feature of the blowgun is the use of the piston, employing the idea of compressed air. Unlike the Malay region, where the piston was used in several ways, the American Indian used it only for the blowgun. The blowgun seems to have been invented independently in America and Southeast Asia. (Southwestern Journal of Anthropology [Albuquerque] 8. 1952. pp. 297-319.)

**L'isolat esquimau de Thulé (Groenland)** (J. MALAURIÉ, L. TABAH, J. SUTTER). — Les esquimaux fixés dans le district de Thulé, sur la côte nord-ouest du Groenland (76-79 degrés de latitude nord) sont la population la plus septentrionale du globe. Cette tribu s'y trouve au moins depuis le XII<sup>e</sup> siècle et a été presque complètement isolée pendant des siècles. Elle n'a été découverte qu'en 1818. D'après l'enquête faite en 1950-1951, elle comptait 302 individus. La densité de cette population, qui ne peut vivre que de la chasse, est très faible : 0,10 par km de côte. De 1940 à 1950, 116 naissances ont été enregistrées ; le taux de fécondité 173 pour 1000 paraît faible ; il s'explique, en partie du moins, par une stérilité relativement élevée ; les pratiques anticonceptionnelles sont inconnues. Le taux brut de mortalité est de 27 pour 1000. Les notions d'isolat et de population minimum ont surtout fait jusqu'ici l'objet de travaux théoriques ; l'étude de cette population permettra de rassembler les données les plus précieuses à ce sujet. (Population [Paris] 7. 1952. pp. 675-692.)

**Chants indigènes du Mexique** (C. MICHEL). — L'Instituto Nacional Indigenista de Mexico vient de publier une série de 30 chants ; ils ont été choisis parmi plus de mille, et onze langues indigènes différentes (nahua, otomí, tarasque, cora, huichol, tarahumara, yaquí, papago, oaxaqueño, tzotzil, maya). La transcription phonétique et la traduction ont été faites par des spécialistes de chaque langue. Dans trois ou quatre cas, l'air accuse des influences espagnoles, mais même dans ces cas le caractère indigène est prépondérant. La plupart des chants sont d'origine purement indienne, souvent préhispanique. (Cantos indígenas de México, coleccionados por CONCHA MICHEL. Prologo de ALFONSO PRUNEDA. [Instituto Nacional Indigenista. Biblioteca de Folklore Indígena, 1.] 111 pp. in 8°. Con ill. México 1951.)



**La guerre et le sacrifice humain chez les Tupinamba** (F. FERNANDES). — La guerre se terminait toujours de la même façon chez les Tupinamba : les ennemis captifs étaient mis à mort et dévorés rituellement. Selon les informations données par les chroniqueurs des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, il y avait deux sortes de sacrifices humains. L'un était destiné à apaiser les esprits des parents morts récemment, l'autre à célébrer le culte des ancêtres mythiques. Les rites du sacrifice humain comprenaient six groupes de cérémonies : ségrégation, inculpation, préparation, libération et capture symboliques, vengeance symbolique, exécution de la victime. Le cannibalisme avait trois mobiles : la vengeance contre les ennemis, la préservation de l'unité du groupe et l'appropriation des énergies accumulées dans la personne de la victime. A ces énergies s'ajoutaient parfois certaines qualités infusées au corps de l'exécuté par une entité surnaturelle, c'est-à-dire par un parent du sacrifiant mort récemment. (Journal de la Société des Américanistes [Paris] N. S. 41. 1952. pp. 139-220.)

**On Sambaqui Skulls** (E. WILLEMS and E. SCHADEN). — It has been claimed by RIVET (1908), LACERDA (1893), and LEBZELTER (1933) that the Sambaqui skulls resemble those of the so-called Lagoa Santa race. Indeed, there are similarities. But there are still greater differences. — IMBELLONI (1937) divided the early inhabitants of South America into Laguidos (Lagoa Santa, Fontezuelas, Pericue, Paltacalo, and others) and Fueguídos (Sambaquis, the Botocudo, Yamana, Alakaluf Indians). According to him the Fueguídos have a low stature, a dolichomorph skull; a low vault, a narrow forehead, a rather small and long face, a narrow nose, rather low orbits, and a long palate; among the Laguidos almost all of these characters show just the opposite features. But, except the superior facial and palatal indices, none of the stated differences really exist. At least with regard to the Lagoa Santa and Sambaqui fossil men, the classification of the Palaeo-Americans into Laguidos and Fueguídos is meaningless. (Revista do Museu Paulista [São Paulo] N. S. 5. 1951. pp. 142-181.)

**Tupí-Guaraní oder Guaraní-Tupí ?** (B. DE MAGALHÃES). — Unter der Bezeichnung Tupí-Guaraní werden drei Idiome zusammengefasst : das *avá-nheên* („Sprache der Menschen“) der Guaraní Paraguays, das sich zur Volkssprache dieses Landes entwickelte, das *nheêngatú* („gute Sprache“) der Küsten-Tupí, das in der „Lingua-geral“ das Verständigungsmittel zwischen Weissen und Indianern wurde, und das *nheêngatú* des Amazonasgebietes, das sich durch Umwelteinflüsse von der Sprache der Küsten-Tupí differenzierte. Wie vergleichende Studien zeigen, sind die beiden Formen des *nheêngatú* dialektische Bildungen des *avá-nheên*. Es wäre also richtiger, vom Guaraní-Tupí oder einfach vom Tupí zu sprechen. (La lingua Guaraní-Tupí. Boletín de Filología, Instituto de Estudios Superiores de Montevideo [Montevideo] 5. 1949. N<sup>os</sup> 40-41-42. pp. 586-589.)

**Zur Besiedelung der Südspitze Südamerikas** (O. F. A. MENGHIN). — Vier protolithische Kulturschichten sind freigelegt : eine primitive Feuersteinkultur (Chiloé, Eberhardt-Hoehle), eine Shellknife-Kultur von einfachen Formen (zwischen Golfo de Peñas und Canal Concepción), eine Shellknife-Kultur von entwickelteren Formen (zwischen Canal Concepción und Canal de Beagle) und eine Pithouse-Kultur (zu beiden Seiten des Canal de Beagle). Die Träger dieser Kulturen wanderten nicht der pazifischen Küste entlang, sondern kamen aus Patagonien. Ihre Nachfolger sind die Wassernomaden der südlichen Inselwelt, nämlich die heute ausgestorbenen Chono (Feuersteinkultur), die erst seit 1947 bekannten Kaueskar (nördlich Shellknife-Kultur), die Halakwúlp (südliche Shellknife-Kultur) und die Yamana (Pithouse-Kultur). Yámana- und Tehuelche-Einflüsse bewirkten die Differenzierung der drei ersten Kulturen, die lokalgeschichtlich die älteren sind. Die Sonderstellung der Yámana (sprachliche und kulturelle Unterschiede, jüngste Einwanderungsgruppe) findet ihre Erklärung in einem langen Verweilen dieses Stammes in einem kalifornischen Zentrum der ältesten amerikanischen Bevölkerungsschicht, wo jüngere Elemente (einzackige Harpune, Geheimbünde, Initiationsfeiern) in die Kultur aufgenommen wurden. Die erste Besiedelung des Feuerlandes erfolgte nicht durch die Fischervölker, sondern durch die zu den Tehuelche gehörenden Selknam. (Derrotero de los indios canoeros. Archivos Ethnos [Buenos Aires] Serie B. No. 2. 1952. pp. 9-27.)



## Oceania

**La signification de la proue bifide** (C. NOOTEBOOM). — On trouve la proue bifide ou proue en fourche en plusieurs endroits des côtes et dans les îles de l'Océan Indien et de l'Océan Pacifique. L'origine technologique de cette forme est l'exhaussement d'un monoxyle; mais la fourche survit aussi sur des navires où toute relation avec son origine technologique a disparu; il faut en chercher alors la raison dans la valeur mythologique de cette représentation: il résulte des enquêtes de A. STEINMANN, de B. VROKLAGE et de H. SCHÄRER que les navires à proues bifides de l'Indonésie représentent des animaux à bouche ouverte qui sont, en quelques cas du moins, l'image du monstre d'initiation, dévorant les novices au cours des rites. L'existence de ces relations est vraisemblable aussi dans quelques-uns des bateaux de communauté des Moluques du Sud qui ont un bord d'étrave en forme de *kajon* du *wajang* javanais, signe de l'ancien sanctuaire où jadis les cérémonies d'initiation étaient célébrées. (Trois problèmes d'ethnologie maritime. [Publicaties van het Museum voor Land- en Volkenkunde en het Maritiem Museum «Prins Hendrik» Rotterdam 1952, No. 1, L. en V. 1.] pp. 7-11.)

**The Rice Cultivation and Rice-Harvest Feast of the Bontoc Igorot** (K. BIRKET-SMITH). — During a casual visit of one of the villages of the Bontoc Igorot in northern Luzon the rites connected with the rice harvest could be taken part in. — Head-hunting among the Bontoc was largely a matter of village feuds and revenge as well as an exciting sport, but at the same time there was the idea that it would bring good luck and improve the harvest. Not only the head but sometimes also the hands and feet were brought back. — It is rather astonishing to see how great are the differences in the ceremonial within the same tribe and between two places close together. This is an indication of how much still remains to be done even in area otherwise supposed to be well-known ethnologically. (Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab Historisk-Filologiske Meddelelser 32, No. 8. 24 pp. in 8°. With 16 pl. København 1952. EJNAR MUNKSGAARD i. komm.)

**Sakrale Holzfiguren von den nordwest-polynesischen Randinseln** (H. DAMM). — Sakrale Plastiken aus Polynesien und Mikronesien sind relativ selten. Das Museum für Völkerkunde in Leipzig besitzt seit 1912 einige Stücke aus dem nordwest-polynesischen Randgebiet, die sich mit Hilfe der neueren Publikationen von TE RANGI HIROA über tonganische und samoanische Gottheiten nun auch stilistisch näher bestimmen und zuordnen lassen. Man kann für dieses Gebiet auf Grund der Stileigentümlichkeiten zwei verschiedene Gruppen von Sakralfiguren unterscheiden, die auf zwei verschiedene Kulturträger hinweisen. Die brettartigen, spitzgesichtigen und mit einem Kamm versehenen Figuren sind sehr altertümlich und sicherlich einer „Urbevölkerung“ dieser Randinseln zuzuschreiben. Die anderen rund und besser proportioniert gearbeiteten Plastiken gehören einer jung-polynesischen Kulturschicht an, die von Samoa-Tonga her diese Inseln erreichte. (Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig 10. 1926-51 [Leipzig 1952]. pp. 74-87. Mit 4 Bildtafeln.)

**Die Reifefeiern bei den Ngada (Mittelflores, Indonesien)** (H. BADER). — Die Grundidee der Reiferiten für Knaben und Mädchen in Ngada (Mittelflores, Indonesien) sowie bei verwandten Stämmen und Völkern ist das Fruchtbarkeitsmotiv. Die Reiferiten der Mädchen sind in Ngada bodenständig und wurzeln im mütterrechtlichen Ackerbau. Sie finden ihre Sanktion im Ahnenkult, in den auch Mondkult und Megalithkultur einbezogen sind. Die Knabenbeschneidung, die einer späteren (vaterrechtlich-totemistischen) Kultur zuzuschreiben ist, scheint in Ngada nicht ursprünglich gewesen zu sein. Die heutigen Ngada sind rassistisch stark gemischt, ihre Herkunft ist noch ungeklärt. Rassistisch unterscheiden sie sich stark von den andern florinischen Stämmen, kulturell und sprachlich zeigen sie weitgehende Übereinstimmungen. Welche Schichten des Ngadavolkes nun Träger obengenannter Kulturelemente gewesen sind, bedarf weiterer Untersuchungen. (St. Gabieler Studien, XII. VIII + 144 pp. in 8°. Mödling bei Wien 1953. St. Gabriel-Verlag.)

**Supplementary Notes to the Classification of Australian Aboriginal Languages** (Č. LOUKOTKA). — Thirty-five years ago P. W. SCHMIDT published the „Gliederung der australischen Sprachen“. Since that time many new languages have been discovered. A map, based on SCHMIDT's and MILEWSKI's maps, shows how the linguistic situation has been changed by new research. A list of all Australian linguistic families is arranged in two principal groups: those of the Southern languages (nos. 1-56) and those of the Northern languages (nos. 57-104). In most cases the names of the families introduced by P. W. SCHMIDT have not been changed. A bibliography is added. (*Lingua Posnaniensis* (Poznań) 3. 1951. pp. 135-157.)

**Der Konzeptionsglaube australischer Stämme** (W. SCHMIDT). — Die immer wieder behauptete Unkenntnis der physiologischen Vaterschaft bei australischen Stämmen ist weder pan- noch proto-australisch. Sie ist beschränkt auf das Zentrum Australiens und dessen südliche und nördliche Auswirkungsgebiete und, in älteren oder abgeschwächten Formen, auf das westliche Drittel Australiens. Aber selbst dort findet sich das entsprechende Wissen in bezug auf die Tiere. Für die ethnologisch ältesten Stämme ist die Kenntnis auch bezüglich des Menschen positiv belegt, genau so wie bei den Urvölkern anderer Kontinente und im ganzen Hirtenkulturkreis. Eine Unkenntnis finden wir nur bei den australischen Stämmen, die der jüngsten dortigen Kulturschicht angehören. Sie geht mit der Mika-Operation Hand in Hand und hängt wohl mit der sexuellen Ungebundenheit dieser Stämme zusammen. Die Lehre von der Bedeutungslosigkeit des Coitus für die Schwangerschaft vermag die Frauen für denselben willfähriger zu machen. (*Internationales Archiv für Ethnographie* [Leiden] 46. 1952. 1. pp. 36-81.)

---

# Bibliographia

*Historia Mundi*. Ein Handbuch der Weltgeschichte in zehn Bänden. Begründet von FRITZ KERN. In Verbindung mit WILLIAM FOXWELL ALBRIGHT, HENRI BREUIL, RAFAEL CALVO SERER, G. P. GOOCH, G. LEVI DELLA VIDA, H. S. NYBERG, FRANZ SCHNABEL, HAROLD STEINACKER, RUDOLF TSCHUDI herausgegeben von FRITZ VALJAVEC. Unter Mitwirkung des Instituts für Europäische Geschichte in Mainz. Erster Band: *Frühe Menschheit*. Von SANTIAGO ALCOBÉ Y NOGUER, HERMANN BAUMANN u. a. 560 pp. in 8°. Mit 4 Taf., 26 Fig. und 5 Kt. Bern 1952. FRANCKE Verlag. Preis: Fr. 27.55.

Als F. KERN durch seinen plötzlichen Tod aus den Vorbereitungen für eine neue Pflegestätte universalgeschichtlicher Forschung gerissen wurde (Anthropos 47. 1952. p. 667 f.), waren die Pläne für eine zehnbändige „*Historia Mundi*“ immerhin so weit gediehen, daß sie — nicht zuletzt dank der tatkräftigen Weiterarbeit von Frau Ww. Dr. L. KERN — fortgeführt werden konnten. Als Frucht dieser Bemühungen liegt nun der erste Band des Werkes vor. Eines seiner Hauptziele wird in einem nachgelassenen Beitrag des Begründers einleitend dargelegt: Wirklich umfassende kulturhistorische Forschung — die Kulturzyklentheorie ist zwar „universal, aber nicht universal genug“ — soll „erweisen, daß die nach objektiven Kriterien festgestellte Aufeinanderfolge der wichtigsten Kulturschichten zugleich auf solche Gründe des Kulturwandels hinführt, welche die echte Natur des Menschen geschichtlich erhellen — eine wesentlich anders und tiefer erfassbare Natur als jene konstruierte angebliche Natur, welche man im 19. Jahrhundert in vorgefaßter Meinung den damals willkürlich arrangierten Entwicklungsetappen der Kulturgeschichte zugrunde legen wollte“ (p. 17).

Da das Wesen des Menschen nun aber in einer realen Ganzheit von Körper und Geist besteht, ist auch die biologische Seite seines Werdegangs nicht zu vernachlässigen, und ihr ist deshalb der erste Teil des Bandes gewidmet. „Die Geschichte der Menschheit beginnt mit dem Vollzug der Menschwerdung“ (p. 229). Hierzu wird von A. PORTMANN klar und allgemeinverständlich dargelegt, welche Fülle von Problemen auch im rein biologischen Bereich noch mit den Fragen des Anfangs verknüpft ist. Allgemein ist „das Ganze einer jeden Lebensform . . . die der Erforschung harrende Realität“ (p. 29). Auf den Menschen angewandt, stellt sich damit die Aufgabe, zunächst „das Besondere der menschlichen Daseinsform so klar als möglich herauszuarbeiten und darzustellen“ (p. 32). Dies unternimmt J. KÄLIN im Rahmen seines Beitrags über die ältesten Menschenreste und ihre stammesgeschichtliche Deutung, der an Umfang die übrigen anthropologischen Abhandlungen des Bandes weit übertrifft. Da es ihm darum geht, vor leichtfertigen Ableitungen, zumal vor einer unilinearen Entwicklungstheorie zu warnen, wird man es jedoch begrüßen, daß er auch das Quellenmaterial bis in zahlreiche Einzelheiten hinein vorführt. Allerdings wird dabei vom fachlich nicht vorgebildeten Leser wahrlich nicht wenig verlangt. Besonders angebracht und willkommen scheint



dem Rezensenten die zusammenfassende Darstellung des neueren südafrikanischen Fossilien-Materials, das den Verfasser zu dem Schluß führt, „daß das Bild des Menschen im Blickfeld des Biologen immer menschlicher erscheint und der Ausdruck seiner leiblichen Eigenständigkeit in tierhaften Stufen höherer Primaten in hohem Maße vorweggenommen wurde“ (p. 96). Eingehend besprochen werden auch die von den letzten Anhängern einer veralteten Evolutionstheorie gerne totgeschwiegenen Frühformen der „Sapiens-Gruppe“. Deren jungpaläolithische und mesolithische Vertreter behandelt H. VALLOIS. Bedauerlich ist allerdings, daß er bei seiner Gliederung in Rassen einseitig vom französischen Material ausgeht. Dadurch kommt er zu einer etwas merkwürdig berührenden Anordnung, für die — im Gegensatz zu der üblicheren Einteilung — ein Zusammenhang mit den historischen Vorgängen im Jungpaläolithikum kaum hergestellt werden kann.

Die modernen Rassen werden nach Erdteilen geordnet vorgeführt (wobei man vielleicht besser Asien statt Europa an den Anfang gestellt hätte) und dabei auch ihre Bio-, Rassen- oder Typendynamik besprochen. Die Bedeutung der weitgehend raumgebunden verlaufenden Ausbreitung, Verdrängung, Durchmischung usw. der einzelnen Körperbauformen soll durchaus nicht verkleinert werden. Für ihre historische Wertung wäre aber wohl doch erst zu fragen, ob diese Vorgänge nicht im wesentlichen von anderen Kräften bestimmt wurden, und wo man es denn nun wirklich mit einer den Typen innewohnenden Dynamik zu tun hat.

Der gesamte Abschnitt steht unter dem bestimmenden Einfluß E. von EICKSTEDTS, der selbst schwungvoll und wortschöpferisch (aber für den nicht-deutschsprachigen Leser sicher oftmals schwer verständlich) Asien und die Biodynamik der Europiden behandelt. Sehr nüchtern setzt sich B. LUNDMANN an Hand der Verteilung und Kombination einzelner Merkmale mit dem Problem der Rassengliederung im heutigen Europa auseinander. In schöner gegenseitiger Ergänzung werden die Rassen Afrikas und ihre Geschichte von H. BAUMANN und S. ALCOBÉ besprochen. Beide Sachgebiete beschreiben in sauberer Trennung der ethnologischen, linguistischen und anthropologischen Kriterien J. IMBELLONI für Amerika, und mit besonderer Berücksichtigung auch der modernen Bevölkerungsverhältnisse R. BIASUTTI für Ozeanien. (Bedauerlich sind Verschiedenheiten in der Terminologie von EICKSTEDTS [p. 222 ff.] und IMBELLONIS [p. 194 f.], während BIASUTTIS Bezeichnung „Papuaside“ gegenüber „Neomelaneside“ die Priorität gebührt.) Von Einzelheiten sei nur darauf verwiesen, daß Zusammenhänge der jüngeren amazonischen Bodenbauvölker mit Asien von anthropologischer Seite eine Stütze finden (VON EICKSTEDT p. 162, IMBELLONI p. 200 f.), sowie darauf, daß nach IMBELLONI (p. 202) die Columbiden und Subarktiden (= Margide und Eskimide) eine sehr junge Schicht darstellen. Abschließend befaßt sich I. SCHWIDETZKY mit allgemeinen Fragen frühgeschichtlicher Bevölkerungsbiologie. Wenn sie anführt, daß bereits Jäger- und Sammlervölker „eine Beschränkung der Kopfzahl durch Abtreibung oder Kindes-tötung“ kennen (p. 222), so wäre allerdings hinzuzufügen, daß dem nicht „bevölkerungspolitische“, sondern durchweg irrationale Motive zugrunde liegen.

In einer den kulturgeschichtlichen Teil einleitenden Betrachtung über urgeschichtliche Grundfragen sucht O. MENGHIN, für „die verschiedenen Zweige der Kulturgeschichte . . . gemeinsame methodologische Grundzüge zu abstrahieren, d. h. ein logisch einwandfreies Fundament der Analyse“ zu schaffen (p. 236). Dessen Grundforderung ist die strenge Beachtung der Aufeinanderfolge von Quellenanalyse, Erscheinungsanalyse (unter ihrem begrifflich-qualitativen, räumlich-quantitativen und zeitlich-genetischen Aspekt) und schließlich Ursachenanalyse. „Die Frage, in welchem funktionellen und geistigen Zusammenhang die einzelnen Glieder eines Kulturganzen stehen, ist . . . Angelegenheit der begrifflich-qualitativen Analyse. Diese Analyse erfolgt aber nicht unter dem Gesichtspunkt des Ganzheitsproblems, sondern in erster Linie unter dem des Eigenwertes der Teile . . . Für die Analyse sind demgemäß Funktionen, Strukturen, Sinnzusammenhänge, Werthaltungen genau so Kulturelemente wie die stofflichen und nichtstofflichen Kulturgüter“ (p. 245). „Die nicht zu bestreitende Tatsache schließlich, daß jede Kultur ein Organismus ist, der sein eigentliches Leben vom Geistigen, von einem Weltbild und

Wertsystem her empfängt, ist höchst bedeutsam, hat aber mit dem Verfahren zur Feststellung von kulturellen Einheiten weiter nichts zu tun. ... Die bewiesene zeit- und räumliche Koexistenz einer größeren Anzahl von Kulturelementen ist eben unter allen Umständen der sinnfällige Ausdruck eines inneren geschichtlichen Zusammenhanges. Die Beantwortung der Fragen, was eine Kultureinheit und die menschliche Kultur überhaupt im tiefsten Sinne sei, kommt erst nach der Erledigung der Quellen-, Erscheinungs- und Ursachenanalyse“ (p. 246).

Die Ausführungen MENGHINS scheinen geeignet, wesentlich zu einer Abklärung des Methodenstreits innerhalb der Ethnologie beizutragen, da so die „funktionalistische“ und die „kulturmorphologische“ Betrachtungsweise sich organisch mit der „kulturhistorischen“ verbinden lassen — was ja in der Praxis ohnedies weitgehend getan wird. Der ersteren — sofern sie im allgemeinen Sinne verstanden wird und sich nicht in soziologischer Tüftelei verliert — fällt dabei noch die Sonderaufgabe zu, die qualitative Übereinstimmung von Kulturelementen durch Feststellung des gleichen Funktionszusammenhangs zu sichern. Die zweite findet ihren Platz in der Endsynthese einer Kultureinheit und damit eine bessere und tragfähigere Fundierung als bei der intuitiven Erfassung des räumlich-quantitativen Zusammenhanges einer Anzahl von Kulturelementen, wie sie ja auch in der Erkenntnisbildung „kulturmorphologisch“ arbeitender Forscher der Konzeption eines „Paideumas“ vorausgehen dürfte (wobei Vertreter der gleichen Richtung übrigens auch die „statistische“ Kleinarbeit keineswegs scheuen — man denke nur an die zahlreichen Verbreitungskarten von L. FROBENIUS). Dafür, daß auch die „kulturhistorische“ Schule eine funktionell-ganzheitliche Betrachtungsweise nicht ablehnt, bringt der besprochene Band ein gleich noch zu erwähnendes Beispiel (cf. auch *La Nouvelle Clio* 4. 1952. p. 67, Anm. 1).

Die Darstellung der Jäger- und Sammlerkulturen auf Grund der archäologischen Quellen übernahmen H. BREUIL für das Alt- und Mittelpaläolithikum, A. RUST für das Jungpaläolithikum und J. G. D. CLARK für das Mesolithikum. Während BREUIL großes Gewicht auf die technologisch-typologischen und stratigraphischen Grundlagen der kulturgeschichtlichen Forschungen legt, bemüht sich RUST vor allem um eine Erschließung der dynamischen Vorgänge, die in Zusammenhang mit den Klimaschwankungen zur raschen Ausbreitung neuer Kulturformen geführt haben. Ähnlich geht auch CLARK vor, dem dabei besonders die wirtschaftlichen Grundlagen am Herzen liegen. Alle drei Autoren sind besorgt, nicht nur ein typologisch-chronologisches Skelett zu bieten, sondern ein lebendiges Gesamtbild der Kultur der behandelten Zeitabschnitte zu entwerfen.

Das Spezialgebiet der Kunst wird noch gesondert in Beiträgen von H. SEDLMAYR und F. EPPel behandelt, von denen der erstere auf die allgemeinen Probleme der Entstehung der Kunst eingeht und als deren „raison d'être“ die „dauernde Gegenwärtigsetzung des Numinosen“ (p. 351) und die „Mitteilung eines erlebten Numinosen“ (p. 352) herausarbeitet. EPPel befaßt sich mit konkreten Erscheinungen der Kunst des Paläolithikums und Mesolithikums. Wenn er meint, es gebe „im Verlauf des Jungpaläolithikums eine deutlich erkennbare Entwicklung der Bildnerie vom Aurignacien über das Solutréen zum Magdalénien bis in das frühesolithische Azilien“ im Sinne eines Wandels „von der linearen zur flächenhaften Struktur“ (p. 370), so kann man dem beim heutigen Stand der Forschung nur sehr bedingt zustimmen, vor allem, wenn dabei dem Solutréen eine eigene Stilepoche mit „neuen charakteristischen künstlerischen Möglichkeiten“ zugesprochen wird (p. 362). Auch seine Interpretation der Kunstwerke wird man nicht immer ohne Widerspruch hinnehmen können. Daß einer magischen Handlung um so mehr Erfolg beschieden war, „je getreuer die Nachbildung das optische Wirklichkeitsbild wiedergab“ (p. 365), ist zwar eine nicht selten vorgebrachte Behauptung, die aber reiner Spekulation entspringt und für die sich kaum ausreichende Stützen aus dem ethnographischen Bereich beibringen lassen dürften. Wenn schließlich gesagt wird: „Der Charakter des anorganischen Gesteins und der organischen Blutfarbe, des ‚toten‘ Felsens und der ‚lebendigen‘ Darstellung können dort, wo beide sich berühren, die zusammenstoßenden Sphären des Todes und des Lebens symbolisieren“ (p. 361), so dürfte das erheblich über das noch Vertretbare hinausgehen.



Im ethnologischen Teil des Bandes gibt W. SCHMIDT eine umfangreiche Synthese der Forschungen über die Wildbeutekulturen. Etwas zu wenig wird dabei vielleicht der Umstand berücksichtigt, daß die Kulturen der herangezogenen lebenden Völker sich in manchen Fällen bereits als äußerst vielschichtig herausgestellt haben, während andere (z. B. Buschmänner) ehemals einer höheren Stufe angehörten. So wird man im einzelnen wohl Korrekturen anbringen müssen (z. B. im Alter der Bogenbewaffnung), doch kann das natürlich nichts gegen die grundsätzliche Richtigkeit der für die ältere Jagd- und Sammelstufe rekonstruierten Züge besagen. Besonders interessant ist der Schlußabschnitt, in dem in einer Art „kulturmorphologischer“ Endsynthese das „zentrale religiöse Weltbild“ dieser Kulturschicht gewissermaßen als deren — sit venia verbo — „Paideuma“ herausgestellt wird. Vielleicht darf man darin eine Näherung der Standpunkte in der oben angedeuteten Weise erkennen.

Für die jüngere Jagd- und Sammelstufe versucht K. J. NARR eine Zusammenchau mit dem archäologischen und paläanthropologischen Material. Dabei wird das „höhere Jägertum“ nicht mit dem „totemistischen Kulturkreis“ identifiziert, sondern der letztere als jüngere Bildung aufgefaßt, und zwar als Kontaktform mit pflanzerischer Kultur, was nach den inzwischen erschienenen Untersuchungen J. HAEKELS über den Totemismus noch positiver ausgedrückt werden könnte.

Der Anordnung der kulturgeschichtlichen Abhandlungen wurde die herkömmliche Fachgliederung zugrunde gelegt. Vorteilhafter wäre es wohl gewesen, anschließend an MENGHINS für die archäologischen wie die ethnologischen Aspekte gleichermaßen gültige Einführung eine Zusammenstellung der zwar auf verschiedenem Quellenstoff basierenden, aber jeweils die gleiche Kulturphase behandelnden Beiträge vorzunehmen, d. h. derjenigen von BREUIL und SCHMIDT für die ältere, der von RUST, CLARK und NARR für die jüngere, woran als Bearbeitung einer Sonderfrage diejenigen von SEDLMAYR und EPPLE anzugliedern gewesen wären. Damit wäre vor allem KERNs Anliegen einer Darstellung der „nach objektiven Kriterien festgestellten Aufeinanderfolge der Kulturschichten“ sinnfälliger zum Ausdruck gekommen. Die notwendige Aufteilung des Stoffes auf zahlreiche Autoren machte es unvermeidlich, daß die KERN besonders am Herzen liegenden „Gründe des Kulturwandels“ nur hie und da angedeutet wurden. Wünschenswert gewesen wäre auch eine besondere Darlegung der nur gelegentlich von KÄLIN und BREUIL berührten frühesten Kulturspuren in ihrer Gesamtheit und damit der psychischen Seite des Menschwerdungsproblems. Sie hätte in sorgsamer Auswertung der Zeugnisse der Werkzeugherstellung, der Großwildjagd und des Feuergebrauchs in den ältesten archäologisch faßbaren Schichten für alle spekulativen Weiterführungen dieses Fragenkomplexes die sichere Plattform bieten können, die uns den Menschen schon hier als Vollmenschen zeigt, — als Homo sapiens, Homo loquens und Zoon politikon in inniger Verflochtenheit dieser Züge seines Wesens. Eine Untersuchung dieser Themen und der Probleme des Umbruchs vom niederen zum höheren Jägertum wäre uns vielleicht in einer besonderen Zusammenfassung von KERN geschenkt worden, hätte der Tod ihn nicht zu früh abberufen. Noch dringlicher stellen sie sich für den Wandel zur Produktionskultur, zum Bauern- und Herrentum und den Hochkulturen, die im zweiten Band dargestellt werden sollen.

Aber daß der Versuch einer Vereinigung von Fachkräften zu einer Darstellung der frühen Menschheit und ihrer Kultur, wie er in solcher Art mit diesem Band erstmals unternommen wurde, nicht frei von Mängeln und ohne Lücken sein kann, versteht sich wohl von selbst. Dem Rezensenten als einem Mitarbeiter an diesem Unternehmen wird man es nicht verargen, wenn er seiner Genugtuung über das Erscheinen der „Historia Mundi“ keinen allzu lauten Ausdruck gibt und sich eines Werturteils enthält. Es mag ihm aber gestattet sein, zu sagen, daß er das Erreichte einer berufenen Hand für würdig hält, die uns nach Vorliegen des zweiten Bandes eine ähnliche weiterverarbeitende und richtungweisende Zusammenschau geben mag, wie sie seinerzeit KERN an das Werk MENGHINS anschloß.

KARL J. NARR.



**Herskovits Melville J.** *Man and his Works*. The Science of Cultural Anthropology. XVIII, 678 + XXXVIII pp. in 8°. With 66 fig. and 18 pl. Fifth Printing. New York 1951. ALFRED A. KNOPF. Price : \$ 6.—.

This is a treatise of General Ethnology — and a mighty fine piece of work it is. The title is unfortunate, as it gives the impression that the subject is restricted to ergology. In fact it is nothing of the sort, its great merit being rather that it does not over-emphasize material civilization, as is usually done, but puts it in its proper place, which is the subordination of the hands of *Homo faber* to the mind of *Homo sapiens*. We are therefore spared the profusion of ethnographical detail, very appropriate in ethnographical monographs, but quite out of place in a truly ethnological work. Not as if material civilization had received at the author's hands less than its due : the illustrations (66 figures in text and 18 plates) suffice to refute any such suspicion.

Whilst on the subject of misnomers, the author of course complies with the American custom of calling civilization a "culture", although aware (p. 18) of the difference in non-scientific English between the two terms. It is too late of course to hope for a change in that. But would "psychosomatic" not be an improvement on "biopsychological" (p. 4)? One is also surprised that, though he makes a clear distinction between animal and human societies, he never uses "gregarious" for the one, but "social" for both (p. 37). By a slip no doubt, Dravidians are called "autochthonous" (p. 136), when they are immigrants into India, in fact quite late-comers, if FÜRER-HAIMENDORF's suggestion is accepted, as it probably will have to be. "End of the eighteenth century" on p. 595 also should be "middle of the nineteenth century". But enough of such superficial trifles.

The subject is divided into eight parts and thirty-eight chapters, which may summed up as follows :

I. Introductory. 1. The Science of Man. — 6. The Ethnographer's Laboratory. — 38. Anthropology in a World Society (really the distinction between pure and applied anthropology).

II. The Nature of Culture. 2. The Reality of Culture (i. e. real, but relative). — 3. Culture and Society. — 4. Culture and the Individual. — 9. The Physical Type and Culture. — 10. Culture and Habitat. — 5. Cultural Relativism. — There follow ch. 11 - 14 on the Elements of Culture (called "The Structure of Culture") and ch. 15 - 26 on the Categories (called "Aspects") of Culture. On the part of "Structure" the author deals with traits, complexes, patterns and their integration, with ch. 12 devoted to "Culture-Areas". Of Categories he distinguishes between material (technics and economics), social (society, education, politics), spiritual (religion and magic) and aesthetic "Aspects" (fine arts, literature, music).

III. The Dynamics of Culture. Here I would place ch. 7 ("The Evolution of Mankind") and ch. 8 ("The Prehistoric Development of Culture"), to be followed by what the author calls Part VI ("Cultural Dynamics") and Part VII ("Cultural Variation"). Under "Dynamics" he treats of change, both extrinsic and intrinsic ; of imitation and resistance to change ; of reinterpretation ; of discovery and invention ; of focus and diffusion. Under "Variation" he deals with "Cultural Drift and Historic Accident" ; "Classification and Process" ; exact and historical science (ch. 36 : "Cultural Law and the Problem of Prediction").

IV. Summary. A final chapter (37) is entitled "A Theory of Culture", which, sums up all the preceding discussions.

As will be seen, the author carries the reader through the whole domain of his science and he does so in a masterly fashion. Few details escape him : moieties (the word occurs in a quotation p. 318) are not referred to, nor are age-classes (beyond a mere mention of "age-grades" sub secret societies [p. 303] ; "transport" finds no place under Economics, nor "sacrifice" under Religion. The latter subject is dealt with in two chapters ("Religion : the Problem of Man and the Universe" [ch. 21] and "Religion : the Control of the Universe" [ch. 22]) which cover thirty pages (as against sixty-one pages devoted to Art).

In his attitude to spiritual and moral values the author seems to be torn by two contradictory forces. On the one hand there is the "scientific" objectivism, skepticism and agnosticism, which a priori rule them out; on the other, there breaks in constantly the author's humanity, his delicacy of feeling and his passionate devotion to truth and fairness. Thus for instance why non-utilitarian aspects of culture are universal, is a question regarding which "explanations of a more mystical nature need not concern us here" (p. 347). At the same time he recognizes that in our mechanistic culture the scientist's dedication to the experimental tradition, the crusading spirit of the militant atheist, the intransigent selflessness of the political revolutionary, are religious emotions lavished on aspects we label secular (cf. p. 377).

Again, his remarkable empathy into alien civilizations has clearly only been made possible by his sympathy for the racial under-dog. This has made him a foremost exponent of an anthropology, which does not seek to quarantine itself in the civilizations of "uncontaminated Primitives", but welcomes the opportunities for the study of acculturation provided by modern contact between "Whites" and "Natives". It also makes him combat the besetting temptation of all anthropologists, "ethnocentricisms" ("we call nationalism", p. 653), to which he devotes a brilliant chapter on "Cultural Relativism" (ch. 5). But this carries him into an assertion that "nonliterate man ... is not a contemporary ancestor, but like the peoples who have developed writing and a machine technology, stands on his own historical feet. He has travelled a different path, but not one that is on a different level from those trod by the literate folk" (p. 643). This precludes all moral evaluation, not only of a civilization as a whole, but of single features of it: yet, he does not hesitate to condemn outright such civilization types, as those displayed, until 1933, by the US Office of Indian Affairs (p. 645) and, after 1933, by Hitlerian Germany (p. 654). Indeed the whole book begins with a motto and ends with a passage on "quest of *Man as he ought to be*": which is not "to recognize that right, and justice, and beauty may have as many manifestations as there are cultures" (p. 655), but also above all, to recognize a categorical imperative.

To the question, whether ethnology is a historical discipline, the author again assumes a double attitude, but this time admitting in abstracto, what he denies in concreto. It is in ch. 30 ("Diffusion and the Reconstruction of Cultural History") that he treats of this matter and "the German-Austrian culture-historical school" of Graebnerians. He acknowledges it to be "the leading school of anthropological thought on the continent of Europe", but one which has "never achieved any degree of acceptance in English-speaking anthropological circles" (p. 505). He himself belongs to Boas' school, which is "historical in its approach, stressing field research and restricted reconstructions of history rather than the comparative studies, on a world-wide basis" (ibid.). On pp. 509 - 514 he describes with meticulous fairness the point of view of the Kultur-historische Schule, except that one can hardly agree with him that "it disregards those psychological aspects of diffusion" (p. 509). He sums up opposition to this school as due "to (1) its method of handling the ethnographic data, (2) ... its mystical approach to the fundamentals of human cultural experience, and (3) the extremely hypothetical nature of its conclusions" (p. 513). For himself he stresses, perhaps one might say over-stresses, "the factor of accessibility in place and reasonable closeness in time" (p. 512) and, 'kühl bis ans Herz heran', refuses to bring in a verdict of either "true" or "false", but contents himself with one of "non proven".

It is an attitude which it is difficult to controvert. But since Professor HERSKOVITS is an avowed relativist, one may perhaps point out the relativity of such terms as "accessibility in place" (p. 512). Is Peru accessible to people from the Indus Valley? From his remarks on p. 508, one gathers that the author's reply would be in the negative: yet, it has recently been proved botanically that all New World cottons by their chromosome-structure prove to be descendants of hybrids of an Indus Valley cultivated, and a Peruvian wild, cotton (cf. "The evolution of *Gossypium*" by HUTCHINSON, SILOW and STEPHENS. Oxford 1947). "Reasonable closeness in time"?



In 771 B. C. the Cimmerians took the capital of China, Hsi An, in 640 B. C. the King of Egypt had to defend himself against them in southern Palestine.

As regards prehistory the author similarly emphasizes again and again, that archaeology cannot recover "the intangibles that are so large a proportion of human civilization" (p. 116). On the contrary, he adopts CHILDE's conclusion, that "after the earliest period of human culture, when man lived in terms of a hunting, food-gathering economy, the 'Neolithic revolution' made possible economic and social systems that could only exist on the basis of an assured and abundant food supply resultant on the domestication of plants and animals" (p. 132). Then, may we turn for the "intangibles", closed to diggers-up of the past, to people who still today "live in terms of a hunting, food-gathering economy"? The author seems horrified at the idea. "No group that exists today lives either as its ancestry, or our own, lived" (p. 71). "Attempts to reconstruct the prehistory of political development, in which living 'primitive' man is equated with his prehistoric forerunners, violate a basic principle of anthropological method, which holds that present-day nonliterate peoples are not our 'contemporary ancestors'" (p. 329). "The assumption that we must study 'savage' folk so as to recover the history of our own development, is... quite untenable" (p. 642 f.).

The emphatic assertion that there can be no contemporary ancestors is of course literally quite true. No Yenisean of today lives exactly, as a Magdalenian did 35 000 years ago; no Semang exactly like an Acheulian of 350 000 years ago. But is there no analogy at all? We doubt whether Professor HERSKOVITS would be quite as apodictic as all that. "The process of change in culture is universal" (p. 483) — certainly; but it is balanced (and very often out-balanced) by the factor of stability. "Conservatism and change in culture are the result of the interplay of environmental, historical, and psychological factors" (p. 488), rightly observes our author: but in his praiseworthy endeavour to discredit the current White superstition that non-White civilizations are petrified, he seems to have given less than due weight to the factor of inertia. If environmental, historical and psychological factors remain constant, why should there be any change? No doubt, "inspiration" of individuals towards innovation exists, and we are grateful to the author for having given proper prominence to this fact: even so, unless there is social response to the innovation, will it not remain still-born? The author himself quotes a number of examples: e. g. the Africans who prefer their hoe to the plow (p. 530), the four tribes of the Nilghiris, in long contact, but one remaining pastoral, one agriculturist, one artizan, one food-gathering (p. 537). One might add the resistance to change from their digging stick of modern Solomon Islanders and Chenchus; the exact replica of a modern Sindhi bullock-cart found as a clay-toy in the ruins of Mohenjo Daro of 5000 years ago; above all, there are those Acheulian fist-picks from London, Madras, Kenya and Capetown, which are absolutely identical, except for the material used, and which have been dated from between 430 000 to 130 000 years ago — the basic tool apparently of man in the Afro-Asiatic region remaining unchanged for three hundred millenia! One's mind boggles at such stability — but must one not accept it?

There is certainly great danger in generalising prematurely, in jumping to conclusions from too few premises: but there is nothing more legitimate, nay, necessary, than to construct from the scanty material at hand a working hypothesis, a provisional scaffolding, without which there could be no construction at all of a permanent building of assured knowledge. What after all is knowledge without understanding? To understand means to trace causal nexus: and since all ethnographical data are historical data, to understand them, must mean tracing their causal, i. e. their genetic, nexus — in other words, their history. In principle of course Professor HERSKOVITS quite agrees — what difference between us there is, is at bottom merely a question of emphasis.

H. C. E. ZACHARIAS.



*La Découverte du Passé.* Progrès récents et techniques nouvelles en pré-histoire et en archéologie. Etudes réunies et présentées par A. LAMING. Avec la collaboration de R. J. C. ATKINSON, G. BAILLOUD etc. 363 pp. in 8°. Avec 45 fig. et 16 pl. Paris 1952. Editions A. et J. PICARD & Cie. Prix : Broché : fr. 1.900.— ; relié pleine toile : fr. 2.500.—.

Das vorliegende Buch ist nicht — wie etwa der Haupttitel erwarten ließe — eine Geschichte der Urgeschichtsforschung (auch wenn ein kurzer Abriß darüber als Einleitung gegeben ist), sondern eine Darstellung jener naturwissenschaftlichen Methoden, die die Urgeschichtsforschung in die Lage versetzen, zu ihren typologischen Untersuchungen und Problemen neue Aspekte historischer Erkenntnisse zu erhalten. Demgemäß finden in dem Buche die allgemein gebräuchlichen Methoden der Pollenanalyse und der damit in Verbindung stehenden Florengeschichte ebenso Behandlung wie jene des Fluortestes und der C 14-Datierung, wie auch neue, bisher noch weniger in die Forschung einbezogene Verfahren: die elektrischen Suchmethoden, die Untersuchung der Mikroorganismen im Silex, die metallographischen Bestimmungen und andere, die von geringerer Bedeutung sind. „La Découverte du Passé“ ist der erste Versuch einer derartigen Zusammenfassung, die durch die Beigabe ausreichender Literaturangaben und praktischer Hinweise ergänzt wird. Wir begrüßen diesen tapferen Schritt in wissenschaftliches Neuland bestens und möchten betonen, daß das Buch jedem an der urgeschichtlichen Forschung Interessierten zahlreiche wertvolle Anregungen und Hinweise zu geben vermag. Allerdings wird noch zu entscheiden sein, welche Methoden in den einzelnen Forschungszonen zur Anwendung gelangen können.

RICHARD PITTIONI.

**Breuil Abbé H.** *Quatre cents siècles d'art pariétal.* Les cavernes ornées de l'âge du Renne. Réalisation FERNAND WINDELS. Montignac, Dordogne 1952. Centre d'Etudes et de Documentation Préhistoriques. 413 pp. in 4°. Avec 531 fig. Prix : broché sFr. 86.60 ; relié sFr. 89.85.

**Bandi Hans-Georg und Maringer Johannes,** in Weiterführung eines Planes von **Hugo Obermaier †.** *Kunst der Eiszeit. Levantekunst. Arktische Kunst.* 168 pp. in 4°. Mit 216 Fig. Basel 1952. HOLBEIN-Verlag. Preis : sFr. 35.35.

Ungeahnte Entdeckungen neuer eiszeitlicher Kunstwerke und -stätten, wie namentlich derjenigen von Lascaux bei Montignac-sur-Vézère haben das vordem im wesentlichen auf den kleinen Kreis der Fachleute beschränkt gebliebene Interesse an den bildnerischen Leistungen der spätdiluvialen Menschheit in den letzten Jahren auch in Laienkreisen gewaltig angeregt. Gerade im Hinblick auf diese Tatsache, für die das Ringen unserer eigenen Gegenwartskunst um eine neue Formsprache vielleicht eine weitere Erklärung bereithält, kann das Erscheinen der hier anzuzeigenden Darstellungen nur freudig begrüßt werden. Die Verdienste H. BREUILS und H. OBERMAIERS um die paläolithische Kunstforschung sind zu bekannt, um noch eines Hinweises zu bedürfen. Wenn beide unabhängig voneinander sich entschlossen haben, ihre in zahlreichen Einzelarbeiten niedergelegten Ergebnisse nun auch in Gestalt je einer umfassenden Synthese allgemein zugänglich zu machen, deren eigenhändige Ausführung OBERMAIER dann freilich nicht mehr vergönnt war, so dürfen sie des Dankes vieler ebenso gewiß sein wie die zwei letzten Schüler des 1946, viel zu früh für seine Wissenschaft, Abberufenen, die ihrem Lehrer mit der tatkräftigen Verwirklichung des von ihm entworfenen Planes ein würdiges Denkmal gesetzt haben.

Um zunächst das Gemeinsame beider Werke zu bezeichnen: Die Ausstattung, für die bei dem BREUILSchen Bande F. WINDELS Sorge getragen hat, stellt hier wie

dort eine graphische Meisterleistung dar. Eine große Zahl von Farbtafeln, Schwarz-weißphotos und Zeichnungen in technisch bester Wiedergabe vermitteln ein Maß der Anschauung, wie es in manchen Fällen die Originale heute bereits nicht mehr bieten können. Auch im Aufbau des Textes zeigen sich, wie nicht anders zu erwarten, manche durch den gleichen Gegenstand bedingte Übereinstimmungen. Eine kurze Darstellung der Forschungsgeschichte — nach der Entdeckung von Altamira im Jahre 1879 sollte es noch rund ein Menschenalter währen, ehe der anfänglich fast allgemeine Zweifel an dem quartären Alter der Höhlenwandkunst endgültig als überwunden gelten durfte — fehlt ebensowenig wie eine kurzgefaßte, aber für den besonderen Zweck hinreichende Belehrung über Lebensraum, Umwelt, körperliche Beschaffenheit und kulturelle Ausrüstung der Schöpfer dieser Felsbilder, welche BREUIL nach einleitenden Ausführungen über Ursprung, Verbreitung, Erhaltungsbedingungen und -zustand, Entwicklung und Chronologie sodann nach Fundstätten geordnet vorführt. Auf die „six géants“, wie die Höhlen von Altamira, Font de Gaume, Les Combarelles, Lascaux, Les Trois Frères und Niaux mit Recht genannt werden, folgt die Fülle der übrigen Plätze im südlichen Frankreich und auf der Pyrenäenhalbinsel, soweit diese dem „franko-kantabrischen“ Kunstkreis angehört. Neben den ihnen allen gemeinsamen Zügen treten bei solcher Art der Stoffausbreitung gerade die örtlichen Besonderheiten vieler dieser Stätten eindrucksvoll hervor. Einem Beitrag von P. GRAZIOSI entnimmt der Leser mit Interesse, daß seit 1950 nunmehr auch in Italien Gravierungen des „franko-kantabrischen“ Stils bekannt sind; eine Höhle auf der kleinen Insel Levanzo, vor Siziliens Westküste gelegen, hat sie geliefert.

Das von BANDI und MARINGER im Geiste OBERMAIERS geschaffene Werk unterscheidet sich von der französischen Darstellung vor allem durch den erheblich weiter gezogenen Rahmen. Nicht nur kommt darin neben der parietalen auch die mancherlei Kleinkunst graphischen wie plastischen Charakters zu ihrem Recht, sondern das Bild der „franko-kantabrischen“ Kunstübung wird hier durch Hinzunahme der erst nach-eiszeitlichen ostspanischen sowie der noch jüngeren „arktischen“ Kunst sinnvoll ergänzt<sup>1</sup>. Die durchgehende Verschiedenartigkeit von aquitanischem und ostspanischem Kreis, die mit den bekannten Gegensatzpaaren (Höhlendunkel und besonnte Felsenhänge, fast ausschließliche Beschränkung auf das Tier als Gegenstand der Wiedergabe und Einbeziehung auch des Menschen, Einzel- und Gruppendarstellung, statuarische Ruhe und lebensvolle Bewegtheit) nur eben angedeutet ist, ist oft genug beschrieben worden; dennoch vermag die vorliegende Behandlung diesem Sachverhalt manches Neue abzugewinnen. Durch die Mitberücksichtigung auch der „arktischen“ Erscheinungen wird der Tatsache Rechnung getragen, daß ungeachtet der großen zeitlichen Verspätung in ihnen eine Einstellung des Menschen zu seiner Umwelt und damit auch künstlerische Ausdrucksformen weiterleben, die nur mit denen Westeuropas zur Rentierjägerzeit vergleichbar sind. Nicht anders als hinter der dortigen Höhlenwandkunst steht auch hinter jenen Felszeichnungen besonders an der norwegischen Westküste, an Eismeer und Onega-See noch durchaus die Lebensform des schweifenden Jägers und Fischers, dessen ganzes Tun und Denken um das Fangerlebnis kreiste, und so setzt denn auch hier im Norden die Entwicklung mit einer recht naturnahen Formensprache ein, zu der die — in diesem Buche nicht mehr mitbehandelten — konventionell schematisierenden südskandinavischen Felsritzungen eines bereits bauerlichen Menschenkreises den denkbar größten Gegensatz bilden. Mehr als einmal ist darum der Versuch gemacht worden, die „arktische“ von der „franko-kantabrischen“ Kunst abzuleiten. Nach dem heutigen Stande unseres Wissens, das durch die Entdeckung entsprechender Erscheinungen im russisch-sibirischen Osten wesentlich vervollständigt wurde, dürfte BANDI das Richtige treffen, der hier höchstens einen mittelbaren Zusammenhang gelten läßt, indem er jene spätjungpaläolithische Kunstübung der eurasischen Fundplätze als mögliche Wurzel der arktischen und damit als das zeitliche und formale Bindeglied zwischen West und Nord ansieht.

Angeichts des Reichtums des in beiden Werken auf immerhin beschränktem Raum

<sup>1</sup> Daß die ostspanische dabei als „Levantekunst“ bezeichnet wird, entspricht zwar einem weitverbreiteten Brauch, will uns aber gleichwohl gerade an diesem Ort nicht sehr glücklich erscheinen.



so übersichtlich Gebotenen ist es unmöglich, auf Einzelheiten einzugehen. Nur auf einige allgemeinere Probleme möge abschließend wenigstens hingewiesen sein.

Die ältere psychologische Erklärung des Ursprungs dieser ganzen Kunst, etwa durch Annahme einer ungewöhnlichen eidetischen Begabung ihrer Schöpfer, darf wohl als erledigt gelten, seit wir die archäologischen Beweise für ein „fortschreitendes Kunstpotential“ (OBERMAIER) und damit für die Abfolge verschiedener Stilphasen, ja sogar bestimmte Hinweise auf die Existenz regelrechter „Kunstschulen“ jedenfalls im Bereiche der Höhlenkunst in Händen halten. Eine nicht minder bedeutsame Wandlung scheint sich aber auch in den Ansichten über den tieferen Sinn ihrer Schöpfungen vorzubereiten, die freilich in den angezeigten Darstellungen noch kaum zum Ausdruck kommt. Schon G. H. LUQUET (*L'Art et la Religion des Hommes Fossiles*, 1926) hat hier vor einer Überbewertung des magischen Elements gewarnt, und von ethnologischer Seite wurde erst kürzlich darauf hingewiesen, daß „bei einigen altertümlichen Völkern, die noch heute Felsbilder anfertigen, alles dafür spricht, daß wir es bei dieser Kunst-Ausübung mit einer in echt religiöser Haltung vollzogenen Kult-Handlung zu tun haben“ (AD. E. JENSEN *Mythos und Kult bei Naturvölkern*, 1951, p. 282). In der Tat läßt ja gerade bei den ältesten Bildern noch kaum etwas an Jagdzauber denken: „Bevor das Bild in den Dienst der Magie gestellt werden konnte, mußte die künstlerische Kraft erwacht und ihrer selbst bewußt geworden sein“ (OBERMAIER). Damit soll die gelegentliche Wiedergabe von „echt magischen Handlungen im Sinne von die Wirklichkeit beeinflussenden seelischen Konzentrationsakten“ (K. J. NARR, *La Nouvelle Clio* 1952, p. 73) nicht in Abrede gestellt sein; in der Beschwörungsszene von Lascaux (cf. *Anthropos* 47. 1952. pp. 244 ff.) ist uns das bisher wohl sprechendste Beispiel einer solchen erhalten. Daneben aber steht in allen Phasen schon der eiszeitlichen Kunstentwicklung die einfach erzählende Darstellung aus elementarem bildnerischem Schöpfungsdrang, wie er nicht weniger eindrucksvoll auch im festen und beweglichen Körperschmuck sich auslebt.

HORST KIRCHNER, Heidelberg.

**Lundman Bertil.** *Umriss der Rassenkunde des Menschen in der geschichtlichen Zeit.* 116 pp. in 8°. Mit 1 Abb. und 30 Originalkarten. Kopenhagen 1952. EJNAR MUNKSGAARD. Preis: Dän. Kr. 12.00.

Das Werk BERTIL LUNDMANS stellt eine interessante Ergänzung zu dem weiter unten besprochenen<sup>1</sup> dar; es will nämlich die „einigermaßen gesicherten Hauptlinien der geographisch-morphologischen Rassenkunde“ zur Darstellung bringen.

Im Abschnitt A wird die allgemeine Rassenkunde behandelt. Unter den verschiedenen Rassenmerkmalen greift der Verfasser zuerst die Körpergröße heraus, die zwischen 140 und 180 cm schwankt. Der Kleinwuchs, welcher an infantile Verhältnisse erinnert, ist zu 95 % nur in Kältewüsten und im Urwald anzutreffen, der Großwuchs dagegen zu 93 % in Steppengebieten. Die BERGMANNsche zoologische Typenregel, daß Warmblüter vom Äquator polwärts größer werden, besteht also für die Menschheit nicht zu Recht. Jedenfalls ist z. B. für Schweden eindeutig nachgewiesen, daß die Zunahme der Körpergröße vor allem auf die Änderung der Kost zurückzuführen ist.

Für die Körpergröße ist die absolute Länge der Beine maßgebend, denn in der Rumpflänge zeigt die Menschheit nur sehr geringe Unterschiede; eine Ausnahme davon bilden die Andamanesen und die Buschmänner. — Die relative Sitzhöhe folgt der ALLENSchen Klimaregel, die besagt, daß im Interesse des Wärmehaushaltes Warmblüter in kalten Gegenden untersetzt und in warmen Gegenden schmächtiger sind. — Der Längen-Breiten-Index des Kopfes schwankt durchschnittlich zwischen 70 (bei Negriden und Australiden) und 90. Die ausgesprochenen Kurzköpfe treten in nahrungsarmen kalten Gebieten und in hohen Gebirgsgegenden auf; dieser Index ist keineswegs um-

<sup>1</sup> MARC-R. SAUTER, *Les Races de l'Europe*. 1952. Cf. *Anthropos* 48. 1953. pp. 679-680.



weltstabil, sondern säkularen Erbänderungen unterworfen; das Problem der Brachycephalisation illustriert dies am besten. — Größte Bedeutung mißt LUNDMAN, nach umfassenden Studien, dem Längen-Höhen-Index des Kopfes zu, der eine Variationsbreite von 67 bis 80 aufweist. Er wird von der Brachycephalisation nur sehr wenig beeinflusst und zeigt anscheinend keine bemerkenswerte Korrelation zur gegenwärtigen Umwelt, da seine Werte seit frühesten Zeiten keinerlei größere Veränderungen erkennen lassen. — Das Volumen der Schädelkapsel ist vom Körperbau abhängig, und zwar haben unteretzte Formen stets ein größeres Volumen als schnächtige. — Für die Gesichtsform ist die durch harte, schwerer kaubare Nahrung bedingte Zunahme der Kaumuskulatur von großem Einfluß. Das Maß der Mittelgesichtshöhe (d. i. morphologisch Obergesichtshöhe) ist bei den Mongoliden und Indianern am größten, um in der Reihenfolge Europide-Negrider-Australide geringer zu werden. Zu den letztgenannten gehören auch die Tasmanier, welche sich in diesem Merkmale nicht als neandertalid erweisen. — Da sich die Prognathie als sehr komplex bedingtes Merkmal herausstellt, kann sie nicht ohne weiteres als ein einfaches Rassenmerkmal bezeichnet werden. — In der Nasenform ist die Auswirkung einer deutlichen Klimaanpassung der durch die Nase führenden Luftwege zu erblicken. — Bei den Mongoliden stellt die dicke und dichte Haut mit den engen Poren eine Kälteanpassung dar, wie andererseits die dicke und lockere Haut der Negriden mit ihren großen Poren eine Anpassung an die klimabedingte Überhitzung ist. — Die heutigen Haarformen sind vermutlich erst nach der Enthaarung des Urmenschen entstanden. — Der Mogolenfleck muß als infantiles Merkmal bezeichnet werden, der nach RUGGLE GATES mit zunehmendem Alter immer mehr verschwindet. — Der Verfasser hebt die Bedeutung der Blutgruppen als einzig genanalytisch studierbares und kartierbares Merkmal hervor. Ich möchte dazu bemerken, daß auch weitere serologische Merkmale diesbezüglich eine größere Beachtung verdienen; jedenfalls sind gleiche Allelenzahlen keineswegs als Beweis für eine nähere Verwandtschaft zu werten, denn diese Gleichheit kann zufällig verursacht sein. — Auch der Immunität kommt für Auslesevorgänge eine nicht zu leugnende Bedeutung zu; es scheinen einerseits antitoxine Allele und andererseits konstitutionelle Gegebenheiten für diesen bedeutungsvollen Komplex maßgebend zu sein. — Psychische Verschiedenheiten können wohl auf einen erblichen Hintergrund zurückgeführt werden, jedoch sind sie als rassische Erkennungszeichen nicht geeignet.

Sehr eingehend befaßt sich LUNDMAN mit dem Fragenkomplex der Körperformen. Er unterscheidet: 1. urmenschenähnliche protomorphe (phylogenetisch primitiv-pithecomorphe oder theromorphe) — sie kommen heute fast nur mehr in den Tropen vor sowie bei Savannenstämmen in Australien, Indien und Südamerika; 2. infantile (d. i. paidomorphe bzw. ontogenetisch primitive) — dazu zählen Pygmäen, Palaungide, Zentralamerikaner, Lappen und Alpine; 3. progressive mit den dinariomorph-athletischen und den eumorphen (d. s. die ephebomorph-juvenilen); schließlich wird 4. noch der puerile Typus der Buschmänner angeführt, welcher sich mit dem 12-13jährigen Knaben deckt, und 5. der mesomorphe Typus der Mongoliden, der Ost- und Mitteleuropäer sowie aller unteretzten Neger. Daß die Nahrung auf den Körperbau von großem Einfluß ist, zeigt sich darin, daß Schmalformige mit den kürzeren Därmen vor allem leicht verdauliche Fleischkost zu sich nehmen und andererseits Dickformige mit längeren Därmen sich durch schwer verdauliche Pflanzenkost auszeichnen. Diese letztere Feststellung trifft allerdings auf die Lappen, die Bewohner der asiatischen Tundren und die Hindu nicht zu. Bei Fischereivölkern könnte vielleicht durch das Verzehren fischtranhaltiger Kost eine Dickförmigkeit hervorgerufen werden.

Zur Rassensystematik übergehend, erklärt LUNDMAN als Rasse jede Gruppe von Lebewesen, die einander sehr ähnlich sind und sich von den Gliedern anderer derartiger Gruppen unterscheiden. Es dürfen: 1. derartige Gruppen an Zahl nicht zu klein sein, 2. die Verschiedenheiten gegenüber anderen Gruppen nicht zu gering sein, 3. bei kleinen Gruppen müssen diese Unterschiede deutlicher d. h. größer sein; 4. es ist stets die Verbreitung solcher Gruppen zu berücksichtigen, und 5. sind die seit dem Maschinenzeitalter eingetretenen starken Vermischungen immer zu berücksichtigen. Als Rassen sind also physisch (und psychisch) verhältnismäßig homogen geprägte Menschengruppen zu

bezeichnen, und die Rassensystematik soll nur den Versuch darstellen, die „Rassen“ möglichst natürlich zu ordnen. Ein Rassenstammbaum kann daher niemals den zeitlichen Abstand der Rassen selbst wiedergeben. Jedenfalls kommt man in der Praxis nicht über die Unterschiede im Phänotypischen hinaus, doch muß immer der vorwiegend genotypische Hintergrund der Unähnlichkeit der Rassenformen als erwiesen angesehen werden.

Der Verfasser unterscheidet zwischen Negriden, Mongoliden, Indianern und Europiden. Für die indoeuropiden Altrassenformen wird eine eigene sekundäre Rassengruppe angenommen, die sich aus präeuropiden und negriden Bestandteilen aufgebaut hat, so daß der europide Formenkreis sich aus einem westlich-atlantiden und einem östlich-kaspiden aufbaut. Die Mongoliden werden nach LUNDMAN in die eigentlichen Mongoliden mit dem Nord- und dem Südweig, und die Rot-Amerikaniden unterteilt. Schließlich werden noch die Negriden und die Gruppe der Indoastraliden angeführt. Bemerkenswerterweise bezeichnet der Verfasser die EICKSTEDTSche Nomenklatur als die bestbegründete, auf welche sich die folgenden Ausführungen zum größten Teile stützen. — (Auf p. 24 soll es in der 10. Zeile von unten statt „Koloalländer“ richtig „Kolonialländer“ heißen.)

Im Abschnitt B wird Europa eingehend behandelt. Summarisch werden auch die bei SAUTER angeführten Rassensysteme aufgezählt. — Die Depigmentation der Europiden wird gegen Norden stärker; daraus kann geschlossen werden, daß die hellhäutigen Europiden ebenso wie die dunkelhäutigen Negriden besondere Anpassungsformen an das Klima darstellen und der Urmensch wahrscheinlich eine Hautfarbe hatte, die der der dunkelhäutigeren Europiden ähnlich gewesen ist.

Die Rassen Europas gliedert der Verfasser folgendermaßen (q = Blut-Allel):

1. q-arm, niedrig- (und lang-)schädelig, ziemlich hochgewachsen und blond: im Nordwesten, germanische Völker; 2. q-arm, niedrigschädelig, kleingewachsen und dunkel pigmentiert: im Südwesten, romanische Völker; 3. q-arm, hochschädelig und dunkel: im Südosten, Balkanvölker; 4. q-reich, hochschädelig, von wechselnder Pigmentation und großgewachsen: im Nordosten, slavo-finnische Völker.

Ferner nimmt der Verfasser folgende Rassenformen an: die Nordrasse mit der skando-nordiden, der fälischen und nordatlantiden sowie der paläoatlantiden Form; die alpine und ostalpine Form; die mediterrane mit der ostmediterranen (= pontiden), beriden und sahariden Form; die arabid-syride Form; die dinarid-armenide Form mit der karpatiden; die wolgide Form; die ostbaltide Form; die lappide Form sowie mongolide Formen, und zwar kumide (= tungide) und obide (= sibiride).

Nach LUNDMAN setzen sich die Indoeuropäer aus zwei Volkselementen zusammen, und zwar einem aus Südosten, d. h. den weniger blonden Indoiranern, und dem helleren aus Nordwesten, zu welchem wohl auch die aus dem Norden gekommenen Tocharer gezählt werden müssen. Während das dunklere Element den Ostmediterranen zuzuschreiben ist, ist das blonde mit dem nordrassischen identisch. Das letztere umfaßt drei Unterrassen, und zwar die fälische, die skandonordide und die ostnordide. Die Paläoatlantiden scheinen Nachkommen der Cromagnoiden zu sein. In Südwesteuropa treten die Beriden auf, die von den Süd-Cromagnoiden abgeleitet sind und zu den Westmediterranen mit ihren teilweise umweltbedingten Degenerationstypen hinüberführen. Durch Brachycephalisation sind wohl ziemlich spät die alpinen Typen entstanden. Ostmediterrane und Ostalpine werden aus osteuropäischen Altgruppen im Anschluß an die sogenannten „Brünnoiden“ hergeleitet. Die Skandolappiden dürften sich am Ende der Eiszeit im östlichen Mitteleuropa entwickelt haben, und bei den Ostbaltiden vermutet der Verfasser alte mongolide Beimischungen. Über die Bildung der Dinariden und Armeniden schreibt LUNDMAN, daß er diese aus den Ostmediterranen durch Brachycephalisation entstanden annimmt, allerdings zu einem späteren Zeitpunkt als die Bildung der Alpinen erfolgte.

Der Verfasser stellt sechs grundlegende Punkte für die Bildung der europäischen Rassenformen auf, und zwar:

1. ging in Nordeuropa die spätpaläo-mesolithische Depigmentation vor sich;  
2. seit dem Mesolithikum bis zur Heutzeit besteht der Gegensatz zwischen den niedrigschädelligen Cromagnoiden des Westens und den hochschädelligen Brünnoiden des Ostens;



3. vom Neolithikum an erfolgte die Südwanderung der Indoeuropäer; 4. im Spätneolithikum und im Altertum wanderten kleinere Gruppen edelmetallsuchender Händler aus dem Vorderen Orient nach Norden; 5. im Mittelalter setzte die Brachycephalisation Mitteleuropas ein; 6. durch Umwelteinflüsse und Erbänderungen wurde schließlich eine Verfeinerung in der Gesichtsbildung und im Körperbau hervorgerufen.

Im Abschnitt C werden die fremden Erdteile in Kürze zusammenfassend beschrieben. Ich beschränke mich nur auf die Anführung der Wiedergabe einiger besonders interessierender Daten. Die Arabiden werden als eine Altform bezeichnet. Auf Bali tritt der sogenannte „Kubiforme Typus“ auf, den der Verfasser als mutmaßlichen Pathotypus auf weddid-dajakider (südmongolider) Grundlage bezeichnet. Von den Australiern nimmt der Verfasser eine Abfolge von zwei Schüben an, allerdings scheinen kulturell mindestens sechs Einwanderungswellen feststellbar zu sein. Im polynesischen Element sind späte Mischrasenformen zu erblicken. Für Amerika vermutet der Verfasser, daß der extreme O-Reichtum eventuell auch sekundär zu erklären sein könnte. In einem Anhang wird eine systematische Übersicht gebracht.

34 Verbreitungskarten zu den einzelnen Merkmalen beschließen das Buch, das sich durch eine Mannigfaltigkeit auszeichnet, die auf objektiv-wissenschaftlicher Grundlage gewonnen wurde und die Diskussion anregen wird.

ROBERT RUTIL.

**Saller Karl.** *Angewandte Anthropologie.* (Ces-Bücherei, Bd. 42.) 128 pp. in 8°. Mit 7 Abb. Stuttgart 1951. CURT E. SCHWAB.

Die angewandte Anthropologie zieht aus dem geschichtlichen Ablauf des menschlichen Lebens die Schlußfolgerungen für die Zukunft und wird so zur praktischen Anthropologie, deren notwendige Unterabteilungen Sozialanthropologie, Rassenhygiene, Eugenik und Anthropotherapie bilden. Zwar ist dieser Zweig der Anthropologie stets von Wertungen und Wertmaßstäben abhängig, doch behält er seine Berechtigung. — Die Bevölkerung der Erde zählte 1947 2326 Millionen; die größtmögliche Zahl der Erdbewohner scheint nach theoretischen Berechnungen 8140 Millionen zu sein. Sehr lehrreich sind die Abbildungen zum europäischen Geburtenrückgang 1913-1938 (p. 39) und die Gegenüberstellung des Bevölkerungsaufbaues in West- und Ostdeutschland (p. 42 f.). Das Flüchtlingsproblem wird in seinem vollen Umfange klar, wenn wir erfahren, daß 1947/48 in Deutschland auf 65,1 Millionen Einwohner rund 12 Millionen Flüchtlinge entfielen. — Bemerkenswert sind die Hinweise auf die Rolle des aktiven Kulturschöpfers und des passiven Kulturgenießers, sowie auf die unterschiedliche Volksvermehrung in Europa und Nordamerika (1800 standen 178 Millionen Einwohnern in Europa nur 5,3 Millionen in den Vereinigten Staaten gegenüber; 1940 war dieses Verhältnis auf 534 : 131,7 Millionen verschoben). Sowohl religiöse Gemeinschaften als auch einzelne Volkskreise weisen verschiedene Geburtenziffern auf, ein diesbezüglicher Unterschied besteht zwischen Gesunden und Kranken.

Aus diesen und anderen Erkenntnissen heraus sind alle erforderlichen Maßnahmen für die Erhaltung und Vermehrung des Volksbestandes in der Zukunft zu treffen, und zwar ist 1. eine Ausweitung des Nahrungsspielraumes einzelner Völker sowie der gesamten Menschheit notwendig; 2. erscheint eine Ausweitung des innenbedingten Nahrungsspielraumes durch Siedlungen, besonders durch Kleinsiedlung als Nebenerwerbsbetrieb als unerlässlich, und 3. ist eine Verringerung der sozialen Gegensätze durch Schulbildung, richtiggelenkte Berufswahl und Fürsorgemaßnahmen anzustreben. Zu diesen allgemeinen Maßnahmen müssen noch solche eugenischer Natur, und zwar sowohl in quantitativer als auch in qualitativer Richtung, hinzutreten. Schließlich hat auch der einzelne den entsprechenden Aufgaben, die ihm das Leben stellt, gerecht zu werden, sei es durch die Gattenwahl, sei es durch einen Adoptionsakt, sei es durch die Berufswahl. Die Hauptforderung des Verfassers aber ist eine gute und allgemeine anthropologische Erziehung.

ROBERT RUTIL.



Eliade Mircea. *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase.* (Bibliothèque Scientifique.) 448 pp. in 8°. Paris 1951. PAYOT. Prix : frs. 1300.—.

MIRCEA ELIADE will mit diesem Buche keine Sammlung von Monographien über die verschiedenen Arten des Schamanismus vorlegen, sondern eine allgemeine Studie für eine nicht fachmännische Leserschaft. Er bemüht sich, die geschichtlichen und kulturellen Zusammenhänge des Schamanismus darzustellen und seine Techniken, seine Erscheinungsform, seine Ideologie, seine Mythologien und seinen Symbolismus zu kennzeichnen, aber nur insoweit dies für eine Synthese notwendig ist. Trotzdem dürfte die Arbeit wegen der Vielseitigkeit und der wissenschaftlichen Behandlung des Stoffes gerade den Fachmann ansprechen, und es wäre vorteilhaft gewesen, sie von vorneherein auf diesen abzustimmen <sup>1</sup>.

Über den Schamanismus ist schon so viel geschrieben worden, daß man von einer eigenen Schamanologie sprechen kann. Auch Synthesen und Erklärungen von einer einheitlichen Grundlage aus wurden versucht, jedoch vorwiegend von Psychologen und Ethnologen; unter ihnen erregte das Werk von A. OHLMARKS: Studien zum Problem des Schamanismus (1939) viel Aufmerksamkeit und Widerspruch. ELIADE ist nun der erste, der als Religionsgeschichtler eine Zusammenfassung unternimmt, und er legt Wert auf diese Feststellung (p. 7). Allerdings ist gleichzeitig eine andere religionsgeschichtliche Synthese im Erscheinen begriffen, nämlich die von P. W. SCHMIDT, der die Frage in ihrer Gesamtheit für die asiatischen Hirtenvölker behandelt <sup>2</sup>.

Nach einem Vorwort, in dem er sich besonders mit dem Geschichtsbegriff auseinandersetzt (pp. 7-16), bringt ELIADE im ersten Kapitel einige vorläufige begriffliche Abgrenzungen und bespricht die Frage des schamanistischen Nachwuchses sowie das Verhältnis zwischen Schamanismus und Psychopathologie (pp. 17-44). In vier weiteren Kapiteln werden die verschiedenen Seiten des Schamanismus bei den einzelnen Völkern — unter denen die Nordasiaten den Vorrang einnehmen — betrachtet, nämlich: Berufungskrankheit, Berufungsvision, Erwerb der Schamanenkräfte, Verhältnis zu den Hilfsgeistern, eigentliche Initiation, Jenseitsreise, Symbolismus von Tracht und Trommel usw. (pp. 45-167). Es folgen zwei Kapitel über den Schamanismus als Ganzes bei den mittel- und nordasiatischen Völkern; sie befassen sich vornehmlich mit der Jenseitsreise, der magischen Heilung und dem Seelengeleit (pp. 168-234). Ein Kapitel über Schamanismus und Kosmologie schließt sich an (pp. 235-260). Die vier nächsten Kapitel geben eine Übersicht über den Schamanismus oder die schamanistischen Ideologien und Symbolismen in Amerika, Südost-Asien und Ozeanien, bei den Indogermanen, in Tibet und China (pp. 261-404). Das letzte Kapitel bringt Mythen, Symbole und Riten aus nichtschamanistischem Bereich, die aber im Schamanismus umgewertet wurden (pp. 405-429). Eine Skizze über die Bildung des nordasiatischen Schamanismus schließt das Werk zusammenfassend ab (pp. 430-439) <sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Die Grundzüge seiner Auffassungen hat der Verfasser schon früher veröffentlicht: *Le problème du chamanisme.* Revue de l'Histoire des Religions 131. 1946. pp. 5-52; eine zweite kurze Zusammenfassung erschien unter dem Titel: *Einführende Betrachtungen über den Schamanismus.* Paideuma 5. 1951. pp. 87-97.

<sup>2</sup> Cf. P. WILHELM SCHMIDT, *Ursprung der Gottesidee*, Bd. IX. Münster i. W. 1949. pp. 242-398, 685-708, 771-774; Bd. X. 1952. pp. 94-100, 391-436, 578-626, sowie die angekündigte Endsynthese in den folgenden Bänden.

<sup>3</sup> Wenn auch manche Arbeit nicht genannt wird, so sind doch alle Veröffentlichungen von Belang berücksichtigt. Besser wäre es gewesen, die Literatur in einem eigenen Verzeichnis zusammenzustellen; auch das Stichwortregister wünschte man sich ausführlicher. Der Terminus „mittel- und nordasiatisch“ (cf. Chapitre VII: *Le chamanisme dans l'Asie centrale et septentrionale*) scheint etwas zu vereinfachend; er erweckt den Eindruck, als sei der Schamanismus dieses Riesengebietes ziemlich einheitlich. (Unter Mittel- und Nordasien versteht der Verfasser den nördlichen Teil Zentralasiens und Sibiriens, also den Bereich der asiatischen Hirtenvölker und nördlichen Jäger, abgesehen von den Tibetern und den Arktikern.) In der Schlußzusammenfassung spricht er denn auch nur vom nordasiatischen Schamanismus.

Ein Vergleich des Buches mit dem Artikel „Le problème du chamanisme“ zeigt, daß Fragestellung und Ausgangspunkt von einer Prüfung der Theorie OHLMARKS über den Ursprung des Schamanismus aus der Hysterie und dessen Beschränkung auf das arktische Gebiet genommen sind. Sein Ziel ist die Klärung der Herkunft des nordasiatischen Schamanismus; und er kommt schon gleich im Gegensatz zu OHLMARKS zu dem Schluß, daß nicht die Krankheit den Schamanismus erklären kann (pp. 36 ff.); denn der Schamane steht über der Krankheit, die er durch die Initiation überwunden hat; ja er ist seiner Mitwelt geistig und körperlich überlegen. Die „Krise“ oder die krankhafte Veranlagung, die als arktische Hysterie bezeichnet wird, kommt auch in vielen anderen Weltteilen vor. Zudem ist die Ekstase dem Menschen natürlich; sie ist unabhängig von Raum und Zeit und kann darum auch nicht für die Heimat des Schamanismus bestimmend sein. ELIADE zieht noch die Ideologie in die Betrachtung hinein, wie denn der Unterschied zwischen der Technik der Ekstase und der zugrunde liegenden Ideologie auch wichtig ist für die ganze Untersuchung über das Wesen und die Entstehung des Schamanismus. Das Ausgangsfeld ist und bleibt der nordasiatische Schamanismus; in ihm sind alle, auch die späteren Elemente harmonisch vereint und von einer sinnvollen Ideologie durchseelt (pp. 17-20). Welches ist nun nach ELIADE die Entwicklung dieses Schamanismus?

Was das ekstatische Erlebnis angeht, so ist es eine ursprüngliche menschliche Erscheinung, d. h. es ist nicht das Ergebnis eines gewissen geschichtlichen Augenblickes oder einer bestimmten Kulturform. Darum ist es der Menschheit in ihrer Gesamtheit bekannt. Was sich im Laufe der Zeit am ekstatischen Erlebnis mit den verschiedenen Kultur- und Religionsformen änderte, ist der Sinn und die Bewertung oder seine Technik. Welches war aber die geschichtlich-religiöse Umwelt und die Ideologie, in die sich das ekstatische Erlebnis einfügte und von der es seinen Sinn erhielt?

Es ist eine Ideologie, in deren Mittelpunkt die kosmologische Vorstellung von einer dreischichtigen Welt steht: Himmel, Erde, Unterwelt. Diese drei Welten sind durch eine Achse (Baum, Pfahl, Seil usw.) verbunden. Die Weltachse ist zugleich Mittelpunkt und Weg, auf dem die menschliche Seele nach dem Tode und die Seele des Opfertieres zum Himmel aufsteigen, wo das Höchste Wesen weilt. Dieses Weltbild ist in mehr oder weniger entwickelter Form bei den primitiven Völkern und den altorientalischen Hochkulturen anzutreffen (Mesopotamien, Indien, China), und hat sich in Nordasien besonders lebendig erhalten. Es wurde später durch Animismus und Ahnenkult und magische Techniken (die sich besonders in Indien herausbildeten) verändert (pp. 235-260, 437). — Nun bestätigen alte Mythen, daß es eine Zeit gab, in der sich die Menschen allgemein und unmittelbar auf sinnenfälligem Wege (Achse, Seil usw.) in den Himmel erheben konnten und wieder zurückkehrten. Es bestand ein lebendiger Verkehr zwischen Himmel und Erde und den höheren Himmelswesen. Im Laufe der Zeit verblaßten diese Himmelswesen oder der Hochgott zu lebensfremden Gestalten (*Deus otiosus*); sie wurden zurückgedrängt und durch lebensnähere, kraftvolle, sorgende Wesen ersetzt. Ferner muß einmal die Verbindung zwischen ihnen und dem Menschen, dem Himmel und der Erde, wahrscheinlich durch eine rituelle Schuld, abgerissen sein. Sie blieb nur noch wenigen Auserwählten vorbehalten (Königen, Magiern usw.). Unter diesen Auserwählten befindet sich auch eine Gruppe von Menschen, die die Himmelsreise auf eine besondere Art vollziehen kann, und zwar auf ekstatische Weise, indem ihre Seele den Leib verläßt: die Schamanen. Der Schamane wiederholt in der Ekstase das, was in der seligen Urzeit alle Menschen ohne Ekstase vermochten (cf. pp. 417, 437). Das ist der Kern des „klassischen“ Schamanismus.

Die Dekadenz ging weiter. Nach dem „Bruch“ mit der jenseitigen Welt blieb jedoch das Weltbild, die Ideologie und der Symbolismus des kosmischen Mittelpunktes und der Achse bestehen; aber es gruppierten sich andere Elemente um diesen Kern, die neue religiöse Formen entstehen ließen und folglich auch den ursprünglichen Schamanismus umbildeten. Die Entwicklung wurde aus einer Vielheit religiöser Erlebnisse gespeist, die vom Süden und vom Orient kommend die nordasiatischen Vorstellungen und den in ihnen wurzelnden Schamanismus zur heutigen Gestalt umformten. Diese



Elemente sind: Ahnenkult und Schutzgeisterglaube, weibliche Mystik in Verbindung mit Mondmythologie und Mutterrecht, und vor allem die Theorie und Praxis der Besessenheit und Magie. Alle diese Einflüsse konnten das Wesen des ursprünglichen Schamanismus nicht zerstören, aber sie erzeugten jenes vielgestaltige Gebilde des nordasiatischen Schamanismus, das durch zwei Pole gekennzeichnet wird: 1. eigentlicher, „klassischer“ Schamanismus: weißer Schamanismus mit Himmelsreise, Führung durch gute Geister, Höchstem Himmelswesen, dem Nutzen der Menschen dienend; 2. dekadenter Schamanismus: schwarzer oder schwarzweißer Schamanismus mit Unterweltsreise, Besessenheit durch Geister, Beziehung zu bösen Geistern, Herrn der Unterwelt, er fördert den Schaden der Menschen (cf. pp. 430-439; und besonders: *Le problème du chamanisme*, p. 50 f.).

ELIADE sieht in der Jenseitsreise das Kennzeichen des Schamanismus: „Nous avons pu constater que l'élément spécifique du chamanisme n'est pas l'incorporation des « esprits » par le chaman, mais l'extase provoquée par l'ascension au Ciel ou par la descente aux Enfers“ (p. 434). Von der Besessenheit oder Einführung von Geistern in den Menschen sagt er: „... mais ils n'appartiennent pas nécessairement au chamanisme *stricto sensu*“ (a. a. O.). Darum läßt er auch den tungusischen Schamanismus nicht als klassischen Schamanismus gelten, und zwar wegen der nur mittelmäßigen Bedeutung, die die Jenseitsreise in ihm besitzt. Der Schamanismus im strengen Sinne ist in hervorragender Weise eine sibirisch-zentralasiatische Erscheinung (p. 17 f.). In Sibirien und Zentralasien hat sich die allgemein-menschliche Kunst der Ekstase mit der weltweit verbreiteten Ideologie des Himmel-Erdverkehrs eng verbunden und zum Wanderschamanismus (mit Jenseitsreise) ausgebildet; was sich an späteren Auswüchsen zeigt — besonders der Besessenheitsschamanismus —, ist zweitrangig und auf fremde Einflüsse zurückzuführen.

Es soll hier nicht auf nähere Einzelheiten der geistvollen Studie eingegangen, sondern nur der Grundgedanke weiterverfolgt werden. ELIADE schließt nämlich durch seine Folgerungen einen sehr großen Bereich aus, der ebenfalls seiner Struktur nach durchaus zum Wesen des Schamanismus zu rechnen ist, nämlich den Besessenheitsschamanismus. Es fragt sich, ob das berechtigt ist, und ob es keine gemeinsame Grundlage für die genannten zwei Pole gibt. Wie kommt ELIADE dazu, den „klassischen“ Schamanismus, also den Himmelsreise-Schamanismus, als den wesentlichen und ersten anzusprechen, den „nichtklassischen“ Elementen aber den eigentlichen, ursprünglichen Schamanencharakter abzuerkennen?

Sein Gedankengang beruht auf einer Voraussetzung, daß nämlich der sibirische Schamanismus von vornherein als der „klassische“ Schamanismus zu gelten hat. Dessen auffallendste Erscheinung ist die ekstatische Himmelsreise. Die ihr zugrunde liegende Ideologie ist aber so weit verbreitet, daß sie als ursprünglich anzusehen ist. Daraus folgt: Sie ist zeitlich und logisch das erste; wenn nun der sibirische Schamanismus der eigentliche Schamanismus ist, dann ist auch sein Kennzeichen, die ekstatische Himmelsreise, das Erste und Wesentliche des Schamanismus.

Man kann gegen die Annahme, daß die Himmelsreise des sibirischen Schamanen das auffallendste Kennzeichen ist, nichts einwenden, auch nichts dagegen, den sibirischen Schamanismus zum Ausgangspunkt zu nehmen. Aber es erhebt sich die Frage: Macht die ekstatische Himmelsreise wirklich das Wesen des Schamanismus aus, und zwar sie allein? Rein formell ist nämlich folgendes zu bedenken: 1. Die Verbreitung und Allgemeinheit einer Ideologie spricht noch nicht ohne weiteres für ihren Charakter als einer „ursprünglichen“ Erscheinung. Auch späte Erscheinungen können weit verbreitet sein. 2. Eine zeitliche Priorität bedeutet noch nicht das Wesen eines Komplexes. 3. Gerade bei Mischformen, wie die des heutigen sibirischen Schamanismus, kann das zeitlich Jüngere und das im Ritus weniger Auffallende das Wesen ausmachen und sich das Ältere und Auffallende einverleiben. 4. Es ist möglich, daß sowohl das „Klassische“ und „Nichtklassische“ als gleichrangige Bestandteile zur Natur des Schamanismus gehören, ohne Rücksicht auf die zeitliche Priorität oder Verbreitung. 5. Es ist denkbar, daß beide Komponenten nur Erscheinungsformen einer gemeinsamen Grundlage sind, auf der das Wesen des Schamanismus beruht.



Man könnte ebensogut auch im Gegensatz dazu behaupten: Die von außen eingedrungenen (südlichen) Elemente im sibirischen Schamanismus sind erst das „Klassische“, Wesentliche. Sie sind zwar jünger am Orte, aber was vorher bestand, war wohl eine Verbindung mit dem Jenseits, ekstatisch jedoch wurde sie erst durch den Besessenheitsschamanismus; früher war sie gar nicht schamanistisch. Ja, man braucht diese Ideologien nicht einmal als von außen kommend anzusehen, wenn man bedenkt, daß gerade das Eingehen von Seelen und Geistern in Tiere, Menschen, leblose Gestalten in Nordasien seit alters bezeugt ist und im Idol- oder Ongonenkult seinen sinnenfälligen Ausdruck fand. — P. W. SCHMIDT sieht z. B. den Besessenheitsschamanismus als den eigentlichen an und betrachtet den „weißen“ Schamanismus mit seiner Himmelsreise als eine sekundäre Erscheinung, als eine Konzession der reinen Himmelsreligion an den Besessenheitsschamanismus (UdG. IX, pp. 243, 271, 776).

Bei beiden Behauptungen kommt es letztlich einzig darauf an, was man am sibirischen Schamanismus, von dem man ausgeht, für wesentlich erklärt. Darum erscheint es vielleicht müßig, über die Priorität des einen oder anderen Poles zu streiten. Man könnte sich auf eine bestimmte Terminologie einigen und alles andere auf sich beruhen lassen<sup>4</sup>. Aber damit wäre der Forschung nicht gedient. Wenn man sich nicht für die Priorität der einen oder andern Seite entscheiden will, so bleibt nur übrig, die gemeinsame Grundlage zu suchen; und die scheint zu bestehen. Sie findet sich 1) in einer vollständigen Ekstase; 2) in der Verbindung von Diesseits und Jenseits, von Geistern und Menschen, die den Schamanismus vor allem als Kunst der Verwandlung erscheinen läßt; 3) in gewissen gesetzmäßigen Formen, wie Berufung, Einweihung, sinnenfälliger Darstellung, bestimmten Riten des Vollzuges usw.

Zu 1): ELIADES Auffassung von der Schamanenekstase scheint zu einseitig. Ihre Eigenart tritt bei ihm besonders in Verbindung mit der Jenseitsreise ins Licht. Er bestimmt einmal die Ekstase kurz: „... l'âme « sortait d'elle même » et s'envolait“ (p. 404). Noch deutlicher wird das Verhältnis von Ekstase und Jenseitsreise pp. 428-429 dargestellt. ELIADE unterscheidet fünf Arten der Jenseitsreise: 1. Die unmittelbar wirkliche der Urzeit vor dem „Fall“. Alle Menschen konnten sie schon zu Lebzeiten vollziehen; sie war nicht ekstatisch. 2. Die unmittelbar wirkliche nach dem „Fall“. Sie war nur Auserwählten (Helden, Magiern) vorbehalten; auch sie vollzog sich zu Lebzeiten und ohne Ekstase. 3. Die unmittelbar wirkliche aller Menschen nach dem „Fall“; sie vollzieht sich ohne Ekstase nach dem Tode, wenn die menschliche Seele sich zum Himmel erhebt; sie ist das Normale. 4. Die mittelbar wirkliche der Schamanen; sie sind eine auserwählte Gruppe, deren Seele durch das Mittel der Ekstase ebenfalls schon zu Lebzeiten die Jenseitsreise unternimmt, aber nach vorausgegangenem mystischem Tod (Zerstückelung und Wiederbelebung). 5. Die rituelle, symbolische, unwirkliche, wie etwa im Opferritus des vedischen Indien; sie ist nur darstellend. Über den Wirklichkeitscharakter der Schamanenekstase sagt ELIADE: „L'extase réactualise, provisoirement et pour un nombre restreint de sujets: les chamans, l'état primordial de l'humanité tout entière... Pour le chaman en extase, le Pont ou l'Arbre, la Liane, la Corde, etc. — qui raccordait *in illo tempore* la Terre au Ciel, retrouve, l'espace d'un instant, sa réalité et son actualité“ (pp. 422-423).

ELIADE stellt bei dieser Ekstase nur eine Seite heraus, nämlich die negative, die Loslösung der Seele vom Körper. Die Verbindung der freien Seele mit einem anderen Ziel, einem neuen Endpunkt tritt nicht hervor. Vom Leibe befreit und noch nicht wieder an etwas anderes gebunden, befindet sie sich in einem Zwischendasein, auf einer reinen Wanderung. Man könnte nun weiter fragen: Wenn der Baum, die Brücke, die Liane Wirklichkeit und Gegenwart wiedergewinnen, warum nicht der Urmensch, den der Schamane darstellt? Oder anders ausgedrückt: Wandert die Seele des Schamanen nur im Kosmos oder verwandelt sie sich auch in kosmische Gestalten (Urmensch, Stamtiere, Lebensbaum usw.)? Darauf ist gleich zurückzukommen.

<sup>4</sup> Cf. K. MEULI, *Scythica*. Hermes 70. 1935. p. 144; A. JENSEN, *Mythos und Kult bei den Naturvölkern*. 1951. p. 297.

Die negative Seite genügt nicht, um die Natur der Ekstase zu bestimmen; eine Vollekstase ist reichhaltiger. Es läßt sich durch die verschiedenen religiösen Erlebnisformen der Menschheit bis hinauf zur christlichen Mystik nachweisen, daß die Ekstase auf eine Vereinigung, eine Umwandlung, eine Verbindung mit anderen, jenseitigen Wesen hinzielt, entweder einfach im Erlöschen des Bewußtseins durch das Aufgehen des Subjekts im Objekt (bzw. umgekehrt) oder sogar seinsmäßig im gegenseitigen Sich-durchdringen zweier Wesen. Das kann im Menschen selbst geschehen oder auch außerhalb des Menschen, im Jenseits. Zwischen beiden Arten steht dann das rein Negative: die reine Leibgelöstheit der Seele oder der freie Zustand eines noch nicht gestaltgebundenen Geistwesens. Es sind demnach drei Stufen der Ekstase zu unterscheiden: 1. Die Besessenheitsekstase: das Eingehen von anderen Wesen in den Menschen; 2. die Wander-ekstase: die Jenseitsreise der Seele, das Unterwegssein; 3. die Vereinigungsekstase: das Gestaltannehmen der Seele im Jenseits, die Verwandlung, das Einswerden mit dem Kosmos, mit anderen Geistern usw. — Die erste Art ist eine passive Ekstase, die sich jedoch meist durch starke Betätigung am Besessenen äußert (Zittern, Toben, Kampf). Die beiden anderen Arten sind aktiv; sie äußern sich jedoch nicht so stark (Bewußtlosigkeit, Starre, Schlaf), abgesehen vom Übergreifen seelischer Erlebnisse auf den Körper (Erklettern des Schamanenbaumes, mimische Darstellung von Jenseiterlebnissen usw.). Es ist wohl oft schwer, zwischen den beiden letzten Arten einen Trennungsstrich zu ziehen, eines ist jedoch klar: Die Vollekstase beinhaltet nicht nur die Loslösung der Seele vom Leibe, sondern auch die Vereinigung mit anderen Wesen. Wenn der Schamane ein Künstler der Ekstase ist, dann muß gerade die Vollekstase zum Wesen des Schamanismus gehören. Das führt schon zur weiteren Frage über den Schamanismus als Kunst der Vereinigung oder Verwandlung.

Zu 2): Es steht bei ELIADE außer Zweifel, daß der Schamane ein neuer Mensch wird, also eine Verwandlung durchmacht. Es fragt sich nur: In was verwandelt er sich, welches ist das neue Wesen, das aus der Initiation hervorgeht? Ist er noch er selbst? K. MEULI hat darauf einmal sehr klar geantwortet: „Der wesentliche Unterschied scheint der zu sein, daß der asiatische Schamane keine Verdunkelung oder gar eigentliche Veränderung seines Bewußtseins erfährt, daß sein Ich nicht von einem fremden Ich in Besitz genommen wird; seine Seele sucht, ganz sie selbst bleibend, mit eigenen, freilich gesteigerten Kräften die Geisterwelt auf, um mit ihren Bewohnern zu sprechen oder zu kämpfen“ (Scythica, p. 144); und weiter: „Der Schamane denkt in höchstem Maße egozentrisch; seine Götter und Geister erscheinen stets nur auf ihn selbst bezogen; nur von ihm beschworen, von ihm bekämpft, ihm helfend handeln und bewegen sie sich“ (p. 145). Das ist psychologisch ausgedrückt. ELIADE sagt es vom religionsgeschichtlichen Standpunkt aus: „En traversant extatiquement le pont « dangereux » qui relie les deux mondes et duquel seuls les morts peuvent se mesurer, le chaman d'une part, démontre qu'il est « esprit », qu'il n'est plus un être humain ...“ (p. 422). Der Schamane wird also Geist, nimmt Geistnatur an; aber er geht nicht in einem anderen Geist auf und verleibt sich auch keinen andern Geist ein; er bleibt sich gleich, jedoch auf höherer Ebene. Diese Fähigkeit des Geistwerdens, die er durch Berufung und Initiation erhielt, aktiviert er von Fall zu Fall, wenn er schamanisiert. Das ist also eine Art der Verwandlung, die mit der negativen Seite der Ekstase zusammengeht. Es gibt aber auch eine andere Art, die der positiven Seite der Ekstase entspricht. Bei der Bestimmung dieser Art ist besonders auf das Erscheinungsbild des Schamanen zu achten.

Eine Fülle von Tatsachen beweist nämlich auch, daß der Schamane nicht nur sich selbst in seiner neuen „Geistigkeit“ darstellt, sondern auch eine bunte Reihe anderer Wesen; sein Erscheinungsbild ist häufig eine Vielgestalt aus allen möglichen Tieren oder Teilen von Tieren, Menschen, Sternbildern, Pflanzen — ein wahrer Mikrokosmos. Dazu kommt, daß er in seiner Vorführung auch alle möglichen Wesen und Stimmen nachahmt. ELIADE zieht an vielen Stellen diese Tatsache in Erwägung, z. B. bei der Behandlung von Maske und Tracht (pp. 102, 159), von Schutzgeist und Tier (pp. 96 ff.), von ekstatischem Wandel (p. 99), vom Verhältnis des Schamanen zu Toten



und Geistern (p. 92) usw. Auch den Grundsatz, daß man das wird, was man darstellt, erwähnt er (p. 167). Aber er kann dieses Phänomen nicht befriedigend aus seiner Auffassung erklären. Soweit ersichtlich, handelt es sich für ihn nicht um tatsächliche Verwandlungen, sondern nur um symbolische; sie sollen dartun, daß der Schamane, z. B. als Vogel auftretend, die Kraft hat, wie ein Vogel zu fliegen, oder daß er ein Geist ist. Es kann höchstens von einer Kraftübertragung durch die äußere Verähnlichung, nicht aber von einer inneren, umwandelnden Vereinigung die Rede sein. Und wo eine reale Umwandlung angenommen wird, scheint ELIADE sie aus dem eigentlichen Schamanismus ausklammern und auf fremde Einflüsse zurückführen zu wollen, wie etwa bei der Besessenheit (cf. p. 434). Es hat sogar den Anschein, als wolle er die von ihm zugestandene Verwandlung des sich wesentlich gleichbleibenden Schamanen vom ursprünglichen Schamanismus fernhalten, indem er vorwiegend von Krafterwerb, Kraftübertragung usw. spricht und nicht von einer Persönlichkeitsänderung (cf. pp. 32, 46 ff.). Es ist darum auch konsequent, wenn er das Initiationsschema mit dem rituellen Tod und der Auferstehung des Schamanen als eine Neuerung, wenn auch eine sehr frühe, betrachten möchte (p. 438).

Man muß bei der Darstellung fremder Wesen dreierlei unterscheiden: 1. Die Veranschaulichung im Symbol; z. B. der Schamane fliegt wie ein Vogel; 2. die Kraftübertragung durch die äußere Verähnlichung; z. B. durch Anlegen der Vogeltracht erhält er die Kraft zum Seelenflug; 3. die vereinigende Verwandlung der Person selbst; z. B. durch das Tragen des Vogelkleides geht die Vogelnatur in ihm auf, er hat darum auch die Vogelkräfte: Wissen, Vogelsprache, Höhenflug usw.

Man darf nicht nur eine dieser Seiten herausgreifen und sie für den Schamanismus allein als wesentlich ansehen. Die einfache Mentalität ist ja gerade auf die Vielwertigkeit und Gleichzeitigkeit der Sinnbilder eingestellt und schreibt ihnen nicht nur darstellende, sondern auch wirksame Bedeutung zu. Ein rationalistisches Trennen und Nacheinander gelangt hier nicht zum Verständnis, ähnlich wie bei Kindern oder Dichtern mitunter Bild und Wirklichkeit ineinanderfließen. Die von ELIADE sonst so häufig betonte Multivalenz der Archetypen ist auch hier gewahrt.

Es müßte nun diese Kunst der Verwandlung auch auf das Weltbild angewandt werden; aber das führt zu weit. Ein Gedanke sei jedoch gestreift. Bei ELIADE ist der Kosmos der Bereich, in dem sich der Schamane bewegt. Des näheren ist die Weltmitte, der Baum oder die Achse, der Weg durch die drei Weltschichten. Das ist statisch gedacht; denn die innere Weltkraft wird nicht berücksichtigt, nur der Bau. Betätigt aber der Schamane die Kunst der Vereinigung und Verwandlung, dann gewinnt die Weltkraft, die Lebenskraft des Kosmos, eine große Bedeutung; der Kosmos tritt in seiner dynamischen Natur mit dem Schamanen in Verbindung. Der Weltenbaum oder der Lebensbaum ist dem Schamanen nicht nur der Weg für eine Wanderung, sondern er ist Sitz der Lebenskraft und der Geister; wird der Lebensbaum z. B. vermenschlicht aufgefaßt, etwa als Lebensgott (wie der tibetische *srog bdag*), dann kann sich der Schamane ekstatisch in diesen Lebensgott verwandeln, z. B. durch die ekstatische Besessenheit, wie das beim lamaistischen Gurtem zutrifft, den ELIADE ganz übergangen hat. Viele Anzeichen verdichten die Wahrscheinlichkeit, daß der Schamane in der Ekstase oft den Weltenbaum, die kosmische Mitte, den Sitz des Lebens, darstellt. (Auf die verschiedenen Arten kann nicht eingegangen werden.) Ähnlich ist es auch mit der Verwandlung in Tiere; auch Tiere sind die Vertreter der jenseitigen Wirklichkeit, von der ELIADE (in anderen Arbeiten) so oft spricht; sie sind der Ausdruck der kosmischen Lebenskraft und des Lebensablaufes, vor allem wenn sie als überirdische Stammtiere aufgefaßt werden. Dasselbe gilt von den Urweltwesen, die oft theriomorph gestaltet sind, und aus deren zerstückeltem Leib der geordnete Kosmos mit seiner Lebenskraft entsteht. Dies alles kann der Schamane, sich verwandelnd, darstellen, und man braucht nicht unbedingt bei seiner Tiergestalt an die Herkunft aus jägerischen Kulturen zu denken (s. unten Anm. 5). — Daraus folgt, daß der Schamane der Anwalt des Lebens ist, und daß seine Haupttätigkeit auf die Sicherung des Lebens hinzielt, und zwar durch Heilung und Steigerung der Fruchtbarkeit. Er ist dadurch aber auch



Feind alles dessen, was das Leben bedroht; das erklärt einen Grundzug, der im ganzen Schamanismus anzutreffen ist, den ELIADE aber kaum gewürdigt hat, nämlich: Der Schamane ist von Natur aus ein Kämpfer und Krieger; und das hauptsächlich in der Gestalt der Lebens- und Lichtsymbole, besonders des Vogels.

Alle diese Hinweise auf den Schamanen als Künstler der Verwandlung gründen nicht nur in einer erweiterten Auffassung der Ekstase, sondern auch in einer Erweiterung der Ideologie, welche der Ekstase Sinn und Bedeutung gibt. Zu dem Weltbild mit den drei Schichten und den darin wohnenden Göttern und Geistern, die der Schamane wandernd aufsucht, kommt noch die überaus weit verbreitete Vorstellung, daß die beseelten Dinge dieser Welt ihre Seele nicht nur loslösen, sondern sie auch in fremden Wesen einverleiben können; es ist die Idee des Gestaltwechsels, des Eingehens fremder Wesen in den Menschen und des Eingehens der Menschenseele in fremde Wesen, kurz, die Idee der Seelenwanderung im allerweitesten Sinn. In der buddhistischen Wiedergeburt z. B. vollzieht sie sich ontologisch, auf Lebensdauer<sup>5</sup>; im Schamanismus geschieht sie ekstatisch und auf kurze Zeit. Man braucht darum noch nicht in die animistische, animatistische oder sogar materialistische Theorie eines ZELENN vom Ursprung des Geistbegriffes zu verfallen (cf. *Ethnos* 2. 1937. pp. 74 ff.).

Diese Ideologie zeigt aber auch, wie weit der Rahmen für eine religionsgeschichtliche Einordnung des Schamanismus zu spannen ist. Er umschließt z. B. Idolkult (Statuenbeseelung), seelenwandernde Wiedergeburt, Mysterienkulte, Initiationsriten, Ahnenverehrung, heilige Spiele, jägerische Verkleidungsmagie usw. Was etwa in den Mysterien, Initiationsriten oder Frühjahrsfeiern von vielen in Masken und Tänzen zu bestimmten Zeiten aufgeführt wird, das vollzieht der Schamane in seiner Tracht, ekstatisch, allein und zu beliebigen Zeiten. Es ist darum nicht zufällig, daß die Schamanen die Hüter und Überlieferer alter Mythologien sind, und daß ihre Vorführungen mit heiligen Schauspielen verglichen werden.

Zu 3): Auf die allen Arten des Schamanismus eigenen, gleichartigen Formen der Berufung, Weihe, Riten usw. kann hier nicht eingegangen werden. Sie haben ihre Wurzeln in vielen religiösen und kulturellen Erscheinungen; aber sie sind notwendig, um den Schamanismus von anderen, ähnlichen aber ungebundenen Elementen zu unterscheiden. Besonders wichtig ist die Bindung des Schamanismus an die sinnenfällige Darstellung. In irgendeiner Weise muß sie beachtet werden, und sei es auch nur durch mimische Gesten. Der Schamanismus ist ein Werk des Menschen als eines darstellenden

<sup>5</sup> Die vorbuddhistische Idee der Verwandlung oder des Gestaltwechsels bei den lamaistischen Inkarnationen (Tulkus) hat H. NACHTIGALL in seinem Aufsatz „Das tibetische Inkarnationsdogma“ eingehend gewürdigt (*Paideuma* 5. 1952. pp. 255-264). Man kann mit dem Verfasser die Verwandlung als „das hervorragende Motiv der Jägerlegenden in aller Welt“ bezeichnen, muß sich aber der Neigung bewußt sein, dieses Motiv einzig aus der Jägermentalität herzuleiten, was eine starke Einengung einer allgemein-menschlichen Erscheinung auf eine bestimmte Wirtschaftsform bedeuten würde. Das Verwandlungsmotiv gründet nämlich in der naturhaft-menschlichen mystischen Veranlagung, die nach dem Aufgehen in anderen Wesen, also nach Verwandlung, strebt. Hier wären auch die Verwandlungsformen zu berücksichtigen, die die nicht-jägerischen Kulturen bevorzugen; auf den Lebensbaum und dessen Stellvertreter (Lanze usw.) wurde schon hingewiesen. Auch die von einer Pflanzermmentalität getragenen Kulturen müssen sich mit der Tierwelt ihres Lebensraumes auseinandersetzen und treten in ein inneres Verhältnis zu ihr, auch wenn es sich nicht um eigentliche Jagdtiere handelt, sondern etwa um die Schlange, bestimmte Vögel, den Lurch, die Zikade, den Schmetterling, den Tiger oder das Nutztier der Pflüger, den Büffel. Man vergleiche beispielsweise die erlebnisschwere Tiersymbolik der altchinesischen Pflanze, die C. HENTZE so sinnvoll gedeutet hat. — Umgekehrt steht im Weltbild der sibirischen Jäger und zentralasiatischen Viehzüchter nicht ein Tier, sondern ein Baum als Symbol der kosmischen Mitte und als Lebensträger. — Ferner ist der Einfluß der archaischen Hochkulturen, besonders ihrer Weltvorstellung und Tiersymbolik, auf Nord- und Mittelasien noch nicht genügend geklärt. — Die Verwandlungsideologie, und damit auch eine wichtige Grundlage des Schamanismus, scheint mehr aus einer universal-kosmischen Betrachtungsweise hervorzugehen als aus einer sich nur am Tier oder nur an der Pflanze orientierenden Mentalität.

Wesens, des Homo ludens. — Der mystische Seelenflug und die bloße Besessenheit sind noch kein Schamanismus, trotz der Ekstase und der besonderen Ideologie. Sie sind es erst dann, wenn sie sich in den genannten gesetzmäßigen Formen abspielen und dadurch zu einer Dauereinrichtung werden. Das scheint vom Verfasser nicht deutlich genug betont zu sein. Die damit verbundene gesellschaftliche Stellung sei hier nur beiläufig erwähnt. — Von diesen Formen, und nicht nur von der Ideologie, muß auch eine Erörterung der Geschichtlichkeit des Schamanismus ausgehen.

Die hier vorgebrachten Gedanken stehen nicht im Gegensatz zu den Anschauungen ELIADES. Sie wollen den Schamanismus nur aus den von ihm gezogenen „klassischen“ Grenzen befreien. Diese Grenzen liegen in der Beschränkung der Ekstase auf die reine Leibgelöstheit und in der Einengung der Ideologie auf ein statisches Weltbild und die darin heimischen Geister, mit denen der Schamane auf seiner Wanderung nur eine äußere Beziehung aufnimmt. Schließlich scheint die gesetzmäßige Form im Wesen des Schamanismus zu wenig berücksichtigt.

Demgegenüber wurde in die Ekstase auch die positive Seite, das seelische Einswerden, miteinbezogen; in die Ideologie aber wurde die kosmische Dynamik (Lebenskraft) neben dem statischen Weltbild, der Abstieg der Geister neben dem Aufstieg der Seele, die Verwandlung in kosmische Gestalten neben der Wanderung im Kosmos eingefügt; und schließlich wurde auf die Bedeutung gesetzmäßiger Formen für das Wesen des Schamanismus hingewiesen, besonders auf die äußere Darstellung des ekstatischen Geschehens. — Viele andere Fragen, die von ELIADE berührt werden, lassen sich vielleicht bei einer späteren Gelegenheit erörtern.

Die Studien über den Schamanismus sind noch lange nicht abgeschlossen; sie lassen sich nur im großen Zusammenhang mit der Religions- und Kulturgeschichte weiterführen. ELIADE hat in diesem Buche und in seinen anderen Arbeiten, die sämtlich Beachtung verdienen, ein gutes Stück Weg zu diesem Ziele zurückgelegt. Eines scheint jetzt schon festzustehen: Der Schamanismus ist zwar keine eigene Religion, aber er ist mit allen Religionen und Kulturen vereinbar; und es wird schwer sein, ihn aus nur einer Kulturschicht herzuleiten. Er ist das Kind eines ursprünglichen, allgemeinmenschlichen Erlebnisses der Religion, nämlich der Mystik, mag dieses Kind auch im Laufe der Geschichte eigenartige Gestalten angenommen haben.

DOM. SCHRÖDER.

*Scientia Missionum Ancilla*. ALPHONSO IOANNI MARIAE MULDERIS Donum Natalicium. XXVII + 302 pp. in 8°. Cum 1 photogr. Nijmegen, Utrecht 1953. DEKKER & VAN DE VEGT N. V. Pretium: broch. f. 12.—, rel. f. 14.—.

Dem Gründer und Vorstand des Missionswissenschaftlichen Institutes an der Universität Nijmegen, Prof. A. MULDER, ist dieser Band zum sechzigsten Geburtstag gewidmet. Die zwanzig Beiträge behandeln, wie der Titel der Festschrift andeutet, die einzelnen Disziplinen der Missiologie sowie ihre Hilfs- und Nachbarwissenschaften.

Überraschend ist die Mitteilung von P. CHARLES (pp. 46-53), daß das einflußreiche Werk des spanischen Karmeliten P. THOMAS A JESU „De Procuranda salute omnium Gentium“ (Antwerpen 1613), das u. a. bei der Gründung der römischen Missionszentrale der Congregatio de Propaganda Fide eine Rolle spielte, nicht eine selbständige Arbeit, sondern eine Kompilation der verschiedensten Quellen ist; dabei wurden z. B. die Aussagen benutzter Quellen grob generalisiert.

J. P. STEFFES (pp. 173-179) macht u. a. den Vorschlag, in Zukunft missionswissenschaftliche, ethnologische und religionswissenschaftliche Institute und Lehrkanzeln nicht nur für allgemeine Aufgaben, sondern vor allem für die Probleme eines ganz bestimmten Lebensgebietes, sei es primitiver, sei es hochkultureller Völker, zu gründen. Als Gegenstand der Forschung möchte STEFFES also zwar nur einen kleinen geogra-



phischen Sektor beleuchten, in diesem aber den ganzen Menschen — Kultur, Sprache, Religion, Soziologie usw. — erfassen. Ein solches Beginnen läge wohl in der Richtung des französischen IFAN-Unternehmens mit seinen Zweiginstituten in West-Afrika, nur daß hier eine missionspolitische Planung maßgebend wäre. Ohne Zweifel würden solche Institute nicht nur der Missionspraxis, sondern auch der Wissenschaft als solcher wertvollste Dienste leisten.

Einer der umfangreichsten Beiträge, „Soziographische Forschung in der Missionierung“ von G. ZEEGERS und C. THOEN (pp. 211-242), wendet die Grundsätze der modernen, von Soziologen beratenen Planung auf die Arbeiten größerer Missionszentralen vorzüglich in Afrika und Asien an. Allerdings glauben wir nicht, daß die scharfe Absetzung der Soziographie von der Ethnologie, wie sie ZEEGERS hier voraussetzt, richtig ist. Nicht wenige Gruppen von Ethnologen bearbeiten Probleme der Gegenwart, ohne deren Kenntnis auch die Soziographie ihr Ziel nicht vollkommen erreichen können wird. Darüber spricht R. MOHR in seinem Beitrag (pp. 192-210) unter dem Stichwort des Funktionalismus. Ganz gewiß aber übertreffen ZEEGERS' Ausführungen an Wirklichkeitsnähe manchen der übrigen Aufsätze; alle, die sich über eine vernünftige Missionsarbeit Gedanken machen, können von ihm lernen.

F. BORNEMANN.

**Sauter Marc-R.** *Les Races de l'Europe.* (Bibliothèque Scientifique.) 342 pp. in 8°. Avec 29 fig. et 14 cartes. Paris 1952. PAYOT. Prix : Fr. 1000.—.

In der Einleitung betont SAUTER, daß die Rasse im Gesellschaftsleben keine Rolle spielt; sie ist neutral. Daher spricht er nicht von den „Rassen“, sondern von den „Völkern“ Europas, die in ihrer ethnisch-politischen und linguistischen Gliederung beschrieben werden. Um den „Homo sapiens“ dem Tiere gegenüberstellen zu können, muß eben die grundlegende Eigenschaft der Menschheit, nämlich ihre „zivilisatorische Schöpfungskraft“, berücksichtigt werden. Auf den Begriff „Rasse“ eingehend, bringt der Verfasser eine sehr aufschlußreiche Zusammenstellung über die Geschichte dieses Wortes und zitiert E. PATTE (1938), welcher erklärte, daß es leichter sei, eine „Rasse“ als allgemein „die Rasse an und für sich“ zu definieren. Auf p. 12 gibt SAUTER selbst eine Definition: „... une variété de l'espèce « Homo sapiens » représentée par un ensemble d'hommes qui se distinguent d'autres ensembles par un complexe de caractères anatomiques et physiologiques (et probablement aussi psychiques) héréditaires et reconnus sur plusieurs générations, à l'exclusion de tout caractère acquis par l'éducation, la tradition ou l'influence du milieu.“

Wir müssen uns daher bei einer Betrachtung eigentlich auf Europide, Mongolide und Negride beschränken. Volk ist eine durch Sprache, Religion und Tradition auf einem bestimmten geographischen Raume vereinte Gruppe, die ethnisch charakterisiert, jedoch rassisch verschieden aufgebaut ist.

Nachdem der Verfasser auf die Rassenmerkmale und die anthropologischen Methoden eingegangen ist, folgt im ersten Abschnitt eine Übersicht über die Vergangenheit des Menschen, beginnend mit dem Kapitel „Des Hominiens primitifs à l'« Homo sapiens », das sich gliedert in: „Les grandes étapes de la préhistoire européenne jusqu'au Mésolithique“, „Les Hominiens du Paléolithique inférieur“, „Les Néanderthaliens du Paléolithique moyen“ (mit dem Typus des Protosapiens: Swanscombe, Steinheim, Fontchevade, Denise [?] und Piltdown), „L'« Homo sapiens » et les premières races“, „Les hommes du Mésolithique“. An diese sehr guten Ausführungen schließt sich das Kapitel „Des premiers paysans à la paix romaine“ an, das bereits in die geschichtliche Zeit hinüberführt. Hier wird vor allem die Sicherstellung des Lebens durch Ackerbau und Viehzucht mit ihrer Auswirkung für die Weiterentwicklung des Menschengeschlechtes aufgezeigt. Mit „Les premiers pasteurs et cultivateurs“ gelangt der Verfasser in das Neolithikum, dessen rassische Gliederung SAUTER nach COON vornimmt. Unter der Überschrift „Les premiers métallurgistes du cuivre et du bronze“ wird das Zeitalter



der Metalle eingeleitet, es folgt „L'âge du fer et les premiers peuples de l'histoire“. In den Unterabschnitten „Les foyers méditerranéens de civilisation“ und „L'expansion romaine“ tritt der Verfasser bereits in das Altertum ein. Anschließend wird in dem Kapitel „Des «invasions barbares» aux «personnes déplacées»“ die neueste Menschheitsgeschichte behandelt. SAUTER schneidet die Frage, ob Invasion oder Wanderung für die Veränderung des Bildes Europas maßgebend waren, an und weist darauf hin, daß es wahrscheinlich infolge einer Klimaverschlechterung zur Invasion gekommen ist, die die großen Völkerwanderungen ausgelöst hat, doch keineswegs große rassische Veränderungen hervorrief. Abschließend wird die Frage der Brachycephalisation und das Problem, ob Substitution oder Transformation vorliegt, behandelt. Wieweit sich das Problem der DP's auswirken wird, können wir heute nach dem Verfasser noch nicht ermessen, doch wird in einigen Jahrzehnten das gegenwärtige Bevölkerungsbild sicherlich manche Veränderungen aufweisen.

Im 2. Abschnitt wird die Gegenwart behandelt, und zwar beschränkt sich der Verfasser, dem Titel des Buches entsprechend, auf die Rassen Europas. Als die wichtigsten Merkmale für die Anthropologie Europas werden Pigmentierung, Körpergröße und Längen-Breiten-Index des Kopfes genannt. Besonders wertvoll ist die Gegenüberstellung der verschiedenen Rassengliederungen Europas nach EICKSTEDT, DENIKER, RIPLEY, MONTANDON, MONTAGU, COON, GÜNTHER, CZEKANOWSKI und BIASUTTI; denn aus ihr ist ersichtlich, daß die Systematik der europäischen Rassen wohl in ihrer allgemeinen Fragestellung richtig, in ihren unterschiedlichen Lösungsversuchen aber noch nicht zur Gänze gesichert ist. Auch der Serologie ist ein Kapitel gewidmet.

Von einer sehr umfassenden Literatur ausgehend, beschreibt SAUTER die europäischen Menschen, und zwar gegliedert nach dem Nahen Orient, Nordafrika, den Europäern in den Kolonialländern, Ost- und Zentraleuropa, Südeuropa, West- und Nordeuropa, Skandinavien und Island. Ein letztes Kapitel geht auf die Juden in Europa ein, wobei ihre ethnische und rassische Geschichte berücksichtigt wird.

Das sich durch Objektivität auszeichnende Werk kann jedem Interessenten als Einführung dienen.

ROBERT RUTIL.

Clark J. G. D. *Prehistoric Europe. The Economic Basis.* XIX + 349 pp. With 180 fig. and 16 pl. London 1952. METHUEN & Co. Ltd. Price: s. 60/—.

Das neue Buch J. G. D. CLARKS behandelt die Wirtschaft Europas vom Ende der Eiszeit bis zum Beginn der historischen Epoche. Einleitend beklagt der Verfasser den lückenhaften Quellenbestand, der eine besonders sorgfältige und alle natur- wie geisteswissenschaftlichen Hilfsmittel heranziehende Untersuchung erfordert. Dabei warnt er entschieden vor „Ferninterpretationen“ und „freier Parallelisierung“ („indiscriminate seeking of parallels among cultures far removed in time and space“, p. 3). Er neigt eher zu der Meinung A. W. BRØGGERS, daß die Volkskunde häufig bessere Grundlagen für eine Deutung der archäologischen Funde und Befunde biete als die Völkerkunde. Angesichts der Aufspaltung und Eigenentwicklung der verhältnismäßig jungen bäuerlichen Kulturen, die den Hauptgegenstand des Werkes bilden, wird man ihm bei diesen weitgehend zustimmen (— anders wäre es allerdings bei den älteren, großflächiger und einheitlicher ausgeprägten Jäger- und Sammlerkulturen). Dennoch hält auch der Verfasser hierbei Vorsicht für geboten, „since many elements in peasant life have in fact been devolved from higher strata in the population and may represent comparatively recent emanations from urban civilisation“ (p. 3).

Die Wirtschaftsform einer bestimmten Gemeinschaft wird erläutert als ein Ergebnis der Anpassung von Kultur und Umwelt, genauer: als eine Ausbalancierung von Faktoren der Kultur, der Lebewelt („Biome“: Pflanzen, Tiere, Menschen) und der Standortbedingungen („Habitat“: Boden + Klima). Vielfach wird dabei das Gleich-

gewicht so ausgewogen gewesen sein, daß unter Beibehaltung der Wirtschaftsgrundsätze und bei gleichbleibender Umwelt (und ohne Störung von außen) die materielle Existenz gesichert war, aber auch nicht wesentlich verbessert werden konnte.

Außer dieser „normal condition of primitive society“ gab es natürlich auch „phases of disequilibrium“, verursacht durch 1) natürliche Umweltänderungen, 2) „changes in the needs and requirements of human societies“ auf Grund „ökonomischer“ (z. B. Bevölkerungsdruck) oder „kultureller“ Faktoren (z. B. Kontakt zwischen „Barbarians“ und „Civilized peoples“) und 3) vom Menschen hervorgerufene Umweltänderungen. Besonders behandelt werden zu 1) die nacheiszeitlichen Klimaänderungen und Verschiebungen der ökologischen Zonen und zu 2) der Einfluß der Bauernkulturen auf die Jäger und Sammler und des Städtertums auf die Bauern. Dieses in einer Zeittafel (p. 16) sehr anschaulich dargestellte Vordringen höherer Wirtschaftsformen nach Norden findet aber wiederum in bestimmten Umweltbedingungen (Tundra und nördlicher Nadelwald) seine Grenze.

Geschlossene wirtschaftliche Einheiten zu behandeln, ist beim derzeitigen Quellenstand außerordentlich schwierig, die ökonomischen Verhältnisse in einzelnen Kulturen — die wir oft genug nur aus Grabfunden kennen — gleichwertig zu besprechen, sogar ganz unmöglich. Wohl aus diesen Gründen dürfte der Verfasser sich entschlossen haben, in dem umfangreichen, reich bebilderten und mit vielen instruktiven Karten versehenen darstellenden Teil einzelne Sachgebiete der Wirtschaft nacheinander vorzuführen (Jagd und Sammeltätigkeit, Rodung und Bodenbau, Nutzpflanzen und Haustiere, Häuser und Siedlungen, Technologie und Handwerk, Handel und Transport).

Zuverlässigkeit und Beherrschung des neuesten Forschungsstandes bedürfen bei diesem Autor wohl keiner besonderen Erwähnung. Das Buch wird daher nicht nur dem Außenseiter, zumal dem Wirtschaftshistoriker, und dem Studierenden als Hand- und Lehrbuch, sondern auch dem Spezialisten als wertvolle und bequeme Zusammenstellung willkommen sein.

KARL J. NARR.

**Schmidt Leopold.** *Geschichte der österreichischen Volkskunde.* (Buchreihe der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde, N. S. Bd. II.) 205 pp. in 8°. Wien 1951. Österreichischer Bundesverlag.

Prof. LEOPOLD SCHMIDT nahm eine verdienstvolle Aufgabe auf sich, indem er das bisher unerschlossene Gebiet der Gesamtgeschichte der österreichischen Volkskunde-Forschung zum Thema seines neuen Buches wählte. Ich glaube, daß niemand mehr berechtigt ist, diese Aufgabe zu meistern als er, dessen Tätigkeit während Jahrzehnten mit verschiedenen Gebieten der österreichischen Volkskunde eng verbunden war. LEOPOLD SCHMIDT steht bei dieser Arbeit vor dreifachen Schwierigkeiten: Einerseits versuchte man die österreichische Volkskunde bisher immer als einen Zweig der gesamtdeutschen Forschung darzustellen, und jeder Absonderungsversuch wurde als kulturell und geschichtlich unannehmbarer Schritt abgewiesen. Andererseits mußte SCHMIDT die geistigen Überreste der vorhergehenden Forscherepoche, die er als „Neuromantik und Nationalismus“ bezeichnet, aus dem Weg schaffen, um den Ausblick auf die Gesamtentwicklung zu ermöglichen. Ferner bedient er sich einer Methode, welche wesentlich von den herkömmlichen Formen der volkskundlichen Geschichtsschreibung abweicht. Er betont selber diese Verschiedenheit der Methoden, indem er sein Buch den ähnlichen Versuchen von GUSTAV JUNGBAUER, ARTHUR HABERLANDT und GEORG FISCHER gegenüberstellt.

Die Errungenschaften des Buches von SCHMIDT sind u. a. die folgenden: 1. Er verwirft die traditionelle Anschauung, nach der die Schilderung der Geschichte der Volkskunde mit den wertvollen Ansätzen bei HERDER anfangen soll, und er geht tiefer, ohne sich jedoch mit einem Sprung ins Altertum hineinzusetzen. 2. Er verbindet die einzelnen Epochen der österreichischen Volkskunde mit den kulturell-geschichtlichen Entwicklungsphasen Mitteleuropas, wodurch ein vollständiges Bild vom Hintergrund



gewonnen wird. — SCHMIDTS Buch zerfällt in folgende Teile: Allgemeine Einleitung, in der zwei Punkte hervorzuheben sind; er gibt hier eine Definition der Volkskunde, welche jedenfalls umstritten ist und eine beliebige Erweiterung des volkskundlichen Forschungsgebietes ermöglicht; er beleuchtet die Schwierigkeiten der Volkskundeforschung, die dadurch entstehen, daß man die Wichtigkeit der Volkskunde noch immer nicht erkannt hat und anerkennen will. Darauf folgen die Abschnitte: I. Humanismus und Renaissance, II. Barock und Rationalismus, III. Rokoko und Aufklärung, IV. Empirie und Zentralismus, V. Biedermeier und Romantik, VI. Positivismus und Liberalismus, VII. Neuromantik und Nationalismus, und VIII. Historismus und Sachlichkeit. SCHMIDT kann sich bei der Schilderung des Abschnittes „Neuromantik und Nationalismus“ nicht enthalten, einige wohlverdiente Vorwürfe an die Adresse der Vertreter dieser Richtung abzufeuern, und er betrachtet seine eigene Arbeit und diejenige der österreichischen Volkskunde in der Nachkriegszeit als eine Reaktion auf die Strömungen der vorangehenden Epoche und als deren Kritik. Man kann jedenfalls aus den Ausführungen und Angaben von SCHMIDT ersehen, daß die österreichische volkskundliche Forschung einen inneren und äußeren Umschwung nach 1945 erfahren hat und einer hoffnungsvollen Zukunft entgegen sieht.

Mit einigen persönlichen Worten möchte ich die Besprechung von Prof. SCHMIDTS Buch abschließen: Ich hoffe ernstlich, daß Prof. SCHMIDT sein Buch später noch wesentlich erweitern wird, indem er neben den kurzen historischen Angaben und Ausführungen auch den stofflichen Inhalt der Einzelforschungen und der Epochen in seine Untersuchung einbezieht und Möglichkeiten findet, die Ergebnisse der österreichischen Volkskundeforschung durch die Daten der volkskundlichen Forschung auf dem Gebiete der ehemaligen Österreichisch-Ungarischen Monarchie zu ergänzen. Ich habe den Eindruck, daß die österreichische Volkskunde in gewissem Sinn die Rolle eines Vermittlers zwischen der deutschen Volkskunde und der mitteleuropäisch-nichtdeutschen Forschung einnahm, was bisher kaum berücksichtigt wurde.

Dr. JOSEF SZÖVÉRFY, Dublin.

**Neuville René.** *Le Paléolithique et le Mésolithique du Désert de Judée.* Avec la collaboration de Y. BENTOR, G. HAAS, J. PERROT et R. VAUFREY. (Archives de l'Institut de Paléontologie Humaine. Mémoire 24.) 272 pp. in 4°. Avec 79 fig. et 20 pl. Paris 1951. MASSON & Cie.

Seit D. GARRODS schönem Buch über die Steinzeit vom Berge Karmel und A. RUSTS Höhlenfunden von Jabrud hat die Paläolithforschung des syrisch-palästinensischen Raumes durch das vorliegende Werk eine neue und grundlegende Bereicherung erfahren. NEUVILLE konnte schon früher in einzelnen Arbeiten über seine umfangreichen Grabungen berichten, während er nun eine eindrucksvolle und übersichtliche Zusammenfassung seiner leider viel zu früh beendeten Arbeiten vorlegt. In der Einordnung des Fundgutes in das syrisch-palästinensische diluvial-historische System hat er gegen F. E. ZEUNER, *Dating the Past*<sup>2</sup>, keine wesentlichen neuen Gesichtspunkte aufgestellt. Nur die von NEUVILLE herausgearbeitete Gliederung des letzten Pluviales in eine ozeanische und eine kontinentale Phase, die u. U. von einem verhältnismäßig kurzen Interpluvial getrennt werden können, stellt eine willkommene Bestätigung der von BATE schon seinerzeit auf Grund paläontologischer Beobachtungen postulierten Gliederung dar. Das Fundgut selbst ist von NEUVILLE in vorbildlich übersichtlicher Form dargestellt worden, wozu seine Gegenüberstellung der wichtigsten palästinensischen Fundorte (p. 261) viel beiträgt. Allerdings ist dazu zu bemerken, daß mit der genannten Aufstellung nicht die gesamte Kultrabfolge des behandelten Gebietes erfaßt wurde. Für die Frage eines vor dem mittleren Acheuléen von Oumm Qatafa liegenden älteren Faustkeithorizontes sind die von M. TEKELIS genannten Aufschlüsse von Rephaim Ba'qa und Jisr Banat Ya'qub (*Journal of the Palestine Oriental Society* 1949. pp. 80 ff.) heranzuziehen, wobei noch zu entscheiden wäre, ob diese Aufschlüsse parallel zum



Tayacien I-II aus der Oumm Qatafa zu stellen sind oder noch älter sein können. Im übrigen wird durch diese neuen Tayacien-Objekte die strittige Frage nach dem Wesen des Tayacien nicht geklärt, da NEUVILLE selbst zugeben muß, daß die von ihm beschriebenen Objekte durch den bekannten Clactonien-Winkel ausgezeichnet sind. Sehr zu begrüßen ist die Zurückhaltung NEUVILLES gegenüber einer speziellen Benennung des späten Paläolithikums, das er zwar in vier Stufen gliedert, jedoch als eine eigene Facies der spätpaläolithischen Schmalklingenart betrachtet. Durch die Vermeidung des Terminus Aurignacien hält sich NEUVILLE von verfrühten genetischen Spekulationen zurück, was gegenüber R. RUST sehr zu begrüßen ist, um so mehr, als das typische Moustérien aus Judäa durch eine beachtenswerte Zartheit seiner Geräte ausgezeichnet ist. Wie hier die genetischen Verbindungen liegen, werden noch weitere Untersuchungen zu klären haben. Für das Problem Levalloisien-Moustérien jedoch sind noch die Arbeiten von J. HALLER in: *Bulletin du Musée de Beyrouth* (Chekka, 4. 1940. pp. 55 ff. und Amrit, 5. 1940. pp. 31 ff.) heranzuziehen, während zur Frage des Überganges vom oberen Paläolithikum zum Mesolithikum die Funde von Kefar Vitkim (M. STEKELIS in: Dr. L. MAGNUS Volume 1937. p. 466) ergänzend zu verwerten sind. Von den Beiträgen zu NEUVILLES Hauptbericht verdient die Bearbeitung des paläontologischen Materiales eigens hervorgehoben zu werden, wobei die „rupture faunique“ am Ende der ozeanischen Phase des Pluviales C besondere Beachtung verdient. Alles in allem ist das vorliegende Werk eine vorbildliche Monographie, der wir noch viele gleichwertige Nachfolger wünschen möchten.

RICHARD PITTIONI.

**Henninger Joseph.** *Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran.* (Schriftenreihe der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft, 10.) Schöneck/Beckenried 1951. 135 pp. in 8°. Preis: kart. sFr. 7.50.

Este es uno de los casos en que el título da una idea exacta del contenido de la obra. El autor, cuyo nombre es ya una garantía de la seriedad del trabajo, ha reunido en una serie de artículos, publicados de 1945 a 1950 en la « Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft », los pasajes en que el Corán se refiere a cosas cristianas, como punto de partida para establecer contactos con los musulmanes en materia religiosa. Esos artículos, recogidos en el presente volumen, presentan la materia distribuída como sigue:

I. Die Lehre vom Heiligen Geist (pp. 3-6). Exposición y estudio de los lugares coránicos en que se habla del « espíritu de Allāh », del « espíritu santo », del « espíritu » y del « verbo ». — II. Maria und die Jugendgeschichte Jesu (pp. 7-17). El autor hace notar la insistencia con que en el Corán se designa a Jesús con la *kunya* materna, « hijo de María », sin referencia paterna, y cita luego los lugares que se refieren al nacimiento y vida de María, a la Anunciación, y al nacimiento y al período de vida oculta de Jesús. — III. Das öffentliche Leben Jesu und sein Ende (pp. 18-31). En este capítulo se hallan reunidas las alusiones generales a la vida pública de Jesús, a sus milagros, y a las circunstancias que ponen fin a su presencia visible en el mundo. — IV. Die Stellung Jesu in der Heilsgeschichte (pp. 32-44). Nombres y títulos con que se designa a Jesús en el Corán. Argumento de la predicación de Jesús. Jesús como precursor de MAHOMA. Intervención de Jesús al fin de los tiempos. — V. Polemik gegen die Hauptdogmen des Christentums (pp. 45-56). Negación de una acción redentora de Jesús. Ataques a la divinidad de Jesús y al dogma de la Trinidad. — VI. Die Lehre von den Engeln (pp. 57-69). Clases de ángeles y de otros espíritus. Su naturaleza, sus funciones extramundanas, su intervención en este mundo y en el día del Juicio. — VII. Die Lehre von den bösen Geistern (pp. 70-79). Sus nombres. Los ángeles caídos y los demás espíritus malos. Su naturaleza. El pecado de Iblīs, el diablo. Actividad de los malos espíritus y su intervención en el día del Juicio. — VIII. Paradies und Hölle (pp. 84-104). Existencia y nombres del paraíso. Sus goces, su principio y duración. Existencia y nombres del infierno. Los tormentos, su principio y duración. — IX. Auferstehung

und Weltgericht (pp. 105-127). La fecha, la trompeta, la resurrección. El Juicio. La aparición del Juez. Detalles de la sentencia. — Schlußbemerkungen (pp. 128-129).

Cumple decir, con toda alabanza, que el autor ha conseguido plenamente el fin que se proponía, y que su trabajo es modelo de lucidez, de buen orden y de exactitud. Las numerosas notas que lo enriquecen permiten al lector compulsar fácilmente los datos del texto.

Dada la índole del trabajo, el autor ha acertadamente elegido el método de exponer la opinión de los comentaristas musulmanes. Sin embargo, quizás en alguna ocasión ha dado demasiado valor a la interpretación de éstos. Así, en la cita de la sura 2/141 (Flügel), 2/146 (Cairo), que se halla al principio de la página 40: «... kennen ihn (Mohammed)...», la explicación de «ihn» por «Mohammed» no tiene fundamento en el texto o en el contexto del Corán. Tampoco AL-TABARI, el más antiguo de los grandes comentaristas y uno de los más autorizados, conoce esa referencia a MAHOMA, la cual aparece sólo como simple afirmación en comentarios posteriores, y no ha sido recogida ni por BELL ni por BLACHÈRE en sus recientes y valiosas traducciones.

Pero ni este pequeño detalle, ni algún otro de no mayor importancia, como sería el citar a veces algún autor de poca altura, o el de representar en la Umschrift la letra 'ayn con el signo que en la transliteración internacional se halla reservado para el *hamza*, disminuyen el valor ni la utilidad del libro de HENNINGER, que prestará grandes servicios a cuantos deseen tener nociones claras en la materia tratada.

Con lo dicho podría tener fin este artículo, si no pareciera necesario observar que entre el numeroso grupo de lectores a los cuales la obra de HENNINGER ha de interesar seguramente, no todos poseerán los conocimientos previos requeridos para apreciarla como se merece, y que estos tales corren el riesgo, precisamente por el orden y la exactitud que resplandecen en el libro de HENNINGER, de acariciar una falsa seguridad en cuanto al contenido del Corán. Conviene recordar, — y cuántos son los que no lo saben — que el Corán no es un libro escrito por MAHOMA, sino una compilación póstuma hecha sin orden lógico o cronológico, en que no son raros los pasajes contradictorios y las frases oscuras, de lo que en diferentes tiempos y lugares MAHOMA iba comunicando a los suyos, en cortos fragmentos, como revelación bajada del cielo. De ningún modo, pues, hay que buscar en el Corán lo que MAHOMA nunca se propuso, esto es, el desarrollo sistemático de disciplina alguna, sea teológica, filosófica o jurídica. El que, por desconocer el árabe, se vea obligado a fiarse de una traducción, ha de persuadirse que ésta nunca podrá reproducir los matices ni las oscuridades y dificultades del original, y que cuanto mejor sea la traducción tanto mayor será el riesgo de una falsa seguridad en el ánimo del lector no especializado. Este deberá tener muy presente que una buena traducción, como lo es en nuestro caso la dada por HENNINGER, es suficiente para dar una idea clara del conjunto, pero que por sí sola no puede proporcionar los conocimientos necesarios a quien se proponga argumentar o escribir adecuadamente sobre asuntos coránicos.

También hay que reducir a su justo valor la ayuda que puede esperarse del *tafsîr* o exégesis musulmana. Entre los numerosísimos comentarios, los más antiguos pueden suministrar valiosos datos, sobre todo en el campo de la lexicología y de la gramática. Independientemente del Corán, todos tienen su valor propio como documento humano, reflejo del ambiente intelectual de la época en que se escribieron, pero no son de fiar cuando tratan de hallar en el Corán más de lo que éste contiene. No parece arriesgado decir que, al revés de lo que ocurre en muchas otras disciplinas, y prescindiendo de su valor como documento humano, los comentarios coránicos que menos valen, en cuanto comentarios, son los más recientes, y que entre éstos, los comentarios de los Ahmadiyya no representan más que las enseñanzas de una minoría insignificante, con activo proselitismo en Europa y en América, donde se presenta como genuinamente musulmana, pero considerada por la inmensa mayoría de los musulmanes como no musulmana y puesta fuera del islam. Recuérdese que no poseemos todavía una edición crítica del Corán, o un comentario debido a eruditos no musulmanes.

Téngase por fin presente que el conocimiento del Corán es presupuesto indis-

pensable como introducción a la mentalidad musulmana, pero que ese conocimiento ha de ser algo así como un capital en reserva, y que sólo de modo indirecto puede ayudar en el intercambio de ideas con musulmanes, ya que entre éstos no hay autoridad alguna que pueda imponer a todos una interpretación autorizada, y que en la práctica cada uno interpreta el Corán como le place.

Ateniéndose a estos principios directivos, que, generalmente hablando, son aplicables a todos los trabajos de alta vulgarización, el libro de HENNINGER cumplirá perfectamente con el cometido que le ha señalado su autor.

F. M. PAREJA.

**Jamme A., P. B.** *Pièces épigraphiques de Heid bin 'Aqil, la nécropole de Timna' (Hagr Kohlan)*. (Bibliothèque du Muséon, Vol. 30.) XX + 252 pp. in 4°. Louvain 1952. Publications Universitaires — Institut Orientaliste. Prix : fr. 375.—.

Le R. P. A. JAMME, déjà connu pour ses publications sur l'épigraphie sud-arabe et spécialement sur les divinités sud-arabes (voir ici dans la bibliographie, p. XII), a pris part, donnant suite à une invitation du professeur W. F. ALBRIGHT, aux deux campagnes de fouilles menées par l'American Foundation for the Study of Man (New York), en 1950 et en 1951, dans le Protectorat d'Aden. L'endroit choisi pour les fouilles était Hagr Kohlan, l'ancienne Timna', capitale du royaume de Qataban, située dans le Wadi Beihan, à proximité de la frontière yéménite. Sur le flanc de la colline dénommée Heid bin 'Aqil, située à environ 1 km au nord de Hagr Kohlan, fut mise à jour une nécropole composée de nombreuses chambres funéraires, cavités pratiquées dans la montagne. Ces fouilles ont fourni une moisson abondante de pièces dont plusieurs sont d'une grande valeur artistique et dont un grand nombre portent des inscriptions.

Pour commencer la publication des matériaux, le R. P. JAMME a choisi 260 pièces épigraphiques, dont la plupart sont de petits objets très simples, destinés à perpétuer le souvenir d'un défunt. L'analyse de ces inscriptions permet de constater, parmi les habitants de Timna', la présence de 4 grands clans, de 11 clans secondaires et de 43 petits groupes ou familles. Le second groupe de textes, qui sont beaucoup moins nombreux, comprend les inscriptions religieuses (inscriptions dédicatoires, ex-voto, objets votifs, plaques votives, petits autels). On peut en déduire que le temple *Risafum* du dieu lunaire 'Anbay se trouvait sur l'endroit même des fouilles.

La documentation publiée dans cet ouvrage fournit une contribution précieuse à la connaissance de l'organisation sociale et de la religion de l'ancien royaume de Qataban. Les résultats des recherches de cette expédition dans d'autres domaines, la chronologie en particulier, ont déjà été publiés ailleurs ou sont en train de paraître (voir la bibliographie, pp. IX-XVI, et la préface, pp. 1-4). On peut féliciter les initiateurs et les participants des deux campagnes du résultat remarquable de leurs travaux.

JOSEPH HENNINGER.

**Feilberg C. G.** *Les Papis*. Tribu persane de nomades montagnards du sud-ouest de l'Iran. (Nationalmuseets Skrifter. Etnografisk Række, IV.) XVII + 166 pp. in 4°. Avec 140 fig. København 1952. GYLDENDALSKE Boghandel, Nordisk Forlag i. komm.

En 1935, M. FEILBERG avait fait un séjour de quatre mois dans le Lourestan. Il a déjà utilisé une partie des résultats de ses enquêtes d'alors dans son livre : *La Tente Noire* (Copenhague 1944 ; voir le compte rendu : *Anthropos* 41-44. 1946-49. pp. 955-956). Il publie maintenant toute la documentation qu'il a pu recueillir sur la tribu des Papis.



Les Papis sont une tribu nomade qui vit au nord de Dizful ; le territoire sur lequel ils circulent a une superficie de 1000 à 1500 km<sup>2</sup> et se compose de trois parties dont l'altitude est très différente ; dans la région centrale, il y a des sommets qui dépassent 2500 m. Les Papis séjournent surtout dans la montagne. Ils s'occupent aussi d'agriculture ; leurs migrations saisonnières sont aujourd'hui plus restreintes qu'elles ne l'étaient autrefois, mais l'élevage (des chèvres surtout et des moutons) occupe chez eux toujours le premier rang.

La monographie de M. FEILBERG se compose de trois parties : I<sup>er</sup> livre : Topographie et géographie physique (pp. 1-36) ; II<sup>e</sup> livre : Vie économique, culture matérielle (pp. 37-131) ; III<sup>e</sup> livre : Culture sociale et spirituelle. Comme on le voit, tout ce qui a trait à la culture matérielle occupe la plus grande place ; il faut relever spécialement les chapitres sur les formes d'habitation (pp. 46-58), l'élevage (pp. 59-67) et l'agriculture (pp. 69-87). On distingue trois types d'habitations : des maisons hivernales construites en argile, des maisons d'été (huttes de branchage) et la tente noire, le logis caractéristique d'autrefois, ce qui maintenant est en train de disparaître. La documentation sur la culture sociale et spirituelle est moins complète ; les lacunes, dont l'auteur s'excuse, sont dues à la brièveté du séjour et à d'autres difficultés.

Il n'y a pas de chapitre spécial consacré aux questions historiques. On trouve un peu partout des remarques sur l'influence de la civilisation sédentaire et de l'action du gouvernement, qui transforment insensiblement le genre de vie de cette communauté nomade ; mais en général, M. FEILBERG s'est contenté d'exposer sans commentaires les faits constatés. On lui en saura gré, en tenant compte du fait qu'il s'agit d'une région et d'une tribu peu connues. En effet, les voyageurs qui ont parcouru le Lourestan avant 1935 (voir pp. XVI-XVIII, 159-160) se sont plutôt occupés d'autres tribus, des Baḥtiyārīs en particulier, et ont laissé de côté les Papis, qui habitent à l'ouest de ceux-ci.

JOSEPH HENNINGER.

**Ehrenfels U. R.** *Kadar of Cochín.* (Madras University Anthropological Series, No. 1.) XIV + 320 pp. in 8°. With 27 fig. and 21 pl. Madras 1952. University of Madras. Price : Rs. 10.—.

The author, head of the Department of Anthropology at the University of Madras, deserves praise for his choice of study of one of the few food-gathering tribes of southern India. The present book is the fruit of his research carried out in the years 1947/48. It gives a fairly comprehensive description of Kadar life and lore though it still leaves many questions open. This is, however, not so much due to the author's lack of acquaintance with the tribe he studied, as to the fact that under the pressure of superior peoples encroaching on their territory the Kadar have to a great extent already given up their ancient mode of life and now tend to forget, and even to despise, their ancient beliefs and customs. To this fact we must probably attribute the marked aversion of the Kadar to disclose their old traditions and beliefs of which the author complains. What in these difficult circumstances could be saved from oblivion, the author has recorded in his monograph. It is not as much as we would wish, but what there is is all the more valuable because it allows us a glimpse into an ancient and primitive culture of which so little is known.

I would consider the creation myth of the Kadar of special interest and importance. A previous report of this myth had already been published by the author in *Anthropos* (vol. 45, 1950, pp. 165-176). The story, however, as EHRENFELS was able to record it, appears to be a mere digest of a fuller story, broken fragments of a myth which in its entirety is probably irretrievably lost.

To my opinion the author exaggerates the evil effects of the recent acquisition of a more complete dress by the Kadar. This is a subject which quite a few anthropologists never seem to get tired of discussing. A more adequate covering of the body may indeed

for some time be harmful for the health of the primitives who adopt it, but this is balanced by the social prestige which they gain by it and which they value more highly.

In his 12th and last chapter EHRENFELS attempts to define the position of the Kadar in the ancient history of India by comparing them with other food-gathering tribes of India, and of even outside India. This comparison, however, could not lead to any tangible results, as our information about the food-gathering tribes of India is all too scanty.

Compared with previous publications of the Madras University, the book under review is much better produced. But misprints are still too frequent; the illustrations are often poor. Index and bibliography have been made with insufficient exactness. But anthropologists will gladly overlook such minor deficiencies, happy that another jungle tribe of India has been studied before it passed into oblivion. Other anthropologists should come forward to collect all the evidence still available about the elusive jungle tribes of India, now, before modern civilization reaches them, assimilating or annihilating them.

P. W. SCHMIDT has written the foreword; he reviews EHRENFELS' monograph rather severely, I should say, according to the principles of the culture-historical school of Vienna of which P. W. SCHMIDT is co-founder and main exponent.

STEPHEN FUCHS.

**Srinivas M. N.** *Religion and Society among the Coorgs of South India.* XII + 267 pp. in 8°. With 7 pl. and 4 maps. Oxford 1952. At the Clarendon Press. Price: s. 30/—.

Our sources of direct historical information about India are notably insufficient. But this sub-continent is rich in historical material surviving in its ethnological tradition. The great number of comparatively isolated areas, the continuous immigration of various, but always numerically limited peoples and tribes, the long absence of a powerful, all-comprising and all-connecting empire, the mutual tolerance of differences in economic, social and religious life among the Indian population, above all the all-permeating caste-system, have left a racial and cultural stratification of great variety and diversity.

It would now appear imperative that anthropologists, ethnographers and sociologists in India first collect and record all these ancient data surviving in Indian tribes and castes, as far as they are still accessible, and then make the whole material available to the historians who for so long had to rely merely on scanty epigraphic and documentary evidence.

Considered from this angle, M. N. SRINIVAS' study on the "Religion and Society of the Coorgs of South India" is of great value. Though numerically insignificant — they scarcely number 50 000 — the Coorgs are of some importance from a historical, sociological and ethnological point of view. They have played a considerable role in the political history of southern India; though progressive, they have nevertheless preserved a great deal of their original social structure, and have with considerable success resisted the Hinduisation process of their religion and culture. Thus the ancient formation of most phases of their cultural life is still recognisable. A close study of Coorg religion and society consequently gives us a very representable picture of South Indian village life in the old times.

The author lays special stress on the close interrelation between religious and social usage among the Coorgs, proving hereby himself a gifted follower of the English School of Social Anthropology, particularly of Professors RADCLIFFE-BROWN and EVANS-PRITCHARD.

Thoroughly acquainted with his subject, Dr. SRINIVAS has packed his monograph with an abundance of information, and presented it in well-condensed, sparing language. The make-up of the book is in accordance with the traditions of the Oxford University Press. A few, well-chosen photos enhance the value of the book. So far few equally competent and informative descriptions of an Indian caste or tribe have been written by an Indian anthropologist.

STEPHEN FUCHS.

**Jarring Gunnar.** *Materials to the Knowledge of Eastern Turki.* Tales, Poetry, Proverbs, Riddles, Ethnological and Historical Texts from the Southern Parts of Eastern Turkestan. With Translations and Notes. Vol. I : Texts from Khotan and Yarkand. IV + 144 pp. 1946. — Vol. II : Texts from Kashghar, Tashmaliq and Kucha. 184 pp. 1948. — Vol. III : Folk-Lore from Guma. 132 pp. 1951. — Vol. IV : Ethnological and Historical Texts from Guma. 200 pp. With 6 pl. 1951. (Lunds Universitets Arsskrift, N. F. Avd. 1. Bd. 43, Nr. 4 ; Bd. 44, Nr. 7 ; Bd. 47, Nr. 3 ; Bd. 47, Nr. 4.) Lund 1946-1951. C. W. K. GLEERUP. Price : Kr. 7:50 ; 12:50 ; 13:50 ; 20.—.

Wie der Titel besagt, will das vorliegende Werk eine Materialsammlung für das Studium einiger osttürkischer Dialekte sein. Die Zuverlässigkeit der Darstellung dieser Dialekte wird nicht nur durch den Namen des Autors selbst verbürgt, sondern auch durch den des bekannten Forschers auf diesem Gebiet, Prof. Dr. G. RAQUETTE, der der Lehrer und der Berater JARRINGS bei der Abfassung dieses Werkes war.

Der erste Band enthält eine Sammlung von Texten aus Khotan und Yarkand, während der zweite Texte aus Kashghar, Tashmaliq und Kucha umfaßt. Im dritten Band bringt der Verfasser Erzählungen, Gedichte, Sprichwörter und Rätsel aus Guma, einer kleinen Stadt zwischen Yarkand und Khotan, während er im vierten Band ethnologische und historische Texte aus Guma vorführt. Wie der Verfasser im Vorwort zu diesem Band erwähnt, gedenkt er in einem fünften Bande „stray notes on Eastern Turki“ zu veröffentlichen.

Es wäre vorteilhaft gewesen, wenn JARRING von diesen „stray notes“ schon die wichtigsten in die Einleitungen oder Fußnoten der vier vorliegenden Bände eingestreut hätte, um solchen Interessenten, die nicht nur sprachliches, sondern auch folkloristisches oder ethnologisches Material suchen, eine gute Hilfe zum besseren Verständnis der gesammelten Texte zu bieten. So z. B. hätte JARRING darauf aufmerksam machen sollen, daß er nur Texte von den südwestlichen Oasen des Tarimbeckens bringt, nicht aber solche der südöstlichen Oasen (Turfan, Hami), und auch keine Proben der nordwestlichen hauptsächlichsten Dialekte im Ilital (Tarantschi, Tatarisch, Karakirgisisch, Kasakisch). Ferner fehlt der Hinweis auf die Tatsache, daß innerhalb der einzelnen südlichen Dialekte keine großen Unterschiede bestehen, wohl aber zwischen den südlichen und nördlichen. (Es ist jedoch verständlich, daß sich weniger Spezialisten für die nördlichen Dialekte gefunden haben<sup>1</sup>, da diese auch in Russisch-Turkestan gesprochen werden und vielfach dort — allerdings in russischer Sprache — zur Darstellung gekommen sind.) Man vermißt auch einige Hinweise (oder wird der Autor solche in Vol. V bringen ?) auf die Geschichte der Entstehung der vielen Dialekte in dem großen, aber dünn bevölkerten Gebiet : Zur Zeit vor Tschingis Khan waren nämlich die größeren Oasenterritorien selbständige Königreiche (die chinesischen Annalen berichten von 25 allein im Tarimbecken), in denen sich infolge der großen Entfernung voneinander leicht die Dialekte bilden konnten. Dem Verfasser kam es jedoch, wie schon erwähnt, hauptsächlich darauf an, Textmaterial für die einzelnen Dialekte zu veröffentlichen. Aus diesem Grunde verzichtete er darauf, die Texte nach bestimmten Gesichtspunkten auszuwählen und etwa nur gediegenes Material aus der Folklore darzubieten ; es werden vielmehr Sagen, allerlei Geschichten und „dichterische Ergüsse“ wahllos wiedergegeben. Da diese Texte — wenigstens die in Vol. I und II — meist von analphabetischen Karawanenleuten erfragt wurden, die öfters die Strecke von Ost-Turkestan bis Kaschmir zurücklegten, entstammen viele der „Tales“ und der „Poetry“ dem Milieu dieser vagabundierenden Ge-

<sup>1</sup> Einer dieser Wenigen, der mir bekannte Dr. M. HABERL, hatte zwei der ostturkestanischen Dialekte, den Turfan-Dialekt und das Kasakische, grammatikalisch und lexikalisch aufgenommen und viele folkloristische Texte gesammelt. Leider sind die Manuskripte in den Wirren der Jahre 1934-1939 unwiederbringlich verlorengegangen.



währsmänner, und ihr Inhalt ist oft nichtssagend oder gar trivial (z. B. Vol. III, Nr 7 ; Vol. I, Nr 3).

Einige Geschichten jedoch gehören einem höheren Niveau an ; es sind dies wohl volkstümliche Wiedergaben von Sagen und Mythen, die auch für den Ethnologen eine — wenngleich bescheidene — Fundgrube bilden können. Das ist z. B. der Fall bei „The tale of Hamra“ (Vol. I, Nr 4). Der Kenner der Sagen und Mythen der ural-altaischen Völker wird in dieser Sage von Hamra unschwer eine mohammedanisch zurechtgestutzte Wiedergabe des berühmten „Oloncho-Epos“ der Jakuten erblicken. Möglicherweise sind diese und andere Sagen von den Uiguren, die um die Mitte des 1. Jahrtausends n. Chr. vom Altai kamen und sich die Oasenterritorien des ganzen Tarimbeckens botmäßig gemacht hatten, nach Ost-Turkestan gebracht worden. Ähnliche Zusammenhänge könnte der Ethnologe leicht aus dem gebotenen Material erschließen.

Auch bei der Auswahl der „Poetry“ kam es dem Verfasser wohl mehr auf die Darstellung der Sprache als auf Inhalt und Auslese guter Poesie an. Eines der längeren Epen, wie man sie auch in Ost-Turkestan kennt, bringt er nicht. Diese werden in einer mehr gehobenen Sprache von beruflichen „Bänkelsängern“, meist von der *dutar* begleitet, vorgetragen. Mit solchen Leuten kam der Verfasser jedoch in Srinagar nicht in Berührung, sondern nur mit Karawanenleuten und Mekkapilgern. Hinzu tritt die Tatsache, daß das Heldenepos in Ost-Turkestan mehr bei den Nomaden (Kirgisen-Mongolen) als bei den Oasenbewohnern gepflegt wird, die mehr die kurzen Vierzeiler lieben, wie sie der Verfasser vorführt. Manche dieser Verse zeichnen sich durch Schönheit von Klang und Inhalt aus (z. B. Vol. I, Poetry, Nrs 8, 12 ; Vol. III, Poetry, Nrs 5, 6, 8, 10, 11, 16, 23). Bei den meisten Vierzeilern jedoch wird mehr auf das Wortspiel (z. B. Vol. II, p. 128 [Nr 110] ; p. 131 [Nr 115] ; p. 137) und den Reim als auf schönen Inhalt geachtet. Diese Tendenz wird im Osttürkischen dadurch verstärkt, daß im täglichen Sprachgebrauch die Partizipialformen beliebt sind und oft in großer Zahl aneinandergereiht werden (z. B. Vol. I, pp. 123 ff. [Khotan]). Ich hatte öfters Gelegenheit festzustellen, welch große Meister die Zentralasiaten im Improvisieren solcher Vierzeiler sind, in dem sie sich auf ihren oft langen Reisen durch die Wüste oder die Berge üben : Um sich die Langeweile zu vertreiben oder um sich gegen wilde Tiere und Räuber Mut zu machen, singt der einsame Wanderer laut nach einer einförmigen Melodie erst alle ihm bekannten Vierzeiler und beginnt dann zu improvisieren und alles zu besingen, was er denkt oder zu Gesicht und Gehör bekommt. Ich bin überzeugt, daß manche der im vorliegenden Werk dargebotenen Vierzeiler dem Verfasser von dem Gefragten hic et nunc zusammengereimt wurden.

Einige Worte möchte ich über Vol. IV anschließen, das nicht nur für Türkologen, sondern auch für Ethnologen und Historiker von Interesse sein dürfte. Er beschreibt das Aussehen des Oasenterritoriums Guma (Nrs 1, 2), Feld- und Gartenbau (Nrs 3-12), Textilindustrie, Hausbau und Anfertigung von Geräten (Nrs 13-18), Sitten und Volksbräuche (Nrs 19-34), Nahrungsmittel und Küchenrezepte (Nrs 35-41), Religiöse Bräuche (Nrs 42-49). Allerdings werden — trotz der detaillierten Schilderungen — den Inhalt nur jene ganz verstehen, die mit den Verhältnissen in Ost-Turkestan vertraut sind. Die Zentralasiaten entwickeln nämlich kein großes Geschick in der Wiedergabe von Ereignissen. Wertvoll sind jedoch die entsprechenden Wörter und Ausdrücke, die hier angeführt werden, da sie im allgemeinen in der Literatur nur selten zu finden sind.

Im ganzen betrachtet, bilden die vorliegenden vier Bände für den Spezialisten eine gute Quelle sowohl für das Studium der osttürkischen Dialekte als auch für folkloristische und ethnologische Studien. Es wäre zu begrüßen, wenn auch der angezeigte fünfte Band, der die verstreuten Notizen über Ost-Turkestan bringen soll, nicht allzu lange auf sich warten ließe.

W. GOLAB.

**Boyer Martha.** *Mongol Jewellery.* (Nationalmuseets Skrifter, Etnografisk Række, V.) 223 pp. in 4°. With 121 fig., 2 pl. and 1 map. København 1952. GYLDENDALSke Boghandel, Nordisk Forlag i komm.

Dieses Buch gehört organisch zur Veröffentlichung HENNY HARALD HANSENS, *Mongol Costumes* (cf. *Anthropos* 47. 1952. pp. 316 f.; 1027). In der gleichen Weise wie dort die mongolische Kleidertracht behandelt wurde, wird hier der Schmuck eingehend untersucht. „Jewellery“ ist im weitesten Sinne zu nehmen als: Juwelier- und Feinschmiedekunst, Kopftracht- und Kopfschmuck, Ohrgehänge, Hals- und Armbänder, Ringe, Schnupfdosen, Kleidergehänge usw.

Die Arbeit zerfällt in zwei Teile. Der erste beinhaltet die Kopftracht, den Ohrschmuck und Zubehör (Kap. II-V, pp. 17-157), der zweite die Silberschmiedekunst (Kap. VI-IX, pp. 158-188). Jede Gruppe des ersten Teiles wird in je einem umfangreichen Abschnitt beschrieben und analysiert. Der Verfasserin stand dazu das reichhaltige Material der ethnographischen Abteilung des Dänischen Nationalmuseums zur Verfügung, das in der Hauptsache aus den Sammlungen H. HASLUND-CHRISTENSENS stammt. Es umfaßt im wesentlichen die Innere Mongolei und auch einige Stücke aus der Äußerer Mongolei. Im großen und ganzen sind damit zwölf Stämme erfaßt, die eine hinreichende Grundlage für eine ethnographische Systematik bilden. Das erste Kapitel gibt einen kurzen Überblick über die behandelten Volksgruppen. — Daß die Verfasserin sich auf die weibliche Tracht beschränkt und sie als wichtiges Forschungsobjekt zu Ehren bringen will (p. 17), ist berechtigt und im Hinblick auf das vorhandene Material naturgemäß. Unter dem allgemein gefaßten Thema jedoch hätte auch die männliche Frisur und Kopftracht stärker berücksichtigt werden können. Wie auch ohne Originale, an Hand von Literatur und Illustrationen, wertvolle Aufschlüsse zu gewinnen sind, zeigt eine kurze, aber mit viel Sprach- und Sachkenntnis verfaßte Arbeit von A. MOSTAERT über einige mongolische Kaiserbildnisse, die der Verfasserin in ihrer reichen Bibliographie entgangen ist (cf. A. MOSTAERT, *A propos de quelques portraits d'empereurs Mongols. Asia Major* 4. 1927. pp. 147-156).

Die Analyse bringt im wesentlichen eine Typenordnung, hauptsächlich im Anschluß an die formalen Eigenarten des Schmuckes, wobei aber auch soziologische, mythologisch-legendäre, stilistische und technische Zusammenhänge in Betracht gezogen werden. Sehr gut ist die Bedeutung der Frisur für die Gestaltung der Kopftracht hervorgehoben. Daß man mit legendarischen Motiven vorsichtig sein muß, empfindet die Verfasserin ganz richtig bei dem Deutungsversuch einer Tujen-Haube (p. 117 f.). Es ist nicht verwunderlich, wenn sie die Reihe: Tujen-Haube — Flammenkessel — Tanguten-Namen — Tujen nicht zusammenfügen kann; denn der Erklärungsversuch von MILDRED CABLE, auf die sie sich stützt, ist wirklich phantastisch. Unter „Tanguten“ versteht man heute die Tibetisch sprechenden Nomaden am Kukunor. Früher war dieser Name ethnisch überhaupt nicht eindeutig, sondern faßte als politische Bezeichnung viele Völkerschaften zusammen (cf. dazu Näheres bei M. HERMANN, *Die Nomaden von Tibet.* 1950. pp. 10-11). Erst recht sind die Mongolisch sprechenden Tujen keine Tanguten; man kann sie aber auch nicht mit W. FILCHNER als die „Aborigenen der Provinz Kansu“ ansprechen (p. 203, Anm. 158). Der Tujen-Hut hat nichts mit dem Vorbild eines Flammentopfes zu tun. Die reiche Befransung reiht ihn viel eher unter den Typ IV (pp. 118-121) ein. Zudem kommt er in neun und mehr verschiedenen Arten vor, ganz abgesehen von den Variationen der Mädchen-Kopftracht. Wie die Tujen dem Referenten, der mehrere Jahre bei ihnen weilte, erklärten, gehen die neun Kopftrachten (*nindar*) auf die neun Frauen ihres Ahnherrn Geser-Khan zurück. Eine ähnliche Erklärung bringt auch L. SCHRAM (*Le Mariage chez les T'ou-jen du Kan-sou.* 1932. *Legende zum Bild* pp. 112-113).

Der zweite Teil des Buches über die mongolische Juwelierkunst bietet eine schöne Übersicht über das Silberschmieden, das Material, die Technik und die Stilmotive. Auch hier zeigt sich — wie bei der mongolischen Kleidertracht — wie wenig Eigenes die ehemals weltbeherrschenden Nomaden besitzen (p. 197). — Alles in allem ist die vor-

liegende Studie wohl die beste Zusammenfassung und Detailbeschreibung der mongolischen Schmuck- und Trachtenkunst. Der Völkerkundler kann der Verfasserin für ihre gut illustrierte und bibliographisch so reichhaltige Arbeit dankbar sein, und neben ihr H. HASLUND-CHRISTENSEN, dessen Anregungen sich so fruchtbar ausgewirkt haben.

DOM. SCHRÖDER.

*Bibliotheca Missionum.* Begonnen von P. ROBERT STREIT, fortgef. von P. JOHANNES DINDINGER. (Veröffentlichungen d. Instituts f. missionswissenschaftliche Forschung.) Bd. XV: Afrikanische Missionsliteratur 1053-1599, n. 1-2217. XIV + 10 + 720 pp. in 8°. Freiburg 1951. Verlag HERDER. Preis: sFr. 56.—.

Der fünfzehnte Band der monumentalen Bibliotheca Missionum ist zugleich der erste der angekündigten sechs Bände über afrikanische Missionsliteratur. Wenn von der Literatur der katholischen Afrikamission in den Jahren 1053 bis 1599 die Rede ist, so sind dabei drei sehr verschiedene Unternehmungen zu unterscheiden: 1. die Arbeit in den früher christlichen Ländern Nordafrikas, die unter mohammedanische Herrschaft gekommen waren, 2. die Versuche, die alten christlichen Gemeinden Ägyptens und vor allem Abessinien mit der Kirche Roms zu vereinigen, schließlich 3. die Heidenmissionen in West- und Ostafrika, größtenteils unter portugiesischem Patronat oder doch in Abhängigkeit von Portugal; erfaßt wurden nur die Küstengebiete, das Innere blieb unbekannt bis ins 19. Jh. hinein. — In welchem sachlichem Geist die zahlreichen Glossen zu den nicht wenigen Literaturnummern geschrieben sind und die moderne Literatur zu wichtigen Stücken zusammengetragen ist, verrät schon das Vorwort mit seinem Exkurs über die Sklavenfrage: „Anschauungen (hatten sich) herausgebildet, die uns heute fast unbegreiflich scheinen. Der in den Gedankengängen der Zeit liegende und auch von den Päpsten betonte Kreuzzugscharakter der Überseeunternehmungen Portugals hat nicht wenig dazu beigetragen, die Sklaverei als sittlich unbedenklich anzusehen... Wenn man auch zur Beschwichtigung des Gewissens vom hohen Gut des Glaubens und der Taufe als Entschuldigung der Sklaverei sprach, so hieß das doch nur, angesichts der tatsächlichen schauerhaften Zustände bei Sklavenjagden und -transporten, eine schlechte Sache mit fadenscheinigen Vorwänden beschönigen“ (p. XI f.). — Solche Objektivität kann Vorbild für jegliche Forschung sein, der diese Bibliographie dienen will.

F. BORNEMANN.

**Alves Albino.** *Dicionário Etimológico Bundo-Português*, ilustrado com muitos milhares de exemplos, entre os quais 2000 provérbios indígenas. 2 vol. 1775 pp. in 8°. Tipografia SILVAS, Lda. Lisboa 1951.

On peut bien dire que la publication de ce dictionnaire constitue un fait extraordinaire dans les annales de la linguistique angolaise. La tribu de l'Angola la plus cohérente et numériquement la plus importante a enfin obtenu ce qu'elle méritait: l'étude méthodique de sa langue. Il faut savoir gré à l'auteur de n'avoir pas reculé devant la tâche écrasante de recueillir plus de 17 000 vocables, de les traduire et d'en préciser le sens au moyen de nombreux exemples. S'il a pu, pour ce faire, se servir de quelques vocabulaires manuscrits, le plus grand travail repose sur l'investigation personnelle.

L'auteur a voulu donner à son dictionnaire un caractère étymologique. Ce faisant, il s'est aventuré sur un terrain encore très mal exploré. Car il faut bien reconnaître qu'entre les linguistes qui se sont attelés à cette tâche, il existe encore de nombreux



points litigieux, même en ce qui concerne les principes fondamentaux de la structure des langues bantoues. Je trouve donc d'une utilité plus immédiate, parce que basées sur un terrain plus solide, non pas les dérivations lointaines qui remontent à des monosyllabiques, mais bien les étymologies plus rapprochées, celles qui se contentent de nous indiquer la racine verbale des substantifs et des adjectifs. En cela, le mbundu offre un vaste champ d'exploration, car de tout le groupe linguistique bantou sud-ouest, cette langue représente sans aucun doute le stade le plus évolué, phonétiquement parlant. Prenons pour exemple le terme *omu-nu* « homme ». Ce phonème est le dernier échelon de la ligne évolutive : *mu-nlu* (ngangela), *omu-ndu* (héréro), *omu-nthu* (nyaneka-humbi), *omu-nu* (kwanyama). De même, il ne serait pas facile à un non-initié aux règles de dérivation de reconnaître dans le vocable *o-mahi* « le pied » la racine verbale *pāla* ou *pala* qui, dans ces langues, veut dire « piétiner, trépingner, gratter du pied ». Ici la forme la plus pure, qui serait celle de ngangela *i-mpandi* nous manque, parce que cette langue a recours à une autre racine pour former ce substantif. Mais à sa place, nous avons le terme très rapproché en humbi : *o-mpandi* qui se contracte en *o-mpai* en nyaneka, faisant *o-madi* en kwanyama avec contraction de la première syllabe et aboutit finalement à *o-mahi* mbundu.

Si donc la partie étymologique ne faisait que mettre à nu les filiations morphologiques de ce genre, le mérite du dictionnaire serait déjà très grand.

La phonétique adoptée dans l'ouvrage peut prêter à discussion, mais ici encore il y a un grand progrès à signaler sur ce que nous avons coutume de voir dans les textes bantous publiés en Angola.

C. ESTERMANN, C. S. Sp.

**Tew Mary.** *Peoples of the Lake Nyasa Region.* (Ethnographic Survey of Africa, ed. by DARYLL FORDE. East Central Africa, Pt I.) VI + 131 pp. in 8°. With 1 map. London 1950. Oxford University Press. Price : s. 10/6.

**Whiteley Wilfred.** *Bemba and Related Peoples of Northern Rhodesia.* With a Contribution on the Ambo by B. STEFANISZYN. — **Slaski J.** *Peoples of the Lower Luapula Valley.* (Ethnographic Survey of Africa, ed. by DARYLL FORDE. East Central Africa, Pt II.) 100 pp. With 2 maps. London 1951. International African Institute. Price : s. 9/6.

Die Vorbereitungen für eine Sammlung ethnographischer Monographien von ganz Afrika wurden 1937 begonnen. Aber erst 1944 konnte unter Führung von Professor RADCLIFFE-BROWN ein Komitee für die praktische Ausführung des Projektes aufgestellt werden. DARYLL FORDE, der Direktor des International African Institute, zeichnet als Herausgeber. So ist von vorneherein zu erwarten, daß hier wertvolle und brauchbare Arbeit geleistet wird.

Hier liegen die beiden ersten Teile der Reihe „East Central Africa“ vor. Sie behandeln die mutterrechtlichen Stämme am Nyasa-See, in Nord-Rhodesia und südlich des Mweru-Sees. Entsprechend dem Programm des ganzen Werkes wird eine übersichtliche Darstellung dessen gegeben, was heute über Stammeseinteilung, Geschichte, Wohngebiet, Wirtschaft, Soziologie, Religion, heutige politische Lage, Ergologie und Kunst der behandelten Stämme bekannt ist. Entsprechend der grundsätzlichen Interessenrichtung der englischen Ethnologie werden die ergologischen Erscheinungen am wenigsten ausführlich behandelt, während gerade dem soziologischen Gebiete eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet wird. Das ist keineswegs ein Schaden, ebensowenig der Umstand, daß das Augenmerk auf die funktionalen Vorgänge bei der fortschreitenden Berührung mit europäischer Zivilisation gelenkt wird.

Es wird ein eindrucksvolles und lebenswahres Bild der einzelnen Völkerstämme und ihrer Kulturen entworfen, wobei zugleich auch die Lücken aufgezeigt werden, die eine weitere Forschung noch auszufüllen hätte. Gute und klare Karten dienen einer leichten geographischen Orientierung. Für kulturhistorische wie für funktionalistische Forschungen sind die Bändchen als Materialsammlungen ausgezeichnet zu verwenden. Sie ersparen dem Ethnologen viel technische Arbeit und geben ihm durch die ausführliche Bibliographie zugleich die Möglichkeit an die Hand, sich leicht darüber zu orientieren, wo er eingehendere und mehr ins einzelne gehende Darstellungen der betreffenden Dinge finden kann.

Man kann dem International African Institute nur dankbar sein für diese wertvollen Publikationen, die wirklich einem wissenschaftlichen Bedürfnis entgegenkommen, und es wäre zu wünschen, daß auch für andere Erdteile nach dem hier gegebenen Vorbild ähnliche Arbeiten in Angriff genommen würden.

R. J. MOHR.

**Leakey L. S. B.** *Mau Mau and the Kikuyu*. XI + 115 pp. in 8°. With 2 maps. London 1952. METHUEN & Co. Price : s. 7/6.

Daß dieses Buch innerhalb von zwei Monaten (Dez. 1952 - Jan. 1953) drei Auflagen erlebte, zeugt zwar auch für die Aktualität des behandelten Themas, aber mehr noch für den Autor, der sich hier zum Worte meldet. Wie kein zweiter ist der Verfasser berufen, uns bis an die Wurzeln der heutigen *Mau-Mau*-Bewegung in Kenya heranzuführen. Ist er doch selbst als Kind protestantischer Missionare unter den Kikuyu aufgewachsen, spricht nach eigenem Urteil das Kikuyu fast noch besser als das Englisch, ist Mitglied einer Kikuyu-Altersklasse, Höchstgraduierter im „Rat der Stammes-Alten“ und darf sehr viele Kikuyu seine besonderen persönlichen Freunde nennen. Überdies hat er sich durch seine grundlegenden Bücher über die Vorgeschichte Ostafrikas als ein methodisch geschulter, kritisch beobachtender und objektiv urteilender Gelehrter von weltweitem Ruf erwiesen. Er hat in jahrelanger Arbeit mit Hilfe seiner Kikuyu-Freunde eine ausführliche Ethnographie dieses ostafrikanischen Stammes im Manuskript fertiggestellt, das leider wegen seines riesigen Umfanges noch nicht gedruckt werden konnte. Da die Kikuyu in der heutigen *Mau-Mau*-Bewegung die weitaus wichtigste Rolle spielen, wird im ersten Teil des vorliegenden Buches versucht, die Grundlinien in Sozialorganisation, Landerwerb, Rechts- und Sittenauffassung, Religion und Magie der alten Kikuyu (d. h. vor dem Kulturumbruch) nachzuzeichnen und damit einige Hauptwurzeln bloßzulegen, die es verständlich machen, weshalb es überhaupt zu einer *Mau-Mau*-Bewegung heutigen Ausmaßes kommen konnte. Der zweite Teil schildert die geschichtliche Entwicklung dieser politischen Neger-Vereinigung vom Beginn dieses Jahrhunderts an bis in die jetzigen terroristischen Exzesse. Zwei Tatsachen sind nicht wegzuleugnen: die heutige Überbevölkerung und der damit zusammenhängende Landhunger der ackerbautreibenden Kikuyu. Die verhängnisvollen Folgen des Kulturwandels, besonders auf sittlichem und religiösem Gebiete, vergrößern noch die Schwere und Kompliziertheit der faktisch bestehenden Probleme. Der Verfasser versucht darum am Schluß, konkrete Vorschläge zu machen (die wohl nicht alle diskussionslos angenommen werden), mit deren Hilfe es gelingen müßte, wenn auch nicht von heute auf morgen, wieder Ruhe und Sicherheit für die Weißen in die Kenya-Kolonie und vor allem auch für den an sich so sympathischen und machtvollen Kikuyu-Stamm Ruhe, Zufriedenheit und Wohlstand zurückzubringen. Kurz: das rechte Buch zur rechten Stunde, wenn es nicht schon zu spät ist.

GEORG HÖLTKER.

**Rostlund Erhard.** *Freshwater Fish and Fishing in Native North America.* (University of California Publications in Geography, Vol. 9.) X + 313 pp. in 4°. With 1 fig., 4 tables and 47 maps. Berkeley and Los Angeles 1952. University of California Press. Price : \$ 3.50.

Geläufig ist jedem Geographen die enge Wechselbeziehung der Umwelt mit der Wirtschaftsform eines Naturvolkes. Als selbstverständlich erscheint es, daß der ungeheure Fischreichtum im Norden des amerikanischen Erdteils für die dort wohnhaften Indianer eine Grundlage für ihren Lebensunterhalt bildet. Allerdings sind dabei nicht unbeträchtliche Abweichungen der einen Volksstämme von den anderen entwickelt worden; diese offenkundige Tatsache spricht nachdrücklich dafür, daß trotz aller Abhängigkeit des Nahrungserwerbs von der Umwelt das geistige Vermögen der Ansiedler bei freiem Entfalten in weitem Spielraum stammesindividuelle Eigenheiten verschiedener Art geschaffen hat, welche ihrerseits die kulturelle Sonderform jeder Volksgruppe mitbegründen.

Nach Art, Menge und Nahrungswert verschieden in den einzelnen Bezirken des ausgedehnten Nordamerika sind zunächst einmal die Fische selbst, dann auch die Möglichkeiten für den Fischfang im normalen Ablauf des Jahres. Mit letzterem verbinden sich die bekannten Tatsachen, daß Fische in ihrer Laichzeit den besten Ernährungszustand aufweisen und sich leichter als sonst fangen lassen. Sowohl örtliche und jahreszeitliche Gegebenheiten für das Fischen als auch die erreichbar mögliche Menge an Tieren erfordern eine Berücksichtigung, wenn ein vollständiges Bild von diesem lebenswichtigen Betrieb zusammengestellt werden soll.

Gegenüber diesen von der Natur und den örtlichen Verhältnissen selbst aufgestellten Möglichkeiten verhalten sich die einzelnen Indianergruppen, wie bereits angedeutet, sehr unterschiedlich. Einzelne schöpfen den Fischreichtum in ihrem Bezirk bis zu ihrer nahezu gänzlichen Versorgung aus, andere verlegen sich nur gelegentlich auf den Fischfang, manche halten ihre Hände davon überhaupt ganz weg. Das bedeutet, daß Fische für jeden Indianerstamm, der darauf ausgeht, erreichbar sein müssen; aber nicht allenthalben dort, wo es diese in jenen ausgedehnten Bereichen gibt, wird eifrig gefischt. Mithin wäre die von den nördlichen Indianern betriebene Fischerei unter einem doppelten Gesichtspunkt zu erörtern; zunächst kämen die von der Natur gebotenen Voraussetzungen zur Sprache und dann die Art und Weise, wie die Menschen dergleichen Bedingungen für sich auswerten. Demzufolge gliedert sich das vorliegende Buch in eine natur- und eine kulturgeschichtliche Beschreibung. Aus guten Gründen wird hier bloß die Fischerei im Süßwasser berücksichtigt.

Als Einleitung zum ersten Teil seiner Abhandlung stellt der Verfasser den Nährwert der Fischkost auf Grund der chemischen Zusammensetzung dar und macht unter anderem deutlich, welch eine ergiebige Quelle für Proteine sie für die Indianer darstellt. Er führt von den etwa 600 Fischarten, die zur nordamerikanischen Süßwasser-Fauna gehören, die für jene Eingeborenen wichtigen Familien und Genera auf, gibt von diesen eine ausreichende zoologisch-biologische Schilderung und erwähnt schließlich die kommerzielle Ausbeute in früherer bzw. heutiger Zeit durch die Indianer sowie durch den neuzeitlichen Geschäftsbetrieb. Sehr eingehende Statistiken, die vorwiegend den Geographen und Händlern in der Lebensmittelbranche guten Aufschluß bieten, sind beigegeben.

Im zweiten Teil kommt auch der Ethnologe mit seinen gewiß hochgespannten Erwartungen auf seine Rechnung. Er erfährt in einer vorzüglichen und durchaus vollständigen, nahezu enzyklopädienartigen Zusammenstellung, was mit der indianischen Fischerei zusammenhängt. Fischnetze, Wehre und Fallen und die verschiedengestaltigen Fischereigeräte werden beschrieben. Auch die zum Betäuben der Fische verwendeten Gifte und schließlich die mannigfaltigen Prozesse, mit denen die Indianer das Fischfleisch zu konservieren pflegen, lernt der Leser kennen. Diesen Schilderungen schließt sich eine übersichtliche Beurteilung der Ausnützung der Fischnahrung in den verschiedenen geographischen Bezirken an. Eine Erörterung streng kulturgeschichtlicher Art der tatsächlichen bzw. wahrscheinlichen Zusammenhänge einzelner Fischereimethoden,



der für sie benützten Gerätschaften und einzelner dabei angewandter Maßnahmen und echter Riten bildet den Schluß der Arbeit.

Der Geograph liebt es, sich eindrucksvoll durch Karten verständlich zu machen. Die ansehnliche Reihe von 47 sauber ausgeführten, für jedermann leicht faßlichen Zeichnungen, bieten eine ergänzende Erklärung der zahlreichen, im Text zusammengedrängten Einzelheiten.

Dem Verfasser gebührt für diese mustergültige und inhaltsreiche Monographie aufrichtiger Dank; auch deshalb, weil sie ein gutes Beispiel fruchtbringender Zusammenarbeit der Wirtschaftsgeographie mit der Völkerkunde darstellt. Vor allem sei sie den jüngeren Fachleuten bei Erörterung eines verwandten oder ähnlichen Themas als vorbildlich empfohlen, nicht zuletzt wegen ihrer gründlichen und methodischen Durchführung.

MARTIN GUSINDE.

**Ernst Alice Henson.** *The Wolf Ritual of the Northwest Coast.* IX + 107 pp. in 8°. With 9 fig., 20 pl. and 1 map. University of Oregon. Oregon 1952. EUGENE.

Auffallen könnte es, daß das vorliegende Buch unmittelbar auf die erst ein Jahr vorher veröffentlichte Monographie von PHILIPP DRUCKER, *The Northern and Central Nootkan Tribes* (Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 144. Washington 1951) erscheint. Entrollt letztere ein vollständiges Kulturbild der Nootkan-Stämme — sie wohnen hoch im Norden, an der Westküste des Vancouver Island zwischen Cap Cook und Port Renfrew, als Nachbarn der Kwakiutl nach Süden hin —, so schildert ersteres die Wolf-Zeremonie allein. Auch durch die Person der beiden Autoren selbst wird manches Unterschiedliche bedingt; indem nämlich PH. DRUCKER mit gründlicher Schulung im methodischen Erforschen sein Werk durchgeführt hat, ALICE HENSON ERNST hingegen — allerdings bestens von guten Kennern der Verhältnisse beraten — sich jetzt vorwiegend der Theaterwissenschaft widmet. Teilweise erklärt es sich daher, weshalb die Verfasserin sich nicht der in den U. S. A. üblichen diakritischen Zeichen bedient, weshalb sie manche festliegenden Fachausdrücke in etwas abweichendem Sinne anwendet, u. a. m. Das alles sind indes unbedeutende Nebensächlichkeiten.

Eigentlich geht es ihr darum, den rituellen Ablauf und die geographische Verbreitung der Wolf-Zeremonie darzustellen. (Wie DRUCKER [p. 386] erwähnt, hat die unsachliche Benennung „Wolf Dance“ sich eingebürgert und die genauere Benennung „Shamans' Dance“ verdrängt; doch versteht jedermann, was mit „Wolf-Ritual“ gemeint ist.) Zunächst wird diese zeremoniöse Veranstaltung, wie die Makah- und Quillayute-Leute sie abhalten, ausführlich geschildert; auch deren Ursprung wird ausfindig zu machen versucht. (Beide Indianer-Stämme wohnen südlich der Juan de Fuca-Straße.) Dann folgt eine ebenso deutliche Schilderung des „Nootkan Klukwana“, d. h. der gleichen Zeremonie im Kerngebiet des Nootkan-Gruppe. „The core of its movement centers always about the active dramatization of a legend which enacts the capture of a number of people (initiates) by Wolves, their recovery by certain other people already initiated (members of the secret society or fraternity known as Klukwalle) after they have received certain powers or instructions from the Wolves, and the exorcising of the Wolf spirit that possessed them“ (p. 2). Selbstverständlich wird im Verlauf der Zeremonie auf die Prüflinge zielbewußt erzieherisch eingewirkt, und der Wolf sei im besonderen deshalb als „tutelary animal“ erwählt worden, „because it is the bravest and fiercest of animals . . . It is possible that the strengthening of these qualities [bravery and endurance] were among the primal objects of the ceremonial; they are warrior qualities, everywhere desirable — or necessary — to primitive life, which has its roots in warfare“ (p. 3).

Auf den bezeichneten Voraussetzungen baut sich der Versuch auf, diese streng geregelte Veranstaltung, die in jenem Bereich des Nordens, trotz einiger örtlicher Sonderformen, durchaus gleichartige Wesenszüge aufweist, nach ihrer ursprünglichen Ent-

stehung und Herkunft zu deuten. Nun, wer ein solch kompliziert zusammengesetztes kulturgeschichtliches Gebilde, wie das Wolf-Ritual es offenkundig darstellt, zu deuten sich anschickt, der muß sehr weit ausholen. Zum vollen Verstehen wird er nie gelangen, falls er sich darauf beschränkt, die großen und kleinen Einzelheiten dieses Gebildes in einem gegebenen Raume allein zu erörtern. Immerhin ergänzt der Tatsachenbericht in diesem Buche sehr vorteilhaft die betreffenden Abschnitte in DRUCKERS Monographie, was auch hinsichtlich der schönen und deutlichen Tafelbilder gilt.

MARTIN GUSINDE.

**Hilger Sister M. Inez.** *Chippewa Child Life and its Cultural Background.* (Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bull. 146.) XIV + 204 pp. in 8°. With 1 map. and 31 pl. Washington 1951. United States Printing Office. Price : \$ 0.75.

**Id.,** *Arapaho Child Life and its Cultural Background.* (Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bull. 148.) XV + 254 pp. in 8°. With 40 pl. Washington 1952. United States Printing Office. Price : \$ 0.75.

Up to now the treatment of the child and its introduction to the mentality of its people has either been entirely omitted in ethnographic monographs or has been only incompletely dealt with. For this reason it is important to point out that the above two monographs can serve as models with a new slant in the ethnographic study of the child.

Both monographs are devoted to the first periods in the life of children of both sexes in the two tribes studied, namely the Chippewa and the Arapaho Indians. Since both studies follow exactly the same plan, they lend themselves easily to a comparison of details. Observations comprise the whole of child life, that is from birth to puberty.

A surprisingly large number of details was collected by the author. These details are related to the biological-physiological growth and development of the child, the child's physical and intellectual training on the part of the parents, the personal conduct of the young individual, its ethical and religious training, its introduction to the etiquette of the tribe, and many other items. In addition there is a continuous reference in each monograph to religious concepts, social organizations, domestic economies of the tribe under discussion, all of which help to complete much that was already known.

The author combines her rich experience in child and family psychology with real ethnological skill. She did her research with the assistance of reliable interpreters during repeated visits of several months' duration on the various Indian reservations. It is hoped that these excellent monographs will serve as incentives to other trained women and also to missionary sisters as well, and stimulate them to a keen observation of child life among other primitive peoples.

MARTIN GUSINDE.

**Griffin John W.** (Ed.). *The Florida Indian and his Neighbors.* Papers Delivered at an Anthropological Conference Held at Rollins College, April 9 and 10, 1949. 168 pp. in 8°. Winter Park, Florida 1949. Inter-American Center, Rollins College.

Mit dem gleichen Eifer, mit dem 1880 J. W. POWELL und seine näheren und entfernteren Mitarbeiter die Erforschung der Indianerkulturen in den U. S. A. aufgenommen und durchgeführt haben, wirken dort auch heute noch zahlreiche Anthropologen und Linguisten ; allerdings folgen sie jetzt, im Unterschied zu früher, einem enger gefaßten

Programm und einer verbesserten Methodik. Zu Besprechungen und Vorträgen nach Art eines kleinen Kongresses treten Fachleute für 2-3 Tage zusammen und widmen ihre Aufmerksamkeit einem geographisch kleinen Forschungsgebiet. Die Synthese aus der Spezialforschung gibt durchwegs die endgültige Antwort auf tiefgreifende Fragen.

So ist auch die „Anthropological Conference“ Mitte April 1949 in Winter Park zustande gekommen, die es sich zur Aufgabe gemacht hat, mögliche kulturelle Zusammenhänge der indianischen Ansiedler in Florida mit denen in den südöstlichen U. S. A., im nördlichen Südamerika, in Mittelamerika und im westindischen Bereich aufzudecken. Naturgemäß haben im bezeichneten weiten Raume die archäologischen Fundstücke das entscheidende Wort. Am deutlichsten lassen sie das Kulturgut der vorspanischen Zeit erkennen; die späteren Einflüsse der aus dem Norden eingedrungenen Burial Mound- und Temple-Mound- oder Mississippi-Phase im Südosten der U. S. A. sind leichter erweisbar. In der langen sog. prähistorischen Entwicklung wechseln mehrere Kulturschichten ab; sie dürfte ihren Anfang mit dem frühzeitigen Kulturtypus der Präriejäger genommen haben. Dieser Typus ist der erreichbar älteste und inhaltlich kulturarm, d. h. noch ohne Töpferei und ohne Ackerbau, und wiederholt sich im nordöstlichen Südamerika und in gewissen Teilen West-Indiens, wo er sich bis in historische Zeit hinein erhalten hat. Den Entwicklungsverlauf in den genannten fünf großen Bezirken hat GORDON R. WILLEY in einer chronologischen Tabelle aufgezeigt (p. 154). Zur richtigen Deutung mancher Einzelheiten müßten, wie mir scheint, auch kulturhistorische Prinzipien angewendet werden, vor allem beim bekannten Schema von den vier Kulturtypen in Südamerika, das der genannte Verfasser als „a hypothetical reconstruction of a time order“ (p. 153) bewertet. Die zahlreichen herausgestellten archäologischen Einzelheiten erhellen deutlich die indianische Frühzeit von Florida und den von ihm beeinflussten Raum.

MARTIN GUSINDE.

**Schultze-Jena Leonhard.** *Gliederung des alt-aztekischen Volks in Familie, Stand und Beruf.* Aus dem aztekischen Urtext BERNARDINO DE SAHAGUN's übersetzt und erläutert. (Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas, aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen, V.) X + 338 pp. in 4<sup>o</sup>. Stuttgart 1952. W. KOHLHAMMER Verlag. Preis: DM 54.—.

Vor zwei Jahren schenkte uns der unermüdliche Verfasser einen dicken Band erstmaliger Übersetzungen aus dem aztekischen Urtext SAHAGUNS zum Thema „Wahrsagerei, Himmelskunde und Kalender der alten Azteken“ (Rezension in *Anthropos* 46. 1951. p. 1058 f.). Und schon liegt hier ein weiterer Band mit Texten im aztekischen Original und deutscher Übersetzung über das „Sozialleben“ in Alt-Mexiko vor. SAHAGUN hatte in seinem Manuskript diese und andere Materialien unter dem Titel „Von den menschlichen Dingen“ (*yn tlacayotl* „Cosas humanas“) zusammengefaßt, aber das sind recht verschiedene Dinge, die da von ihm behandelt werden, Dinge, die zum Teil kaum noch oder nur ganz lockere Verbindung miteinander haben. AUGUST Freiherr von GALL hat aus diesen sog. „Cosas humanas“ bereits die „Medizinischen Bücher (*tici-amatl*) der alten Azteken“ mit Originaltext, Übersetzung und Kommentar veröffentlicht (Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin 7. 1940. pp. 81-299). Ein anderes Teilstück dieser Materialien, nämlich „Die Abzeichen und Trachten der Könige und Hauptleute“, hat ED. SELER mit Text und Abbildungen des Originals herausgegeben, übersetzt und erläutert (Gesammelte Abhandlungen, 2. Bd. Berlin 1904. pp. 546-594). SCHULTZE-JENA konnte also auf diese beiden Teile verzichten. Der Rest der „Cosas humanas“, der das Sozialleben der Azteken behandelt, wird von ihm in dem vorliegenden Bande unter dem obigen Buchtitel zusammengefaßt dargeboten. Die geordnete Zusammenfassung stammt nämlich vom Übersetzer. Seine Originalquelle ist die von FRANCISCO DEL PASO Y TRONCOSO herausgegebene Faksimile-Ausgabe der sog. Madrider SAHAGUN-Handschrift (in drei Bänden. Madrid 1905-07). Die Texte stehen



im ersten Faksimile-Band (d. i. Bd. 6 der Gesamt-Reihe) auf den Seiten 145-146, 148, 173-175, 199-215 und im dritten (Bd. 8 der Gesamt-Reihe) auf den Seiten 109-110 (dieser 3. Bd. ist leider dem Referenten nicht zugänglich). Eine spanische Übersetzung dieser Materialien (mehr eine freie „Inhaltsangabe“ als eine wörtliche Übersetzung von SAHAGUN oder seinen Mitarbeitern) ist nur teilweise vorhanden und bei C. M. DE BUSTAMANTE (*Historia general . . . México 1829-30*) im 3. Bande (libro 10) zu finden.

SCHULTZE-JENA folgt hier wieder in der Übersetzung den Prinzipien und in der Druckanordnung einer Technik, die er schon im vorhergehenden Bande angewandt und begründet hat; sie haben sich bewährt. Wiederum verzichtet er fast vollständig auf persönliche Erläuterungen, was viele Leser bedauern werden. Er will nur SAHAGUN sprechen lassen. Das „Analytische Wörterverzeichnis“ (pp. 250-337) enthält ausschließlich neue Wörter und Wendungen, die im vorhergehenden Bande noch nicht erschienen waren, so daß diese rund 250 Druckseiten aus beiden Büchern zusammen schon, so darf man wohl sagen, einen neuen „MOLINA“ (*Vocabulario en lengua mexicana . . .*) darstellen, der zudem noch wegen der jedesmaligen Wörteranalysen und zahlreichen Ergänzungen in seiner Art praktisch noch besser brauchbar ist als der klassische MOLINA von 1571.

Inhaltlich besprechen diese SAHAGUN-Texte in vier Abschnitten: die Familie (Verwandtschaft, Altersstufen, Eigennamen, sämtliche Familienmitglieder), die Standespersonen und das bürgerliche Volk (Standesgliederung, die vornehme, bürgerliche und asoziale Frau, die Redeweise in den oberen und niederen Volksschichten), die Berufe (Soldaten, Künstler, Gelehrte, Rechtskundige, Priester, Bauern, Handwerker, Handelsleute) und die Geächteten (amoralische und asoziale Personen). Erstaunlich, wie sich hier SAHAGUN wiederum als ein ganz „moderner“ Feldforscher erweist, dem auch die allerprofansten Bereiche nicht gleichgültig sind. Von der Religion z. B. wird hier nur auf relativ wenigen Seiten gesprochen: pp. 83-93 (Priester), 107-119 (Götterdienst), 177-181, 211-213 (Opfer), 219-221 (Sklavenopfer), 225, 231-241 (Menschenopfer). Wie es scheint, hat SAHAGUN für diese Texte seine Gewährsleute jeweils zwei Fragen beantwortet lassen, z. B.: Wer ist ein guter und wer ist ein schlechter Hausvater? Diese klare Zweiteilung weisen nämlich die einzelnen Kapitel auf. Köstliche Blüten treibt in diesen Texten die metaphorische Sprechweise der Azteken, die uns Heutigen vielfach nicht mehr verständlich ist. Dem fast erdrückenden Reichtum der synonymen Wörter im Aztekischen ist glücklicherweise der Übersetzer vollauf gewachsen, da er über ein erstaunlich vielseitiges Vokabular deutscher Ausdrücke verfügt, wobei er allerdings auch dialektisch gefärbte Wendungen nicht verschmäht. Welcher Kenner der aztekischen Sprache würde z. B. unter dem Wort: „du Dämelack“ (p. 67) das aztekische: *xolopit-ana-pol-é* vermuten? (*xolopit*: blöde, *ana*: fassen, haben, sein, *pol*: Subst. Suff. groß, grob, klotzig, *é*: Vokativ = wörtlich: „du Riesen-Narr“.) Doch das deutsche „Dämelack“ trifft genau ins Schwarze, wenn man hier auf den speziellen Sinn des Kontextes zielt. Der Fachmann wird auch den kleinen Abschnitt „Der Arzt“ (*ticill*) mit Interesse vergleichen, der sich in Originalfassung und individueller Übersetzung als einziges Beispiel sowohl bei SCHULTZE-JENA (p. 77) als auch bei VON GALL (p. 280) findet. — An Druckfehlern im deutschen Text fand ich nur den einen belanglosen auf Seite 221, Zeile 12.

GEORG HÖLTKER.

**Perón Juan.** *Toponimia patagónica de etimología araucana.* (Edición de la Dirección General de Cultura del Ministerio de Educación de la Nación.) XV + 50 pp. in 4°. Con 11 ill. y 8 láminas. Buenos Aires 1950.

Der gegenwärtige Präsident der Republik Argentinien, ein Mann von vielseitigen Interessen und umfassender Bildung, hat sich, während er seinerzeit in Patagonien als Major Dienst machte, unter anderem auch mit der Ortsnamenkunde dieses Gebietes befaßt. Selbst ein Sohn Patagoniens, war er nicht nur mit inneren Beziehungen zu dem Thema, sondern auch mit besonderen Voraussetzungen zu seiner Bewältigung aus-

gestattet. Wie überall, sind auch hier die Ortsnamen früherer Zeit von der späteren, der europäischen Siedlerschicht oft stark entstellt worden, sei es wegen der Unmöglichkeit, die indianischen Laute mit unseren Schriftzeichen adäquat auszudrücken, sei es durch volksetymologische Vorgänge. Wer würde im Ortsnamen Zapala ohne weiters das araukanische *chapad* (manchmal auch *chapal* transkribiert) „Sumpf“ wiedererkennen? Oder wer würde auf den Gedanken kommen, daß der im ersten Bestandteil gut spanisch aussehende Ortsname Barranca-leuvú nicht auf span. *barranca* „Steilufer“ zurückgeht, sondern auf das araukanische, aus dem Ketschua übernommene Wort *huaranca* „tausend“ und somit nicht „Steilufer des Flusses“, sondern „Tausend Flüsse“ bedeutet. Es gehört ein guter Kontakt mit dem Volke und gründliche Ortskenntnis dazu, um in solchen Fragen entscheiden zu können.

Patagonien und die ganze Pampa sind bekanntlich erst seit dem 17. Jh. in zunehmenden Maße von dem kleinen, aber äußerst energischen und kriegerischen Volke der Araukaner, deren Heimatland das mittlere Chile ist, überschwemmt worden. In Zusammenhang damit wurden die alten Ortsnamen der patagonischen Tehuelche und ihrer vermutlichen Verwandten weiter im Norden vielfach beseitigt und durch araukanisches Sprachgut ersetzt. Selbst der Name der Tehuelche ist araukanisch. Das wußte man noch nicht, als JUÁN P. PERÓN seine Schrift im Jahre 1935/36 zum ersten Male herausbrachte. Auch sonst sind gerade in neuester Zeit erhebliche Fortschritte auf dem Gebiete der patagonischen Stammeskunde und Sprachforschung gemacht worden, besonders durch die Untersuchungen von F. ESCALADA (cf. *Anthropos* 47. 1952. p. 711). Diese Erkenntnisse sind in die vorliegende Neuauflage der Schrift hineingearbeitet, so daß sie an Zuverlässigkeit sehr gewonnen hat.

Ihr Zweck ist im übrigen in erster Linie ein didaktischer und volkserzieherischer. Sie will dem interessierten Laien eine Erklärung der zahlreichen, so seltsam klingenden Ortsnamen des mittleren und südlichen Argentinien bieten und fördert damit zugleich die Ehrfurcht vor diesen ehrwürdigen Resten der vaterländischen Vergangenheit. Es wäre sehr zu begrüßen, wenn ähnliche Schriften über die Toponymie der Guaraní und der Ketschua erschienen. Das vorliegende Buch ist durch eine gehaltvolle Einleitung von Professor J. IMBELLONI bereichert, die vor allem der Darlegung der historischen Situation gewidmet ist, mit der die Araukanisierung der Pampa und Patagoniens zusammenhängt, ferner durch eine Anzahl von Vignetten und farbigen Tafeln, patagonisches Leben indianischer Zeit darstellend, die von dem argentinischen Maler ELEODORO MARENCO stammen. Es verlautet, daß eine Neuauflage des bereits vergriffenen Buches für weitere Kreise veranstaltet wird, was äußerst erwünscht ist. Denn es handelt sich um einen wertvollen Behelf für den Lehrer und ein schönes Angebinde für den Heimatfreund.

O. F. A. MENGHIN, Buenos Aires.

**Jager-Gerlings J. H.** *Sprekende weefsels*. Studie over ontstaan en betekenis van weefsels van enige indonesische eilanden. (Koninklijk Instituut voor de Tropen. Mededeling No. XCIX, Afd. Culturele en Physische Anthropologie No. 42.) 159 pp. in 8°. Met 36 fig. en 16 pl. Amsterdam 1952. Koninklijk Instituut voor de Tropen.

Das vorliegende Buch behandelt zwar nur einen kleinen Ausschnitt aus der Weberei in Indonesien, wie sie nämlich bei den Dajak, den südlichen Toradja und den Bewohnern der Sangihe- und Talaudinseln geübt wird, aber da es in Indonesien keine ausgesprochen typisch einheitlichen Webereigebiete gibt, treffen die Ausführungen weitgehend auch für das übrige Indonesien zu, das übrigens vom Verfasser oft vergleichsweise herangezogen wird. Technik und Bedeutung von Weberei, Geweben und Ornamenten wurden nicht an Ort und Stelle, sondern an den großen Sammlungen von indonesischen Tüchern in den Museen der Niederlande studiert.



Die Unterschiede in Technik und Ornamentik fallen gewöhnlich mit den Stammesgruppierungen zusammen. Die Kettentechnik ist in Indonesien älter als die Einschlagetechnik. Nicht nur als Kleidung und als Schmuck werden Tücher getragen, sondern sie erfüllen noch eine ganze Reihe anderer Funktionen. So werden kostbare alte Gewebe bei religiösen Riten benutzt, ferner bei der Beschneidung und beim Zähnefeilen; den Kranken läßt man sich damit bekleiden, man hängt sie an einem Stock auf, um die Krankheit fernzuhalten, oder man schützt sich vor ihr durch das Versprechen, bestimmte heilige Tücher zu weben. Während der Eheschließung wird das Paar mit einem besonderen Tuch umgürtet. In solche Tücher eingewickelt hofft die Frau, die Geburtswehen leichter zu überstehen. In einer ähnlichen Umhüllung geht sie aufs Reisfeld, um Flurschäden abzuwehren. Wertvolle Tücher, in welche die Leichen eingeschlagen werden, oder die man mit ins Grab gibt, sind unerläßlich beim Totenritual.

Die Weberei ist in Indonesien ausschließlich Frauenarbeit, und zwar in einem solchen Maße, daß bei bestimmten Stämmen auf Borneo die Männer überhaupt den Webstuhl nicht berühren dürfen. Daher gelten die Tücher als Repräsentanten der Frau und werden als Überbringer magischer Kraft angesehen. Aus diesem Grunde überreicht man sie dem Bräutigam am Hochzeitstage. Eine große Rolle spielen deshalb auch diese „weiblichen“ Tücher bei den Fruchtbarkeitszeremonien im Ackerbau. Man breitet sie beim Säen und Ernten auf dem Felde aus und stellt darauf die Opfergaben für die Ahnengeister oder wickelt die Fruchtbarkeitssymbole hinein. Frucht und Faden, beide sind das Produkt einer übernatürlichen weiblichen Macht oder gar diese Macht selber. Bestimmte Sorten solcher Tücher, als Buße gegeben, können den Verbrecher noch vom Tode retten. Die Verbindung von weiblichem Tuch und männlichem Stock (Lanze) symbolisiert den Lebensbaum, dem im kultischen Geschehen eine große Bedeutung zukommt. Kostbare alte Gewebe gehören zum Erbschatz in Clan und Familie; sie werden fast nie als Kleidung getragen.

Nach der Besprechung von Material, Technik und Bedeutung der Gewebe im Sozialleben kommt im letzten Abschnitt das Ornament zur Sprache. Weil seine ursprüngliche Bedeutung oft den Leuten selber nicht mehr bekannt ist und fremde Einflüsse nach geraumer Zeit nicht mehr als fremd empfunden werden, ist seine Bedeutung oft sehr schwer zu interpretieren. Doch haben die besprochenen Webereigebiete und die angrenzenden Bezirke gewöhnlich bestimmte Basis-Ornamente, meist stilisierte weibliche Figuren, wenn letztere auch von den Eingeborenen vielfach nicht mehr als solche erkannt werden. Vor allem auf Tüchern, die für religiöse Zwecke gebraucht werden, kehren solche Figuren, in denen man wahrscheinlich Ahnenbilder sehen darf, immer wieder. Diese spezielle Art von Basiselementen in der Ornamentik ist fast in ganz Indonesien zu finden. Sie beschränkt sich nicht auf Darstellungen in der Weberei, sondern kommt auch sonst in Verzierungen vor. Die Zeit des Entstehens dürfte sehr weit zurückliegen. Da diese Art Ornamentik so häufig anzutreffen und so weit in Indonesien verbreitet ist, kommt eine zufällige Übernahme wohl kaum in Frage, es muß sich vielmehr um altes Volksgut handeln. Die vielfach vorkommende Doppelspirale bringt der Verfasser mit der Dongsonkultur in Verbindung, doch hält er zur Lösung dieser und anderer naheliegender Fragen eine eingehendere Untersuchung für nötig.

Eine große Anzahl instruktiver Zeichnungen und photographischer Aufnahmen, die gerade in dieser Materie zur Veranschaulichung sehr erwünscht sind, sowie ausgiebige Literaturangaben erhöhen den Wert des nicht umfänglichen, aber inhaltsreichen Buches. (Den einschlägigen Artikel über Sitten und Gebräuche beim Weben in *Mittelflores* von KÄTHE TIETZE, *Ethnologica* [Leipzig] 5. 1941. pp. 1-60 vermißt man.) Eine gute Zusammenfassung des Inhalts in englischer Sprache führt den der holländischen Sprache Unkundigen in Herstellung und Bedeutung der „sprechenden Gewebe“ ein.

H. BADER.



**McKeown Keith C.** *The Land of Byamee*. Australian Wild Life in Legend and Fact. XVIII + 220 pp. in 8°. With 18 fig. Sydney 1952. Randle House Publishing Company. Price : s. 7/3.

This book is the work of an Australian naturalist well known for his entomological publications as "Catalogue of the Cerambycidae of Australia", "Australian Spiders", "Australian Insects", etc. KEITH COLLINGWOOD McKEOWN, at the age of 59, died recently during a meeting of the Congress of the Australian and New Zealand Association for Advancement of Science at Sydney, on 21st August, 1952. His book is "not . . . written for the scientist; in fact it will in all probability annoy those modern anthropologists who are more interested in building up and destroying theories than in observing and collecting facts" (p. XII). The idea of this book is to revive aboriginal animal myths, especially of the nearly extinct Wiradjuri-Kamilaroi in the Riverina district, western New South Wales. Although it is a popular book, and can be recommended for children, it is not without interest for ethnologists. There are zoological observations about the animal mentioned in each myth and the native name is also given, although the latter is not always spelt phonetically. From one such observation I learned the explanation of the "One-Eye Snake" or *wolgodaŋ* of the Kimberley Natives. They told me that this mythological being is very dangerous and that one has to approach it only from the side of its blind eye. The author tells us about *Nura-wordu bunyna* on p. 176: "Each eye is covered with a clear lens-like scale, and some time before casting, this scale becomes clouded and dull, so that the snake becomes practically blind." One remark that seemed especially important to me — though it may not have been the author's intent — is his rejection of E. B. TAYLOR's suspicion of a missionary influence on the Bayamee myths in south-east Australia, as reported by A. W. HOWITT, some decades ago. The author says (pp. XII-XIII): "Some of the tales may be considered to show evidence of missionary teaching; but careful checking with the records of the early observers — long before missionary influence had reached the tribes — gives convincing evidence that the tales have persisted practically unchanged through the years." One regrets that the author was not able to procure old photos of the Wiradjuri. Instead, he offers six photos of native children from the Pitjandadjara (Central Australia) and of Elcho (not "Echo") Island (Arnhem Land). The clear photos of the Australian animals, kangaroo, koala, echidna, platypus, native companion, goanna, etc., offer helpful information to non-Australian ethnologists who wish to become acquainted with these animals which have such an important place in the myths as well as in the diet of our aborigines.

ERNEST A. WORMS.

**Russell Richard Joel (and) Kniffen Fred Bowerman.** *Culture Worlds*. XVIII + 620 pp. in 4°, ill. New York 1951. The MACMILLAN Company. Price : \$ 6.00. — Ein mit Sachen gefülltes, wohlgegliedertes Buch für den Geographie-Kurs des ersten College-Jahres, aufgebaut auf dem Grundsatz, daß Geographie unverstündlich bleibt ohne die Geschichte der Völker, ihrer Wirtschaft, ihrer Kultur. Daher tritt das rein Geographische relativ stark zurück; im Vordergrund steht der Mensch. In 57 Abschnitten werden die großen Kulturgebiete der Erde behandelt. Europa ist mehr als ein Drittel des Ganzen gewidmet. Uns interessieren: Arab-Berber Realm, Turko-Mongolian Realm, African World, Indian Realm, Chinese Realm, Malayan Realm, Indo-Chinese Shatter Belt, Anglo-American Realm, Latin American Realm. Die Wiedergabe der Photos ist nicht hervorragend; gut sind hingegen die vielen kleinen Kartenskizzen, vor allem die geschichtlichen. Im gesamten Werk wird eine Geographie vertreten, die der Ethnologie sehr nahesteht. (F. B.)

*Actes du XIV<sup>e</sup> Congrès International de Sociologie* (Rome 30 Août — 3 Septembre 1950). Publiés par les soins du président du Congrès, M. le prof. CORRADO GINI. Vol. I : Discours — Commémorations — Comptes rendus des séances — Liste des noms.

II + 235 pp. — Vol. II : Etudes qui intéressent la démographie, l'urbanisme, la ruralité, la médecine et la biologie. VIII + 980 pp. — Vol. III : Théories générales et études économiques, techniques, méthodologiques et didactiques. VII + 853 pp. — Vol. IV : Etudes historiques, archéologiques, juridiques et politiques. VIII + 894 pp. (Institut International de Sociologie) Roma (1952). Società Italiana di Sociologia. — Le XIV<sup>e</sup> Congrès International de Sociologie aurait dû avoir lieu à Bucarest en septembre 1939, mais la guerre étant survenue, la réunion fut renvoyée à une date indéterminée. Le Congrès ne put avoir lieu que onze ans plus tard. Il se composa de treize sections, dont les communications en italien, français, anglais, allemand et espagnol occupent les volumes II à IV des Actes. Celles qui concernent l'ethnologie se trouvent dans la section Etudes historiques et archéologiques, qui comprend trois sous-sections : partie générale, populations primitives et les jeux ; elle occupe avec les sections Sociologie et droit et Sociologie et politique le volume IV. On trouve en outre dans les comptes rendus des séances respectives les remarques faites au cours de la discussion (vol. I, pp. 166-180). Tandis que pendant les séances les communications des trois sections sus-mentionnées étaient entremêlées, elles sont rangées en ordre systématique dans les Actes. On a en outre l'avantage d'y trouver les nombreuses communications qui ne furent pas lues dans les séances, à cause de l'absence des auteurs. — Voici un aperçu du contenu des conférences de caractère plus ou moins ethnologique : à côté de sujets ethno-sociologiques généraux (origine de l'Etat, prohibition de l'inceste, totémisme, mentalité « prélogique » des primitifs, etc. furent traités des problèmes sociologiques propres à différentes régions et à différents peuples de l'antiquité classique, de l'Extrême-Orient, de l'Inde, des peuples turcs, arabes et berbères, de l'Afrique Noire. On saura gré à la Società Italiana di Sociologia de cette publication belle et soignée. (J. H.)

**Sieber Sylvester A. and Mueller Franz H.** *The Social Life of Primitive Man*. 3rd ed. 568 pp. in 8°. Techny, Ill. 1950. Mission Press, S. V. D. — The first edition appeared twelve years ago. While it is in no sense a translation of SCHMIDT-KOPPERS, *Völker und Kulturen* 1924, it does endeavor to present the substance of that work accurately, even to giving a number of passages from it in literal translation. Use was also made of more recent writings of the Vienna School, which is, of course, based on "*Völker und Kulturen*". A special effort has been made to mark off what might be called "common ground" between the Vienna School of Ethnology and American anthropologists. The book is of use to students of cultural anthropology. It will be revised for the fourth edition which is now being prepared. (F. B.)

**Møller Knud O.** *Rauschgifte und Genußmittel*. 431 pp. in 8°, ill. Basel 1951. BENNO SCHWABE & Co. Verlag. Preis : Fr. 20.30. — Acht Ärzte, eine Juristin und ein Ethnologe haben das Buch geschrieben, in populärer Form, unter Vermeidung medizinischer und chemischer Fachausdrücke. Das dänische Original erschien 1945. Behandelt werden Kaffee, Tee, Nikotin, Alkohol (auf über 100 pp.), Schlafmittel, Benzodrin, Opium, Morphin, Kokain. Hier seien hervorgehoben : der Beitrag von KAJ BIRKET SMITH, Genußmittel und Rauschgifte bei exotischen Völkern (pp. 56-93) mit den Abschnitten über Kauen, Trinken, Rauchen, Schnupfen, und die Ausführungen von KNUD O. MØLLER, Exotische Rauschgifte (pp. 360-388), über Haschisch, Peyotl, Pflanzen der Nachtschattenfamilie, Roter Fliegenpilz, „Rote Bohnen“, Kava, Betel und Kat. (F. B.)

**Mensching Gustav** (Hrsg.). *Das lebendige Wort*. Texte aus den Religionen der Völker. 455 pp. in 8°. Darmstadt und Genf 1952. HOLLE Verlag GmbH. Preis : DM 12.80. — Die dargebotenen Texte sollen die „Lebensmitte“ oder den Kerninhalt der einzelnen Religionen aufzeigen. Dieser wird in einem einleitenden Kapitel zu jeder Religion schärfer herausgestellt. Alle dogmatischen Texte sind weggelassen, weil sie nach des Verfassers Ansicht nicht zum charakteristischen Leben der betreffenden Religionen gehören (p. 11), der Gegensatz von Dogma und Leben (Glaube und Leben) also für unüberbrückbar angesehen wird. Seltsamerweise glaubt der Verfasser, „Mystik bei Paulus ausschließen zu müssen“ (p. 338). Aus der christlichen Zeit vermißt man die beiden großen Gestalten der römischen Mystik, JOHANNES VOM KREUZ und



Theresia von Avila, wie denn überhaupt die Auswahl in diesem Abschnitt den Eindruck erweckt, als sei die christliche Mystik vorwiegend im germanischen Raum beheimatet. (D. S.)

**Voipio Aarni.** *Sleeping Preachers. A Study in Ecstatic Religiosity.* (Annales Academiae Scientiarum Fennicae. Ser. B, T. 75, 1.) 86 pp. in 8°. Helsinki 1951. — 1921 und 1922 hat der Autor über den gleichen Gegenstand zwei Bände in Finnisch unter besonderer Berücksichtigung der psychologischen und theologischen Fragen herausgegeben. Die vorliegende Schrift ist eine gedrängte und nach neuestem Stand aufgearbeitete Zusammenfassung; wissenschaftlich ernst, Feldforschung mit theoretischer Auswertung verbindend, wird sie dem Religionsforscher, Psychologen, Ethnologen und Theologen, die das Problem der Ekstase beschäftigt, von großem Nutzen sein. (D. S.)

*Atlas Societatis Verbi Divini.* Ed. a P. HENRICO EMMERICH. Descriptio geographica et statistica omnium operum Societatis Verbi Divini. 30 pp. in 4°. Cum 20 cartis. Mödling prope Vindobonam in Austria 1952. Typis ad S. Gabrielem. Pretium: sFr. 21.65. — The atlas contains twenty-one maps (in four, five, and six colors). It offers reliable information about the geographical, political and especially the missionary conditions in the missions of the Society. The place-names follow the official usage, except that in the case of China and Japan the postal transcription has been used. The shortening of the introductory text is compensated for by a greater wealth of statistics which reflect the position and the work of this international missionary society, founded just a little over 75 years ago. (SVD = Societas Verbi Divini — Society of the Divine Word.) (F. B.)

*Bibliographie linguistique de l'année 1949 et complément des années précédentes.* Publiée par le Comité International Permanent de Linguistes. XXIV + 284 pp. in 8°. Utrecht-Anvers 1951. Spectrum. — Bleiben auch bei einem solchen Unternehmen wie diesem vielerlei Wünsche offen hinsichtlich Vollständigkeit und richtiger Einordnung des gesammelten Materials, so zeigt doch die rasche Aufeinanderfolge der Bände und ihr reicher Inhalt den dankenswerten Eifer der Bearbeiter, die Lücken zu schließen und ein umfassendes Arbeitsinstrument für die Sprachwissenschaft zu schaffen. (A. B.)

**Côhen Marcel.** *Instructions d'enquête linguistique.* (Institut d'Ethnologie de l'Université de Paris. Instruction pour les voyageurs.) 2<sup>e</sup> éd. rev. et augm. 144 pp. in 8°. Paris 1950. Institut d'Ethnologie. — Ein sehr brauchbares Handbüchlein, das Reisenden und Forschern sagen will, worauf bei der Aufnahme von Sprachen zu achten ist. Auf wenigen Seiten ist viel gesagt, so viel sogar, daß eigens darauf aufmerksam gemacht wird, man möge sich nicht einschüchtern lassen durch die Vielfalt an Fragen und Gesichtspunkten, die zu berücksichtigen sind. „Tout travail méthodique, même court et partiel, est utile et sera bienvenu“ (p. 1). (A. B.)

**Pei Mario A.** *The Story of Language.* 493 pp. in 8°. London 1952. GEORGE ALLEN & UNWIN, Ltd. Price: s. 21/—. — Ein Buch, in dem ungefähr alles steht, was zum Thema „Sprache“ gesagt werden kann. Der gewaltige Stoff ist in sechs Teile gegliedert: The History of Language, The Constituent Elements of Language, The Social Function of Language, The Modern Spoken Tongues, Problems of Language Learning, An International Language. Stil und Anlage des Buches (es fehlt jeglicher Literaturhinweis) verraten, daß es mehr der Unterhaltung als der Belehrung dienen will: eine „story“ also mit einem weitgespannten Thema. (A. B.)

**Siewerth Gustav.** *Wort und Bild.* Eine ontologische Interpretation. 52 pp. in 8°. Düsseldorf 1952. Verlag L. SCHWANN. Preis: DM 3.50. — Der Sprachforscher, der inmitten ermüdender Kleinarbeit des Sammelns und Vergleichens sich auf letzte Seinsgründe von Wort und Sprache besinnen will, mag zu diesem Büchlein greifen, das thomistisches Gedankengut mit modernem Denken zu verbinden trachtet. Hier wird ihm die Sprache, der sich das zu Sagende nur schwer abringen läßt, erneut zur Aufgabe. (A. B.)

*Der Große Herder.* Nachschlagewerk für Wissen und Leben. 5., neubearb. Aufl. von HERDERS Konversationslexikon. 10. Band: Der Mensch in seiner Welt. XXIV pp. + 1488 Sp. + 24 pp. in 4°, ill. Freiburg i. Br. 1953. Verlag HERDER. Preis: Lein-



wand : Fr. 49.20. — Lexika lösen die Welt in Teile auf und fügen sie in Stichworten alphabetisch wieder zusammen, damit sich jedermann möglichst objektiv unterrichte. Um das Weltbild des Volkes und die Universalität des Wissens kümmern sie sich im allgemeinen nicht, betrachten es vielmehr als ein Wagnis, dem Leser die Einzeltatsachen in einer bestimmten Gesamtschau und Wertordnung vorzulegen. — Gerade dieses Wagnis hat nun „Der Große Herder“ in dem vorliegenden zehnten Band unternommen. Er begründet es mit der geistigen Not der Gegenwart : „Unsere Zeit ist sich nicht mehr der Mitte bewußt, von der her ein wirklich alles umfassendes und umgreifendes Denken möglich ist. Aber sie scheint wenigstens wieder den Mangel dieser Mitte zu spüren“ (p. V). — Jahrelange Arbeit hervorragender Fachleute hat ein Bild vom „Menschen in seiner Welt“ entworfen, das von der Einheitlichkeit und Geschlossenheit der christlich-katholischen Lehre geprägt wird. Die einzelnen Abschnitte zeigen den Menschen in seinem Verhältnis zu sich selbst, zu seinem Leib, zur Gemeinschaft und in seiner Weltverantwortung. Sie verfolgen ihn von der Urzeit an durch alle Kulturen und Religionen, durch die Naturwissenschaft, Philosophie und Theologie ; sie unterrichten über die Abstammungslehre, über Fest und Spiel, über den Brief als Kunst, über die romantische Musik, über die Reformation, die französische Revolution, die Finanzpolitik, die Familienethik, den sozialen Fortschritt, die Bevölkerungspolitik, das Atomsystem, über die Menschwerdung Gottes, über Glaube und Hierarchie ; kurz : kein Teil der Welt und des Lebens ist aus dem organischen Gefüge ausgeschlossen. — Zur weiteren Orientierung über Einzelfragen finden sich im Text Hinweise auf die Stichworte in den anderen neun Bänden und am Schluß ein zwar nicht vollständiges, aber doch gut ausgewähltes Literaturverzeichnis ; ein Wortregister ermöglicht ein rasches Nachschlagen über die verschiedenen Gebiete. Trefflich sind auch Auswahl und Deutung der Bilder. Naturgemäß ist dieser Schlußband, der aber schon zu Anfang erscheint, als Begleiter durch die ganze Reihe bestimmt. Die allgemeine Leserschaft findet in ihm zuverlässige Auskunft über die katholische Auffassung. (D. S.)

*Der Große Herder.* Nachschlagewerk für Wissen und Leben. 5., neubearb. Aufl. von HERDERS Konversationslexikon. 10 Bde. 1. Band : A bis Bitterwasser. VIII pp. + 1520 Sp., in 4°, ill. Freiburg i. Br. 1952. Verlag HERDER. Preis : Leinwand Fr. 49.20. — Das Standardwerk des HERDERSchen Verlages tritt mit dem ersten und letzten Band zugleich vor die Öffentlichkeit. Die Neubearbeitung zeigt einen beachtlichen bildtechnischen Fortschritt und eine größere inhaltliche Straffung. Der Atlasband wurde aufgelöst, und die „Welt in Maß und Zahl“ erscheint mit ihren Karten unter den entsprechenden Stichwörtern. Dafür sind einige Artikel zu „Schaubildern“ erweitert ; sie stellen Einzelercheinungen in eine kulturell-religiöse Gesamtschau, so z. B. die Abschnitte : das Auge, das Bad, der Baum. (D. S.)

**Boosten J.** *De Godsdienst der Kelten.* (De Godsdiensten der Mensheid, 4.) 244 pp. in 8°, ill. 1950. — **Herzog-Hauser G.** *De Godsdienst der Grieken.* (De Godsdiensten der Mensheid, 5.) 366 pp. in 8°, ill. 1952. Prijs : Ingen. f. 15.20 ; geb. f. 16.75. — **De Lapper J.** *De Godsdienst der Romeinen.* (De Godsdiensten der Mensheid, 6.) 204 pp., ill. 1950. Roermond en Maaseik. J. J. ROMEN & ZONEN. — Von dem großen Sammelwerk „De Godsdiensten der Mensheid“ wurden im Anthropos zwei Bände eingehend gewürdigt : Vol. 1 : B. A. G. VROKLAGE, *Algemene Inleiding en de Godsdienst der Primitieven.* 1949 (Anthropos 46. 1951. pp. 1016-1017) ; Vol. 2 : J. MARINGER, *De Godsdienst der Praehistorie.* 1952 (Anthropos 48. 1953. pp. 315-318). Die hier angezeigten Bände über drei einzelne indogermanische Völker stehen einem (noch in Vorbereitung befindlichen) Sammelband über die Religion der Germanen, Slaven, Litauer und Letten gegenüber. „Die Religion der Kelten“ muß in sorgsamer Kleinarbeit aus spärlich fließenden Quellen herausgearbeitet werden. Sie wird in ihrem Wesen charakterisiert als „een schroomvolle omgang met de bodem“ (p. 225), womit der stark chthonische Charakter der Keltenreligion betont werden soll. — Aus ungleich reicheren Quellen schöpfend kann GERTRUD HERZOG-HAUSER eine Darstellung der „Religion der Griechen“ geben. Hier stellt sich die Aufgabe, eine Systematik herauszuarbeiten, die von der Verfasserin in

einem mehr statischen Sinne gelöst wird. Literatur und Kunst liefern dabei viel Anschauungsmaterial. — In mehr dynamischer Weise faßt J. DE LEPPER für die „Religion der Römer“ das ungefähr gleiche Problem an, indem er versucht, die Entwicklung aufzuzeigen, die das heidnische Rom in den tausend Jahren seiner Geschichte — religiös gesehen — genommen hat. Mit besonderem Nachdruck wird auf die Gestalt Jupiters verwiesen, der noch deutlich die Züge eines alles beherrschenden Himmels-gottes trägt. (A. B.)

**Wissmann Wilhelm.** *Der Name der Buche.* (Deutsche Akad. d. Wiss. zu Berlin. Vorträge und Schriften, H. 50.) 38 pp. in 8°. Berlin 1952. Akademie-Verlag. Preis : § 0.58. — Die erste Hälfte des Vortrages gibt eine Übersicht über die Geschichte der Indogermanistik. Der Terminus „Indo-European“ für die Gesamtheit der Sprachen dieser Familie ist von dem Engländer THOMAS YOUNG geprägt (1813); auf dem Kontinent wurde er wahrscheinlich durch J. C. PRICHARDS, „The Eastern Origin of the Celtic Nations“ (1831) bekannt, das J. GRIMM 1832 rezensierte; F. BOPP nahm den Terminus an. POTT hingegen entschied sich für „indo-germanisch“, welcher Ausdruck von J. VON KLAPROTH (1823) stammt; dabei verstand er unter Indern und Germanen nicht die östlichsten und westlichsten Glieder der Familie, vielmehr ging er bei der Aufzählung der einzelnen Sprachen deutlich vom südöstlichsten Glied (Ceylon) bis zum nordwestlichsten (Island). In dieser Bedeutung ist „indo-germanisch“ auch heute noch ein treffender Ausdruck. „Indo-European“ hat niemals mit dem Sachverhalt übereingestimmt. — In der Frage der Urheimat der Indogermanen ist seit L. GEIGER (1871) für den westlichen Ursprung das entscheidende Argument aus dem Namen für die Buche erbracht worden. WISSMANN überprüft im zweiten Teil seines Vortrages alte und neue Gründe für und gegen, findet den Namen im Griechischen, Lateinischen, Keltischen, Slavischen und Kurdischen und spricht sich für die westliche Heimat der Indogermanen aus. Er schließt mit einem Appell an die Sprachforscher, die Frage der Urheimat mit sprachwissenschaftlichen Mitteln zu lösen, bis die Prähistoriker sich über die Zuordnung der neolithischen Kulturkreise an die Sprachstämme einig geworden seien. (F. B.)

**Kluge Friedrich, Götze Alfred.** *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache.* 15., völlig Neubearb. Aufl. XVI + 933 pp. in 8°. Berlin 1951. WALTER DE GRUYTER & Co., Preis : DM 35. — Die vorliegende 15. Auflage des rühmlich bekannten Wörterbuches ist von ALFRED SCHIRMER als neuem Herausgeber besorgt worden, der das von A. GÖTZE abgeschlossene Manuskript im ganzen aus „dankbarer Pietät“ unangetastet ließ. Wenn nach einem klugen Wort MANFRED MAYRHOFERS (Indogermanische Wortforschung seit Kriegsende, Studien zur indogermanischen Grundsprache [1952]. p. 39) etymologische Wörterbücher „mehr Saat als Ernte“ sind, so ist darin nicht nur das stets Unabgeschlossene jeder Neuauflage ausgesprochen, sondern vor allem die Anerkennung, daß gerade darum eine zukunftskräftige Saat in solchen Werken ruht, weil eine reiche und gute Ernte eingebracht wurde. (A. B.)

**Borinski Ludwig.** *Englischer Geist in der Geschichte seiner Prosa.* VI + 254 pp. in 8°. Freiburg 1951. Verlag HERDER. Preis : DM 6.80. — Die Merkmale aufzuweisen, durch die ein Volk seine Eigenart in seiner Sprache kundtut, ist eine Aufgabe, die hinsichtlich der Sprache primitiver Völker noch kaum im Ernst angegangen worden ist. Fehlten früher die literarischen Dokumente, so liegen doch jetzt reiche Textsammlungen vor. Arbeiten wie die hier angezeigte können als Muster dienen, wie sich die Seele eines Volkes in seiner Sprache belauschen läßt. Überraschend und die Zuverlässigkeit der Methode bestätigend wirkt die Feststellung, daß sich in der frühesten englischen Prosa die gleichen Eigenarten wie in der jüngsten Literatur finden. (A. B.)

**Kuhn Alwin.** *Romanische Philologie.* Erster Teil: Die romanischen Sprachen. (Wissenschaftliche Forschungsberichte. Geisteswissenschaftliche Reihe, Bd. 8.) 464 pp. in 8°. Bern 1951. A. FRANCKE AG. Verlag. Preis : sFr. 29.50. — Diesem Band, dem ein zweiter, der „Die romanischen Literaturen“ behandelt, folgen wird, enthält in einem ersten großen Teil, der vor allem über den engeren Kreis der Romanisten hinaus Interesse findet, „Allgemeine Sprachwissenschaft und romanische Philologie“, „Substrate in der Romania“ und „Die romanischen Sprachen“ (im allgemeinen). Ihm folgen die ein-



zelen Sprachen in der Reihenfolge: Balkanromanisch, Italienisch, Sardisch, Rätomanisch, Galloromanisch und Iberoromanisch. — Man sollte meinen, die Romanistik sei wie kein anderer Zweig der vergleichenden Sprachwissenschaft leicht imstande, die Geschichte der sie angehenden Sprachen zu schreiben, da sie über ein kontinuierliches Material, d. h. sprachliche Zeugnisse aus allen Jahrhunderten, verfügt. Ein Blick in die Forscherwerkstatt zeigt jedoch, wie unendlich mühsam auch unter diesen günstigen Voraussetzungen brauchbare Resultate erarbeitet werden. Einen solchen Blick läßt ALWIN KUHN in dem vorliegenden Werk tun. — Erforschern primitiver und bisher schriftloser Sprachen geht dabei auf, was ihnen noch zu tun übrig bleibt, vor allem dann, wenn sie ihr Material einmal unter dem Mikroskop der Philologie betrachten sollten. Ist das auch jetzt noch zu früh, so lernen sie doch in dieser Werkstatt die Handhabung sauberer Methoden und werden aufgeschlossen für die fast unübersehbare Fülle an Problemen, die die Sprache dem Menschen stellt. (A. B.)

**Berve Helmut.** *Griechische Geschichte.* Erste Hälfte. Von den Anfängen bis Perikles. 2., verb. Aufl. (X +) 340 pp. in 8°, ill. Freiburg 1951. Verlag HERDER. Preis: DM 15.80. — Diese für weitere Kreise bestimmte Darstellung erschien in erster Auflage 1930. Die seitdem — besonders durch archäologische Funde — gewonnenen Ergebnisse wurden in vorliegendes Buch hineinverarbeitet, soweit die Bibliotheksverhältnisse es erlaubten. Das Hauptgewicht ruht auf der Frühzeit, d. h. der Zeit vor der Dorischen Wanderung (pp. 11-40), der Entstehung des Griechentums (pp. 43-108), der archaischen Zeit (pp. 111-215). Die inzwischen erschienene zweite Hälfte des Werkes umfaßt die Zeit von Perikles bis zur politischen Auflösung. (F. B.)

*Atlas polskich strójów ludowych.* (Atlas der polnischen Volkstrachten.) Lublin-Poznań 1949 ss. Nakładem Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. — Wie die Verzeichnisse auf p. 3 eines jeden Heftes zeigen, soll dieser Atlas ein Werk von großem Umfang werden (insgesamt 56 Hefte). Es sind 5 Teile bzw. Serien vorgesehen, die nach geographischen Gesichtspunkten angeordnet sind. Auch die einzelnen Hefte einer jeden Serie sind geographisch bestimmt. Die Auswahl wurde wohl im Hinblick auf die Mannigfaltigkeit der Trachten in den verschiedenen Landesteilen getroffen. Bisher sind in jeder Serie (mit Ausnahme der ersten, die Pommern umfassen soll) ein oder mehrere Hefte erschienen: Ser. II: Großpolen. H. 1: ADAM GLAPA, Die Tracht von Szamotuł. 52 pp. in 4°, ill. 1951. — Ser. III: Schlesien. H. 9: TADEUSZ SEWERYN, Die Tracht von Niederschlesien. 36 pp. in 4°, ill. 1950. — Ser. IV: Mazowien. H. 5: MARIA ŻYWIŃSKA, Die Tracht der Kurpen in Puszcza Biała. 54 pp. in 4°, ill. 1952. — Ser. V: Kleinpolen. H. 13: FRANCISZEK KOTULA, Die Tracht von Rzeszów. 46 pp. in 4°, ill. 1951. H. 7: JANUSZ ŚWIEŻY, Die Tracht von Krzczonów. 48 pp. in 4°, ill. 1952. H. 18: ROMAN REINFUSS, Die Tracht der Bergbewohner von Szczawnik. 40 pp. in 4°, ill. 1949. — Andere Hefte sollen folgen. — Das Material für diese Arbeiten entstammt teils der Feldforschung, teils Museen und Privatsammlungen. Wie die Autoren erwähnen, sind die alten Trachten zum großen Teil nicht mehr in Gebrauch oder werden nur bei nationalen Festlichkeiten getragen; die meisten haben den neueren Modeschöpfungen Platz gemacht. Deshalb ist es sicherlich ein lobenswertes Unternehmen, diese Trachten in einem großangelegten Atlas zur Darstellung zu bringen. Vor allem die farbigen Abbildungen werden späteren Zeiten als Dokumente dienen können. (W. G.)

**Stenzler Adolf Friedrich.** *Elementarbuch der Sanskrit-Sprache* (Grammatik, Texte, Wörterbuch). Fortgef. von RICHARD PISCHEL, umgearbeitet von KARL F. GELDNER. 13. Aufl. VIII + 120 pp. in 8°. Berlin 1952. Verlag ALFRED TÖPELMANN. Preis: DM 12.—. — Die Herausgabe von STENZLERS altbewährtem Lehrbuch wurde, nachdem es RICHARD PISCHEL bearbeitet hatte, seit der neunten Auflage von KARL F. GELDNER betreut. Die vorliegende 13. Auflage ist ein unveränderter Abdruck der zwölften. (A. B.)

**Veltheim-Ostrau Hans-Hasso von.** *Tagebücher aus Asien.* Bombay, Calcutta, Kaschmir, Afghanistan, die Himalayas, Nepal, Benares. 1935-1939. 407 pp. in 8°. Köln 1951. GREVEN Verlag. — VON VELTHEIM-OSTRAU bereiste im Winter 1935/36



und von November 1937 bis Herbst 1939 Vorderindien und außerdem Zentralasien, Hinter- und Niederländisch-Indien sowie Afrika. Der vorliegende Band, dem ein zweiter folgen soll, behandelt Indien und die nördlichen Grenzländer. Bei reichlicher Verwendung literarischer Zitate werden allgemein-kulturelle und religiöse Betrachtungen mit den Reiseerlebnissen verbunden. Der Verfasser will den grundlegenden Unterschied zwischen östlicher und westlicher Seelenhaltung aufzeigen, was ihm auch oft gelingt. Seine anthroposophische Schulung im Sinne R. STEINERS betrachtet er als eine vorteilhafte Voraussetzung dafür, wenn er sich auch von seinem Lehrmeister distanziert. — Nichtfachleute der Religions- und Völkerkunde finden in dem intuitiv geschriebenen Buche Unterhaltendes und Wissenswertes angenehm vereint. (D. S.)

**Thomas Werner.** *Die tocharischen Verbaladjektive auf -l.* Eine syntaktische Untersuchung. (Deutsche Akad. d. Wiss. zu Berlin, Institut für Orientforschung. Veröffentlichung Nr. 9.) 76 pp. in 4°. Berlin 1952. Akademie-Verlag. Preis: \$ 1.80. — Bedenkt man die Begrenztheit des tocharischen Belegmaterials, das außerdem noch sehr fragmentarisch ist, so dürfen die Linguisten dem Verfasser besonders dankbar sein für die Darbietung der vorliegenden syntaktischen Ergebnisse: „... so ist auch bei den mittels eines idg. Formans *-lo-* gebildeten toch. Vba. der Charakter eines Vba.s nicht mehr rein gewahrt geblieben, aber doch ist es nicht so, daß die Vba. des Toch. völlig die Rolle uridg. echter Partizipia übernommen hätten“ (p. 66). (D. S.)

**Haenisch Erich.** *Sino-mongolische Dokumente vom Ende des 14. Jahrhunderts.* (Abh. d. Dt. Akad. d. Wiss. zu Berlin, Kl. f. Sprachen, Literatur und Kunst, Jg. 1950, Nr. 4.) 60 pp. in 4°. Mit 26 Taf. Berlin 1952. Akademie-Verlag. Preis: DM 15.50. — Die Arbeit behandelt ein mongolisch-chinesisches Glossar mit einer Dokumentensammlung in chinesischer Umschrift, das unter dem Titel *Hua-I ih-yü* bekannt ist. Die Sammlung hat sich im *Yung-loh ta-tien* erhalten; sie wurde neuerdings in der Commercial Press ausgedruckt, und zwar in der 4. Abteilung der Sammlung *Han-fen-lou pih-kih* (p. 6). Bis auf zwei handeln alle Stücke vom Schicksal der nach dem Sturz der Yüan-Dynastie in die Steppe geflüchteten Mongolenstämme (p. 18). Die Dokumente werden „nur mit den wichtigsten sprachlichen und sachlichen Bemerkungen geboten, ohne sprachwissenschaftliche Untersuchung, die dem mongolistischen Fachmann überlassen bleibe, als einfache Stoffsammlung und als Textbuch für die sino-mongolischen Studien“ (p. 5). Trotz dieser bescheidenen Selbstbewertung des Verfassers bieten die Dokumente keine geringe Bereicherung der mongolischen Stammesgeschichte und Sprachkunde, zumal ausgezeichnete chinesische und mongolische Verzeichnisse und das Original-Faksimile hinzukommen. (D. S.)

**Durr Jacques A.** *Deux traités grammaticaux tibétains.* (Bibliothek der allgemeinen Sprachwissenschaft. 3. Reihe: Darstellungen und Untersuchungen aus einzelnen Sprachen.) 95 pp. in 8°. Heidelberg 1950. CARL WINTER, Universitätsverlag. Preis: DM 12.60. — Die beiden Abhandlungen sind vollständige oder teilweise Übersetzungen zweier Kommentare. Der erste, verfaßt von DON 'AGRUB, erklärt schwierige Begriffe des *rTags 'aJug* oder des „klaren Kristall-Spiegels“ (*Dvangs Shel Me Long*) und befaßt sich besonders mit den verbalen Zeitformen. Der zweite beinhaltet Erklärungen der *Çlokas* des *Sum rTags*, der „wunderbaren Perlenkette der Weisen“, von SITU; er behandelt die Präfixe. Der entsprechende Originaltext wird in Umschrift am Ende des Buches wiedergegeben. Dem Ganzen geht eine ausführliche kritische Einleitung voraus (pp. 11-25). (D. S.)

**Lalou Marcelle.** *Manuel élémentaire de tibétain classique (méthode empirique).* V + 111 pp. in 8°. Paris 1950. Imprimerie Nationale. — Die vorliegende Grammatik ist nicht so sehr in linguistischer Systematik als vielmehr nach psychologischen Gesichtspunkten abgefaßt, welche den Schwierigkeiten des Tibetischschülers Rechnung tragen. Sie geht von der Erfahrung aus, daß die Partikeln und Affixe den Schlüssel zur Textanalyse bilden, weshalb diese gleich zu Anfang und mit viel Sorgfalt behandelt werden. Die Einteilung der Partikeln in feste und veränderliche ist zwar eine beabsichtigte grammatikalische Häresie; aber ihr didaktischer Nutzen läßt sich nicht bestreiten. Sehr zu begrüßen sind die Wiedergabe der Sätze in tibetischer Schrift und die Zusammen-

stellung der wichtigsten Literatur. Anfänger und Fortgeschrittene besitzen in diesem Buche ein sehr brauchbares Hilfsmittel, zu dem man sich als Ergänzung noch ein textliches Übungsbuch wünschen möchte. (D. S.)

**Schätz Jos. Jul.** *Heiliger Himalaya*. Menschen und Berge, Götter, Geister und Dämonen. 120 pp. in 8°, ill. München 1952. Verlag F. BRUCKMANN. Preis: DM 22.80. — Nur derjenige, der die „Heiligen Berge“ des Himalaya überquert und die wilden Schönheiten und Schrecken dieser Bergwelt kennengelernt hat, wird für das Bildwerk und seine Texte die volle Wertschätzung finden. Doch auch für jeden Freund der Hochgebirgswelt wird es ein Hochgenuß sein, diese prächtigen und seltenen Aufnahmen der Achttausender des Himalaya anzuschauen. Außer diesen vierzehn Bergriesen sind auch noch eine Reihe von den siebzig andern Bergen, die die höchsten Gipfel der Erde weit überragen, im Bild wiedergegeben. Beim Betrachten der Tempel, Klosterburgen und Klosterstädte und ihrer Einwohner kann auch der Ethnologe auf seine Rechnung kommen. Die eingefügten Texte sind vielfach kurze, aber treffende Worte der Beschreibung und Bewunderung von Menschen, die zur Eroberung dieser Hochwelt ausgezogen sind, z. B. MERKEL, BAUER, MONTGAZZA, DYHRENFURTH u. a. Auch von Forschern wie FILCHNER, SVEN HEDIN, YOUNGHUSBAND, SCHLAGINWEIT, VISSER, BLEICHSTEINER u. a. werden passende Bemerkungen über die Menschen, Götter, Geister und Dämonen dieser Bergwelt gebracht. Man wird dieses Buch als eine lohnende Anschaffung schätzen. (W. G.)

**Schäfer Ernst.** *Unter Räubern in Tibet*. Gefahren und Freuden eines Forscherlebens. 240 pp. in 8°, ill. Braunschweig 1951. Im VIEWEG-Verlag. Preis: DM 10.80. — Der bekannte Zoologe schildert unter diesem ein wenig „reißerischen“ Titel den Werdegang, die Gefahren und Freuden seines Forscherlebens. Die mitunter etwas burschikosen, aber ursprünglichen Erlebnisberichte entrollen uns ein Bild der großartigen Natur- und Tierwildnis im Herzen Asiens, das auch dem Ethnologen den Lebensraum und die Lebensart der rauhen Tibeter um vieles verständlicher macht. Bei allem ungestümen Vorwärtsdrang und sportlicher Jagdleidenschaft bleibt der Verfasser jedoch ein zuverlässiger Wissenschaftler, der der zukunftsplanenden Jugend klarmacht: „... daß der Forschungsreisende von heute nicht nur ‚forsch‘ sein muß, nicht nur ein Kerl, der von einem verbissenen Willen besessen ist, ins Neuland vorzustößen, sondern daß er Kenntnisse besitzen muß“ (p. 8). — Ein Buch für alt und jung, besonders für den Naturfreund. (D. S.)

*Bibliotheca Missionum*. Begonnen von P. Robert Streit, fortgef. von P. Johannes Dindinger. Bd. XVI: Afrikanische Missionsliteratur 1600-1699, n. 2218-5151. XII + 10 + 978 pp. in 8°. Freiburg 1952. Verlag HERDER. Preis: DM 55.—. — Während der vorhergehende Band über einen Zeitraum von fünfhundert Jahren berichten konnte, reicht der vorliegende gerade für ein Jahrhundert und ist dabei noch auf fast 1000 Seiten angeschwollen. Missionsversuche wurden in Afrika während des 17. Jh. vorzüglich in Äthiopien und an der westafrikanischen Küste gemacht, vor allem im Kongo und in Angola. Aus der langen Liste der fast 3000 Titel seien hier nur einige Linguistica genannt: Nr. 5039: ANT. M. AMICI DA MONTEPRANDONE, „Gentilis Angollae Fidei Mysteriis Lusitano“ (1661), ein katechetisches Werk, teilweise Latein-Angola-Portugiesisch (Angola-Kimbundo); von demselben Autor ein Manuskript: „Molti avvertimenti per facilitare l'uso della lingua di Angolla ai confratelli“; Nr. 5044: mehrere Manuskripte von ANTONIO DE TERUEL, darunter ein „Vocabulario copioso“ und eine „Grammatica della lingua del Congo“; vom gleichen Verfasser auch eine Relación „del Reino de Congo y costumbres de sus moradores“; Nr. 5057: ein wahrscheinlich ungedrucktes Werk von LOPE DE CASTILLO, einem Jesuitenmissionar in Südamerika, „Grammatica y Vocabulario de la Lengua de Angola“, für die Unterrichtung der dortigen Negerklaven; Nr. 5061: PEDRO DIAZ, „Arte da Lingua de Angola“ (1697 in Brasilien gedruckt), zu demselben Zweck. Siehe auch die Nrn. 5074, 5078, 5085, 5089. Der Ethnologe wird die Bände der Bibliotheca Missionum als Nachschlagewerk im Lesesaal einer jeden wohleingerichteten Fachbibliothek voraussetzen. (F. B.)



**Hambly Wilfrid D.** *Bibliography of African Anthropology 1937-1949. Supplement of Source Book of African Anthropology 1937.* (Fieldiana: Anthropology, Vol. 37, Nr. 2.) pp. 155-292 in 8°. Chicago 1952. Chicago Natural History Museum. — **Mylius Norbert.** *Afrika. Bibliographie 1943-1951.* 237 pp. in 4°. Wien 1952. Hrsg. vom Verein Freunde der Völkerkunde im Selbstverlag. — Beide Zusammenstellungen gehen von sehr subjektiven Bedingungen aus. HAMBLY setzt sein früheres Source Book for African Anthropology (1937) fort und wählt darum den Zeitraum von 1937-1949; er will nicht Vollständigkeit, sondern „titles of major interest and usefulness“, wobei er unter letzteren auch den didaktischen Wert einer Veröffentlichung versteht, namentlich für „teachers and students“. Die Titel, zu denen ein Sach- und ein geographischer Index einen guten Zugang bilden, sind alphabetisch nach Autorennamen geordnet. — N. MYLIUS will die große Anthropological Bibliography of Negro Africa von H. A. WIESCHHOFF, die bis 1942 reicht (American Oriental Series, Vol. 23. New Haven 1948) fortführen. Er legt nicht wie WIESCHHOFF ein alphabetisches Stammesnamenverzeichnis zu Grunde, sondern eine große geographische Gliederung, die er wieder sachlich unterteilt. Er will nur die Literatur erfassen, die ihm von der Bibliothek des Wiener Museums für Völkerkunde aus erreichbar ist, so daß diese Bibliographie einen stark lokalen Charakter hat. So wird auch bei den Titeln angegeben, in welcher Wiener Bibliothek sich das Buch findet. MYLIUS schließt Zeitschriftenaufsätze aus, was ihn aber nicht hindert, auch Sonderdrucke aufzuführen, die zufällig in der Bibliothek stehen. — Keine der beiden Bibliographien hält sich exakt an die angegebenen zeitlichen Grenzen. Beide wirken, verglichen mit den Bänden der afrikanischen Bibliographie in der meisterhaften „Bibliotheca Missionum“ (siehe oben pp. 691 und 708) oder den großen Werken CORDIERS für Ostasien, auch in ihrer Anlage wie private Notizbücher. Doch wird man oft zu diesen Hilfsmitteln greifen, bis eine Bibliographie geschaffen ist, die den Ansprüchen der Forschung voll und ganz entspricht. (F. B.)

**Gedat Gustav-Adolf.** *Was wird aus diesem Afrika?* Bd. II: Wiedersehen mit einem Kontinent nach 15 Jahren. 272 pp. in 8°, ill. Stuttgart 1952. J. F. STEINKOPF Verlag. Preis: Lwd. DM 12.50; kart. DM 9.80. — Der Autor besitzt sichere, christlich genormte Maßstäbe in der Beurteilung der politischen, wirtschaftlichen und geistigen Ursachen sowie der Wege für die Neugestaltung Afrikas. Besonders wohl-tuend wirkt der klare Blick, mit dem er die Seele aller Kultur, die weltanschaulich-geistigen Werte, in die Mitte rückt. Er zeigt dem gebildeten und aufgeschlossenen Leser, worauf es heute in Afrika ankommt, und wo die europäische Verantwortung liegt. Dem Völkerkundler führt er eine Reihe Fragen vor Augen, die sich bei einem so einschneidenden Kulturwandel, wie dem afrikanischen, aufdrängen. (D. S.)

**Gatti Attilio.** *Tom - Tom.* Der Urwald ruft. Aus dem Amerikanischen übers. von ANITA WIEGAND. 255 pp. in 8°, ill. Zürich 1952. ORELL FÜSSLI Verlag. Preis: Fr. 18.50. — Der englische Originaltext dieser gelungenen Übersetzung findet sich in den Bänden „Tom-Toms in the Night“ und „Black Mist“. Der vorliegende Band weicht in seinem flotten Stil und der lebendigen Erzählerkunst nicht von den andern Veröffentlichungen des Afrikaforschers ab (cf. Anthropos 41-44. 1946-1949. pp. 998-1000). Wer sich zur unterhaltsamen Entspannung die fremde afrikanische Welt mit den Augen eines Natur- und Tierfreundes anschauen will, wird von GATTI nicht enttäuscht; er muß aber manchmal den Mut haben, einen gelinden Zweifel bei der Schilderung allzu auf-regender Erlebnisse zu unterdrücken. (D. S.)

**Hermann Alfred.** *Die Welt der Fellachen.* Einführung in die Schausammlung „Neu-ägyptische Volkskunde“. (Wegweiser zur Völkerkunde. Führer durch das Hamburgische Museum für Völkerkunde und Vorgeschichte, H. 2.) 39 pp., ill. Hamburg 1952. Selbst-verlag des Hamburgischen Museums für Völkerkunde und Vorgeschichte. — In knappster Darstellung wird hier viel Wissenswertes über Arbeit, Haus und Hausrat, Tracht, Körper-pflege, Schmuck, Geister- und Zauberglaube der ägyptischen Fellachen geboten, wenn auch zuweilen einmal eine Angabe ungenau oder eine Deutung diskutabel ist. In dem Kapitel über städtisches Leben (pp. 27-36) werden Architektur, Musikinstrumente und das aussterbende Schattenspiel besonders ausführlich behandelt. Die zahlreichen Hin-



weise auf das Alter der einzelnen Kulturelemente machen anschaulich, „wie alles volkskundliche Gut im Nilland die Ablagerungen der pharaonischen, griechisch-römischen, byzantinisch-koptischen, arabisch-islamischen Zeit und der europäischen Moderne erkennen läßt“ (p. 31). (J. H.).

**Sillery A.** *The Bechuanaland Protectorate*. XII + 236 pp., ill. Cape Town - London-New York 1952. GEOFFREY CUMBERLEGE, Oxford University Press. Price: s. 30/—. — Als Resident Commissioner im Bechuanaland-Protektorat hat der Verfasser seine freie Zeit dazu benutzt, aus der Literatur Angaben über die Geschichte dieses Gebietes und die Traditionen seiner Stämme zu sammeln. Von Europäern wurde das Land erstmalig im Anfang des 19. Jh. betreten, 1885 wurde es britisches Protektorat; die heutige Bevölkerungszahl beträgt rund 300 000. Die historischen Darlegungen werden durch eine Schilderung des gegenwärtigen Zustandes abgeschlossen, die sich aber hauptsächlich auf das Wirtschaftsleben beschränkt. Für das eigentlich Ethnographische wird auf die Studien von J. SCHAPERA und andere in der Bibliographie genannte Arbeiten verwiesen. Da die politischen Ereignisse in den letzten Jahren wiederholt die Aufmerksamkeit auf dieses Land im Herzen Südafrikas gezogen haben, wird man für die hier gebotene zusammenfassende Information dankbar sein. (J. H.)

**Lekens Benjamin.** *Dictionnaire Ngbandi (Ubangi - Congo belge)*. Français-Ngbandi; Ngbandi-Français. X + 348 pp. in 8°. — **Hulstaert G.** *Dictionnaire Français-Lomongo (Lonkundo)*. XXXII + 466 pp. in 8°. Prix: B. Fr. 290.—. (Annales du Musée Royal du Congo Belge, Tervuren. Sciences de l'Homme. Linguistique, Vol. 1, 2.) Anvers 1952. Editions DE SIKKEL. — Das Museum von Tervuren legt als Eröffnung einer neuen Buchreihe fast gleichzeitig zwei Wörterbücher vor: einer Sudan-Sprache, des Ngbandi, und einer Bantu-Sprache, des Lomongo. BENJ. LEKENS hat hiermit das erste Vokabular des Ngbandi veröffentlicht. Es handelt sich dabei nicht um ein bloßes Aneinanderreihen von Wörtern, eine reiche Phraseologie bietet vielmehr hinreichend Stoff für grammatikalische Beobachtungen. Der Autor selbst verzichtet auf die Darstellung der Grammatik und begnügt sich damit, jene lautlichen und vor allem tonlichen Hinweise zu geben, die zur richtigen Benutzung des Lexikons notwendig sind. Ein „Groot Ngbandi-Woordenboek“ vom gleichen Verfasser ist im Erscheinen begriffen. — G. HULSTAERT, der rührige und verdiente Herausgeber von „Aequatoria“, rechtfertigt sein Lomongo-Wörterbuch (das drei Vorgänger hat) durch das starke Anwachsen des Wortschatzes, vor allem infolge des Fremdeinflusses, durch eine verbesserte Schreibweise und durch die früher gar nicht oder kaum beachtete Funktion des sprachlichen Tones. Für die von ihm gebotene grammatikalische Skizze findet sich im Vokabular reiches Illustrationsmaterial. (A. B.)

**Schomburgk Hans.** *Ama-Zulu. Söhne des Himmels*. 171 pp. in 8°, ill. Braunschweig 1951. Im VIEWEG-Verlag. Preis: DM 7.80. — Man spürt überall die Sympathie des Verfassers für sein Zuluvolk, aber auch das redliche Bestreben, kritisch und objektiv zu sein. Darauf ist vielleicht — neben einer allzu gewollten Bescheidenheit — die bisweilen lehrhafte Darstellungsweise zurückzuführen. Aber der Leser — besonders der jugendliche — gewinnt so einen guten, ersten Einblick in die Geschichte, Sitten und völkische Eigenart des Zululandes und findet ein ruhiges Urteil über das heute so leidenschaftlich erörterte Verhältnis zwischen Schwarzen, Weißen und Indern in Südafrika. Sicher wird seine Achtung vor den Einheimischen soweit geweckt, daß er gerne dem Wunsche des Verfassers entspricht und niemanden mehr mit „Zulu-Kaffer“ beschimpft. (D. S.)

*Cave Artists of South Africa*. Introd. by ERIC ROSENTHAL and A. J. H. GOODWIN. 80 pp. in 8°, ill. Cape Town 1953. A. A. BALKEMA. Price: s. 15/—. — Aus dem Nachlaß von G. W. STOW werden 48 Felszeichnungen veröffentlicht, nachdem 1930 schon der Prachtband „Rock-Paintings in South Africa“ erschienen war. A. J. H. GOODWIN schrieb dazu eine kurze Erklärung. Nicht übersehen werden sollte das sympathische Bild, das E. ROSENTHAL von DOROTHEA BLEEK entwirft (pp. 5-21). Ihr Vater war WILHELM HEINRICH IMMANUEL, der Sohn des Bonner Theologieprofessors BLEEK. Die linguistischen Arbeiten ihres Vaters († 1875) setzte erst ihre Tante, dann sie selbst

fort. Auf diese Weise beanspruchte die Zusammenstellung des großen Buschmann-Lexikons, das kurz vor dem Tode DOROTHEA BLEEKS (1948) abgeschlossen wurde und nun in einem Umfang von 1000 Seiten fertig vorliegt, fast 100 Jahre. Die Drucklegung scheint gesichert zu sein. (F. B.)

**Ostermann H.** *The Alaskan Eskimos*. As described in the posthumous notes of Dr. KNUD RASMUSSEN. Ed. with the assistance of E. HOLTVED. (Transl. from the Danish by W. E. CALVERT.) (Report of the Fifth Thule Expedition 1921-24. The Danish Expedition to Arctic North America in Charge of KNUD RASMUSSEN. Vol. X, No. 3.) 292 pp. in 4°, ill. Copenhagen 1952. GYLDENDALSKE Boghandel, Nordisk Forlag. Price : Kr. 25.00. — KNUD RASMUSSEN schrieb über seine 5. Thule-Expedition (1921-1924) drei Bände. (Report ..., Vol. VII, Nr. 1-3, Vol. VIII, Nr. 1-2, Vol. IX, Copenhagen 1928-1932; cf. *Anthropos* 25. 1930. pp. 1130-1132; 28. 1933. pp. 213-216.) Nach seinem Tode brachte H. OSTERMANN aus dem zurückgelassenen Material zwei weitere Veröffentlichungen heraus: „Alaskan Eskimo Words“ (Report ..., Vol. X, Nr. 1, Copenhagen 1941) und „The Mackenzie Eskimos“ (Report ..., Vol. X, Nr. 2, Copenhagen 1942; cf. *Anthropos* 45. 1950. p. 965). Der vorliegende Band schließt nun die Berichte der fünften Thule-Expedition ab. Leider konnte OSTERMANN nicht mehr selbst die Herausgabe besorgen; aber er ließ den bearbeiteten Nachlaß RASMUSSENS fast druckfertig zurück, so daß E. HOLTVED das Werk zu Ende führen konnte. Besondere Aufmerksamkeit widmete er den Mythen und Erzählungen, die den umfangreichsten Teil bilden. Zu den Erzählungen aus dem Nachlaß fügte er der Vollständigkeit halber noch solche bei, die bereits in RASMUSSENS Buch „Festens Gave“ (1929) enthalten sind. — Die Fachwelt, die lange auf den Abschluß der Thule-Berichte warten mußte, wird für die englische Ausgabe dieses Schlußbandes besonders dankbar sein. (D. S.)

**Rivet Paul et Créqui-Montfort Georges de.** *Bibliographie des langues aymará et kičua*. Vol. I (1540-1875): XLII + 501 pp. in 4°, ill. — Vol. II (1876-1915): 655 pp. in 4°, ill. (Université de Paris, Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, LI.) Paris 1951-1952. Prix: \$ 10.00; 10.60. — Man hat das Fehlen einer eigentlichen südamerikanischen Linguistik durch den Mangel an hinreichendem Material zu entschuldigen versucht. Die vorliegende Bibliographie mit mehr als 1500 Nummern widerlegt anschaulich diese Auffassung. Die Verfasser haben viel Mühe und Geld aufgewandt, um ein so reich ausgestattetes Werk herauszubringen, das durch die vielen Facsimilia einen fast bibliophilen Charakter erhält. — Die aufgeführten Werke sind zum größten Teil Hilfsmittel für den christlichen Unterricht und als solche nicht genuine sprachliche Dokumente. Da jedoch Aimara und Ketschua noch heute von schätzungsweise 600 000 bzw. 5 500 000 Menschen gesprochen werden, haben sie ihren Wert auch als Zeugnisse für die Geschichte dieser Völker. Im übrigen arbeitet ja auch die Geschichte der slawischen Sprachen mit solchen christlichen Schriften, obwohl sie nicht das philologische Ideal darstellen. (A. B.)

**De Araújo Antônio.** *Catecismo na Língua Brasílica*. Reprodução fac-similar per A. LEMOS BARBOSA. (Biblioteca da Língua Tupi, Vol. I.) XVII pp. + 15 + 179 fols. in 8°. Rio de Janeiro 1952. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Preços: Cr\$ 300,00; 600,00. — Die Facsimile-Ausgabe eines Katechismus aus dem beginnenden 17. Jh. wird von allen begrüßt werden, die an der Geistesgeschichte Südamerikas interessiert sind. Die Darstellung der christlichen Lehre läßt überraschende Einblicke in das Leben der Eingeborenen tun, so wenn z. B. in der Eheunterweisung das System der verwandtschaftlichen Beziehungen und ihrer Benennungen aufgestellt wird. Vor allem aber kann der Linguist für das reichliche Sprachmaterial dankbar sein, das ihm ein abgerundetes Bild des alten Tupi gibt. (A. B.)

**Hoeven J. van der.** *De Vuren spreken*. Oerwoudverhalen van Nieuw-Guinea. 357 pp., ill. Amsterdam 1952. Uitgeverij C. DE BOER jr. Prijs: f. 8.90. — In vier Erzählungen läßt uns der Verfasser, der als Arzt Holländisch-Neuguinea bereiste, Leben und Treiben der Papua miterleben. Die Fülle eingestreuter Bemerkungen über Sitten und Gebräuche zeugt von scharfer Beobachtungsgabe. Die Frische und Anschau-



lichkeit des Buches haben sehr dadurch gewonnen, daß die primitive Mentalität der Eingeborenen, wie ihre Taten und Erzählungen sie zeigen, in aller Ursprünglichkeit und ohne subjektive Interpretation dargeboten wird. Der zweite Teil des Buches bringt eine Auswahl von Mythen, wie sie der Verfasser am Lagerfeuer und am Hausherd hörte: Wie das Land und die Menschen entstanden, wie Tiere und Menschen oft die Gestalt wechselten, wie die Urahnen Feuer und Licht brachten und die alten Sitten einführten, wie damals die Macht der Frauen schwand, als das erste sakrale Männerhaus gebaut wurde, usw. In reicher Variation „sprechen so die Feuer“ von längst verfliegenen Zeiten. Anders sprechen sie im düsteren Urwald, anders an der sonnigen Küste. (H. B.)

**Berndt Ronald M. and Berndt Catherine H.** *The First Australians.* (A Ure Smith Publication.) 144 pp. in 8°, ill. Sydney 1952. URE SMITH Pty. Ltd. Price: s. 17/6. — Weitesten Kreisen wird in 20 kleinen Kapiteln ein zwar anschauliches, aber allgemeines Bild der Kultur „des“ Ureinwohners Australiens gegeben, das Wirtschaft, Handel, Mythologie, Riten, Gesetze, Magie, Wertwelt etc. in sich schließt. Besonders gut sind „Growing Up“, „Men and Women“, „Symbolism in Religion“. Nachdem ein besonderes Kapitel deutlich auf die großen Verschiedenheiten in Rasse, Sprache und Kultur aufmerksam gemacht hat, sind solche Verallgemeinerungen für eine erste Einführung und zur Weckung des Interesses gerechtfertigt. (H. A.)

**Lommel Andreas.** *Die Unambal.* Ein Stamm in Nordwest-Australien. (Monographien zur Völkerkunde, hrsg. vom Hamburgischen Museum für Völkerkunde, Nr. 11.) XII + 90 pp. in 4°. Mit 6 Abb., 12 Taf. und 1 Kt. Hamburg 1952. Im Selbstverlag des Museums für Völkerkunde. — Dieses Teilergebnis der Expedition des Frobenius-Institutes 1938 fußt auf einem viermonatigen Aufenthalt bei den Unambal. „Bei allen Arbeiten war ich auf die Fähigkeiten und den guten Willen meiner Dolmetscher angewiesen, die mir die Erzählungen ihrer Landsleute ins Pedgin-Englisch übertrugen ... Meine Gewährsleute waren meist ältere Männer ... Fast nie war es möglich, von diesen Menschen eine Antwort auf eine direkte Frage zu erhalten — ich mußte warten, bis sie von sich aus zu erzählen begannen. Die Erzählungen wurden mir übersetzt, und ich schrieb sie nieder, um sie am nächsten Tage mit den Dolmetschern zu prüfen und durcharbeiten“ (p. V f.). Beschrieben werden die materielle Kultur (pp. 1-6), das Weltbild (pp. 7-39), in dessen Rahmen auch Verwandtschaftsbezeichnungen, Reisewege, Beschneidung und Jenseitsvorstellungen betrachtet werden. Eine ausführliche Darstellung (pp. 40-76) ist dem Medizinmann sowie den *Corróboree* gewidmet, die allerdings in der Sprache des Nachbarstammes Worora aufgenommen wurden. Das abschließende Kapitel (pp. 77-90) behandelt den *Kurángara*-Kult, über dessen Wanderungen besonders Dr. H. PETRI berichtet hat. (H. A.)

**Berndt Ronald and Catherine.** *From Black to White in South Australia.* With an Introduction by A. P. ELKIN. 313 pp. in 8°, ill. Melbourne 1951. F. W. CHESHIRE. Price: s. 37/6. — Das halb populäre Buch gibt einen guten Einblick in die Kultur der Ureinwohner Australiens und ihren langsamen Untergang. Zugleich fordert es dringend Verständnis auch für den primitivsten Eingeborenen und achtungsvolles Einfühlen in sein Denken und Verhalten. Wer heute unter ähnlichen Verhältnissen, im Dienste der Regierung oder der Mission oder in einer anderen Funktion, mit einem fremden Volkstum in Berührung kommt, dem hat das Buch etwas zu sagen. Leider fehlt eine Karte, die bessere Dienste täte als einige der Bilder. (H. A.)

---



## Publicationes recentes

Alle bei der Redaktion eingegangenen Bücher werden hier kurz angezeigt und in einer der folgenden Nummern nach Maßgabe von Zeit und Raum besprochen. Rezensionsexemplare sind unmittelbar an die Redaktion, nicht an Mitglieder des Anthropos-Institutes persönlich, zu senden. Unverlangtes wird nicht zurückgesandt. Für Tauschexemplare wird keine Verpflichtung zur Besprechung übernommen.

All books received by the Editor are here briefly indicated. They will be reviewed in one of the future numbers of "Anthropos", as time and space will allow. Review copies should be addressed directly to the Managing Editor. We assume no obligation to return any publications unasked for or to review exchange copies.

- Actes du XIV<sup>e</sup> Congrès International de Sociologie (Rome, 30 Août - 3 Septembre 1950). Publiés par les soins de **Corrado Gini**. Vol. 1 : II + 235 pp. — Vol. 2 : VIII + 980 pp. — Vol. 3 : VII + 853 pp. — Vol. 4 : VIII + 894 pp. in 8°. (Institut International de Sociologie.) Roma s. a. Società Italiana di Sociologia.
- Adam L.** : An Aboriginal Religious Cult. (Review of: Ronald M. Berndt : Kunapi. 1951.) Sep. : *Meanijn* (Melbourne) 11. 1952. 1. 4 pp.
- Allemann Cécile** : Über das Spiel. Die Spieltheorien ; Menschenspiel und Tierspiel. 125 pp. in 8°. Phil. Diss. Zürich 1951.
- Altheim Franz und Stiehl Ruth** : Asien und Rom. Neue Urkunden aus sasanidischer Frühzeit. 87 pp. in 8°. Mit 32 Abb. u. 4 Tab. Tübingen 1952. Max Niemeyer Verlag.
- Anthropology Today**. An Encyclopedic Inventory. Prepared under the Chairmanship of **A. L. Kroeber**. (The Inventory Papers. International Symposium on Anthropology. Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, Inc.) XV + 966 pp. in 8°. Chicago 1953. The University of Chicago Press.
- Araújo Antônio de** : Catecismo na Língua Brasileira. Reprodução fac-similar da 1<sup>a</sup> edição (1618), com apresentação per A. Lemos Barbosa. (Bibliotheca da Língua Tupi, Vol. I.) XVII pp. + 15 + 179 fols. in 8°. Rio de Janeiro 1952. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.
- Arberry A. J.** : Sufism. An Account of the Mystics of Islam. (Ethical and Religious Classics of East and West, No 2.) 142 pp. in 8°. London 1950. George Allen & Unwin Ltd.
- d'Arianoff A.** : Histoire des Bagesera, souverains du Gisaka. (Institut Royal Colonial Belge. Section des Sciences Morales et Politiques. Mémoires, T. 24, fasc. 3 et dernier.) 138 pp. in 8°. Bruxelles 1952.
- Ashton Hugh** : The Basuto. XII + 355 pp. in 8°. With 16 pl. London, New York, Toronto 1952. Published for the International African Institute by the Oxford University Press.
- Auer Albert** : Würde und Freiheit des Menschen. (Fragen der Zeit, Bd. 22.) 85 pp. in 8°. München, Salzburg 1952. Verlagsgemeinschaft „Stifterbibliothek“.
- Baldi Mário** : Uoni-Uoni conta sua história. Tradução do alemão de M. Corrêa. 103 pp. in 8°. Com 40 ill. São Paulo (s. a.). Edições Melhoramentos.
- Bandi Hans-Georg** : Die vorgeschichtlichen Felsbilder der spanischen Levante und die Frage ihrer Datierung. Antrittsvorlesung Bern vom 17. Febr. 1951. Sep. : *Jahrb. d. Schweiz. Ges. f. Urgesch.* (Frauenfeld) 41. 1951. pp. 156-171.
- — — und **Maringer Johannes** in Weiterführung eines Planes von **Hugo Obermaier** † : Kunst der Eiszeit. Levantekunst. Arktische Kunst. 168 pp. in 4°. Mit 216 Fig. Basel 1952. Holbein-Verlag.

- Baratta María de** : Cuzcatlán Típico. Ensayo Sobre Etnofonía de El Salvador. Folklore, Folkwisa y Folkway. 1ª P. : pp. 1-404 in 4º. Con il. ; 2ª P. : pp. 405-740 in 4º. Con il. San Salvador 1951. Publicaciones del Ministerio de Cultura.
- Baumann Hermann** : Das Tier als Alter Ego in Afrika. Sep. : Paideuma (Frankfurt) 5. 1952. 4. pp. 167-188.
- — Individueller und kollektiver Totemismus. Zur Frage ihres gegenseitigen Verhältnisses. Sep. : Abh. d. 14. Internat. Soziologenkongresses (Bd. IV) Rom, 30. August - 3. Sept. 1950. 19 pp.
- Baumgartner Walter** : Wörterbuch zum aramäischen Teil des Alten Testaments in deutscher und englischer Sprache. (Lexicon in Veteris Testamenti libris, ed. Ludwig Koehler.) Lfg. XIII. pp. 769-832 ; Lfg. XIV. pp. 833-896 in 4º. Leiden 1952. E. J. Brill.
- Beck Hansjürg** : Der Kulturzusammenstoß zwischen der bäuerlichen Gemeinde Witikon und der Stadt Zürich. 28 pp. in 8º. Phil. Diss. Zürich 1952. (Teildruck.)
- Beckmann J.** : Forderungen der gegenwärtigen Missionslage an die Missionswissenschaft. Sep. : Neue Zeitschr. f. Missionswiss. (Schöneck) 8. 1952. pp. 241-250.
- Beiträge zur indischen Philologie und Altertumskunde**, Walther Schubring zum 70. Geburtstag dargebracht von der deutschen Indologie. (Alt- und Neu-Indische Studien, hrsg. vom Seminar für Kultur und Geschichte Indiens an der Universität Hamburg, 7.) 218 pp. in 4º. Mit 1 Abb. u. 1 Taf. Hamburg 1951. Cram, de Gruyter & Co.
- Berndt Catherine** : A Drama of North-Eastern Arnhem Land. Sep. : Oceania (Sydney) 22. 1952. pp. 216-239, 275-289.
- Berndt Ronald M.** : Subincision in A Non-Subincision Area. Sep. : American Imago (Boston) 8. 1952. 2. pp. 3-19.
- — and **Berndt Catherine H.** : The Concept of Abnormality in an Australian Aboriginal Society. Sep. : Psychoanalysis and Culture (New York) [1952] pp. 75-89.
- — and **Berndt Catherine H.** : The First Australians. (A Ure Smith Publication.) 144 pp. in 8º. With 30 fig. and numerous line drawings. Sydney 1952. Ure Smith Pty. Ltd.
- Birket-Smith Kaj** : The Rice Cultivation and Rice-Harvest Feast of the Bontoc Igorot. (Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab. Historisk-filologiske Meddelelser, bind 32, nr. 8. 1952.) 24 pp. in 8º. With 16 pl. København 1952. Ejnar Munksgaard i kommission.
- Bleek Dorothea** (Coll.) : Cave Artists of South Africa. With a Biographical Introd. on Miss Bleek by Eric Rosenthal, and an Archeological Introd. by A. J. H. Goodwin. 80 pp. in 8º. With 48 fig. Cape Town 1953. A. A. Balkema.
- Boeck L. B. de** : Contribution à l'Atlas linguistique du Congo belge. Sep. : Orbis (Louvain) 1. 1952. 1. pp. 104-108.
- — Dialectgroepen in het Ngiri-gebied. Sep. : Aequatoria (Coquilhatville) 12. 1949. 3. pp. 89-94.
- — Het lingala op de weegschaal. Sep. : Zaïre (Bruxelles) 6. 1952. pp. 115-154.
- — La géographie linguistique au Congo belge. Sep. : Leuvense Bijdragen (Leuven) 39. 1949. pp. 1-9.
- Boone Olga** : Bibliographie ethnographique du Congo Belge et des régions avoisinantes 1947-1948. (Musée Royal du Congo Belge, Tervuren. Publications du Bureau de Documentation Ethnographique, Série I, Vol. V, fasc. 2.) 314 pp. in 8º. Bruxelles 1952.
- Boule Marcellin et Vallois Henri V.** : Les Hommes fossiles. Eléments de Paléontologie humaine. 4º éd. X + 583 pp. in 8º. Avec 299 fig. Paris 1952. Masson et Cie.
- Breuil H.** : Quatre cents siècles d'art pariétal. Les cavernes ornées de l'âge du Renne. Réalisation Fernand Windels. 420 pp. in 4º. Avec 531 fig. Montagnac, Dordogne (1952). Centre d'études et de documentation préhistoriques.
- Bühler Alfred** : Plangi. Sep. : Internationales Archiv f. Ethnographie (Leiden) 46. 1952. 1. pp. 3-35.
- Bünger Karl** : Die Rechtsidee in der chinesischen Geschichte. Sep. : Saeculum (Freiburg i. Br.) 3. 1952. 2. pp. 192-217.
- Buisman Wolfram** : Du und die Religion. Eine Einführung in das religiöse Leben der Menschheit. (Unterhaltsame Wissenschaft.) 392 pp. in 8º. Mit 230 Abb. u. 32 Taf. Berlin 1952. Im Deutschen Verlag.
- Buku Lotukonung**. (Nasioi bikana.) 256 pp. in 8º. Ill. Issy-Les Moulineaux 1952. Les Presses Missionnaires.
- Bulck G. van** : Les deux Cartes Linguistiques du Congo belge. (Institut Royal Colonial Belge. Section des Sciences Morales et Politiques. Mémoires, T. 25, fasc. 2.) 68 pp. in 8º. Bruxelles 1952.
- Bulling A.** : The Meaning of China's most Ancient Art. An Interpretation of Pottery Patterns from Kansu (Ma Ch'ang and Pan-Shan) and their Development in the Shang, Chou and Han Periods. XII + 150 pp. in 8º. With 88 fig. and 8 pl. Leiden 1952. E. J. Brill.



- Caspar Franz** : Los Indios Tuparí y la civilización. 32 pp. in 8°. Con 4 láminas. Madrid 1952. Instituto „Gonzalo Fernández de Oviedo“.
- — Tuparí. Unter Indios im Urwald Brasiliens. 218 pp. in 8°. Mit 37 Abb. Braunschweig 1952. Friedr. Vieweg & Sohn.
- Catálogo** : Exposição de Gravuras. (Publicações do Museu de Angola.) 82 + 28 pp. in 8°. Luanda 1952. Museu de Angola.
- Catalogue** of an Exhibition illustrating the Medicine of the Aboriginal Peoples in the British Commonwealth. With an Introd. by E. Ashworth Underwood. (The Wellcome Historical Medical Museum.) 58 pp. in 8°. With 11 fig. London, New York, Toronto, Melbourne 1952. Geoffrey Cumberlege, Oxford University Press.
- Centenary Souvenir** (1851-1951). Madras Government Museum. LXVI + 158 pp. in 8°. With many fig. and 12 pl. Madras (1951).
- Chevalier F.** : La formation des grands domaines au Mexique. Terre et société aux XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles. (Université de Paris. Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, T. 56.) 480 pp. in 4°. Avec 15 pl. et 1 ct. Paris 1952. Institut d'Ethnologie.
- Childe Gordon** : Stufen der Kultur. Von der Urzeit zur Antike. 348 pp. in 8°. Mit 16 Taf. u. 4 Kt. Stuttgart 1952. W. Kohlhammer Verlag.
- Christian' U Book**. „Ual'u fino, an'u samai“. 143 pp. in 8°. Papua 1952. Catholic Mission.
- Cœdès G.** (Ed.) : Inscriptions du Cambodge, Vol. IV. (Ecole Française d'Extrême-Orient. Collection de textes et documents sur l'Indochine, III.) 270 pp. in 4°. Paris 1952. E. de Boccard.
- — Les États Hindouisés d'Indochine et d'Indonésie. (Histoire du Monde, T. VIII, 2.) XII + 466 pp. in 8°. Avec 7 ct. Paris 1948. E. de Boccard.
- Comas Juan** : Algunas características del fémur entre mexicanos pre- y postcolombinos del Valle de México : Estudio preliminar. Sep. : Anales (Guatemala) 26. 1952. 1. pp. 3-6.
- — Cultural Anthropology and Fundamental Education in Latin America. Sep. : International Social Science Bulletin (Paris) 4. 1952. 3. pp. 451-461.
- — Morfología infantil. (Sep. : Cap. VI de la Paidología, de José Peinado Altable. pp. 221-349.) 136 pp. in 8°. Con 89 cuadros numéricos, 17 gráficas y figuras. México 1952.
- Contributi del Laboratorio di psicologia**. (Pubblicazioni dell' Università Cattolica del Sacro Cuore, N. S. Vol. XL e XLI.) Ser. 15<sup>a</sup> : VIII + 372 pp. ; Ser. 16<sup>a</sup> : VIII + 280 pp. in 4°. Milano 1952. Società Editrice « Vita e Pensiero ».
- Cook S. F., Heizer R. F.** : The Physical Analysis of Nine Indian Mounds of the Lower Sacramento Valley. (University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, 40, No 7.) pp. 281-312 in 8°. With 3 pl. and 2 maps. Berkeley and Los Angeles 1951. University of California Press.
- Cowell F. R.** : History, Civilization and Culture. An Introduction to the Historical and Social Philosophy of Pitirim A. Sorokin. XII + 259 pp. in 8°. With 12 pl. London 1952. Adam and Charles Black.
- Cruxent J. M.** : Notes on Venezuelan Archeology. Sep. : Tax, Indian Tribes of Aboriginal America. Proceedings of the 29th International Congress of Americanists (Chicago) 3. 1952. pp. 280-293.
- Cuisinier Jeanne** : Prières accompagnant les rites agraires chez les Mu'ò'ng de Mân Dú'c. (Publications de l'Ecole Française d'Extrême-Orient.) 74 pp. in 4°. Avec 22 tabl. Hanoi 1951.
- Culbertson Th. A.** : Journal of an Expedition to the Mauvaises Terres and the Upper Missouri in 1850. Ed. by John Francis McDermott. (Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology, Bulletin 147.) 164 pp. in 8°. Washington 1952. United States Printing Office.
- Cunnison Ian** : History on the Luapula. An Essay on the Historical Notions of a Central African Tribe. (The Rhodes-Livingstone Papers, Nr 21.) VIII + 42 pp. in 8°. Cape Town, London, New York 1951. Geoffrey Cumberlege. Oxford University Press.
- David-Neel Alexandra** : Land der Is. In Chinas wildem Westen. (Aus dem Französischen von Herbert Furrer.) 270 pp. in 8°. Mit 17 Abb. u. 1 Kt. Berlin 1952. Verlag Ullstein.
- Della Santa Elisabeth** : La Galerie du Mercator. Les Collections polynésiennes et micro-nésiennes des Musées Royaux d'Art et d'Histoire. Avant-propos de Henri Lavachery. 78 pp. in 8°. Avec 14 fig. Anvers 1952. De Sikkel.
- Desmond Gerald R.** : Gambling Among the Yakima. Phil. Diss. (The Catholic University of America, Anthropological Series, No 14.) 58 pp. in 8°. Washington 1952.
- Deydier Henri** : Introduction à la connaissance du Laos. 140 pp. in 8°. Avec 18 pl. et 1 ct. Saigon 1952. Imprimerie Française d'Outre-Mer.
- Dietschy Hans** : Die Kunst der altamerikanischen Hochkulturen. Sep. : Atlantisbuch der Kunst (Zürich) 1952. pp. 616-626.



- Drucker Philip** : Two Aboriginal Works of Art from the Veracruz Coast. (Smithsonian Miscellaneous Collections, Vol. 117, No 12.) 7 pp. in 8°. With 3 pl. Washington 1952. Smithsonian Institution.
- Dupouy Walter** : De la Choza al Rascacielos Indígenas. Sep. : Tierra Firme (Caracas) 1. 1952. 4. 2 pp.
- — El Indio en la Geografía de Venezuela. Sep. : Tierra Firme (Caracas) 1. 1952. 3. 2 pp.
- — La Pesca con Barbasco. (Método indígena prohibido.) Sep. : Tierra Firme (Caracas) 1. 1952. 6. 2 pp.
- Durieux André** : Le Pouvoir réglementaire en Droit public colonial belge. (Institut Royal Colonial Belge. Section des Sciences Morales et Politiques. 'Mémoires, T. 24, fasc. 1.) 93 pp. in 8°. Bruxelles 1952.
- Ehrenfels U. R.** : Kadar of Cochín. (Madras University Anthropological Series, No 1.) XIV + 320 pp. in 8°. With 27 fig. and 24 pl. Madras 1952. University of Madras.
- Elkin A. P., Berndt R. M. and Berndt C. H.** : Social Organization of Arnhem Land. I. Western Arnhem Land. Sep. : Oceania (Sydney) 22. 1951. 1. pp. 253-301.
- Emmerich Henricus (Ed.)** : Atlas Societatis Verbi Divini. 30 pp. in 4°. Cum 20 cartis. Mödling 1952. Typis ad S. Gabrielem.
- Etnografiska Museet Göteborg**. Berättelse för 1950 och 1951. Göteborgs Musei Arstryck 1951-1952. pp. 242-275.
- Ethnographische Beiträge aus der Ch'inghai Provinz (China)**. Zusammengestellt von Ch'inghai Missionaren anlässlich des 75jährigen Jubiläums der Gesellschaft des Göttlichen Wortes. (Folklore Studies, Suppl. No 1.) 354 pp. in 4°. Mit 1 Taf. Peking 1952. The Catholic University of Peking, Museum of Oriental Ethnology.
- Evanjelin'ny ankizy**. (Collection Silhouettique.) 40 pp. in 8°. Ill. Fianarantsoa 1952. Mission Catholique Ambozontany.
- Fakhry Ahmed** : An Archaeological Journey to Yemen (March-May, 1947). (Service des Antiquités de l'Égypte.) P. I : 188 pp. With 107 fig. ; P. II : **Ryckmans G.**, Epical Texts. 95 pp. ; P. III : Plates. X pp., 92 pl. in 4°. Cairo 1951-52. Government Press.
- Feilberg C. G.** : Les Papis. (Nationalmuseets Skrifter. Etnografisk Række, IV.) XVIII + 166 pp. in 4°. Avec 140 fig. København 1952. Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag i kommission.
- Fenton William N. (Ed.)** : Symposion on Local Diversity in Iroquois Culture. (Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology, Bulletin 149.) 187 pp. in 8°. Washington 1951. United States Printing Office.
- Field Henry** : Contributions to the Anthropology of the Faiyum, Sinai, Sudan, Kenya. 352 pp. in 8°. 1952. Berkeley and Los Angeles : University of California Press. London : Cambridge University Press.
- — The Anthropology of Iraq. P. II, Nr 2 : Kurdistan ; P. II, Nr 3 : Conclusions. (Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, Vol. 46, Nos 2 and 3.) IX + 175 pp. in 4°. With 76 fig. Cambridge, Mass. 1952. Published by the Museum.
- Fieldiana** : Geology. Vol. 10. 1952. Nrs 13, 14 ; Vol. 11. 1952. Nr 6.
- — Zoology. Vol. 34. 1952. Nrs 1, 2, 3, 4. Chicago Natural History Museum.
- Frade Merino Fernando** : Sectas y movimientos de reforma en el Islam. 324 pp. in 8°. Tetuán 1952. Editorial Casado.
- Gatti Attilio** : Tom-Tom. Der Urwald ruft. Aus dem Amerikanischen übers. von Anita Wiegand. 255 pp. in 8°. Mit 62 Abb. Zürich 1952. Orell Füssli Verlag.
- Gayer-Anderson R. G.** „John", Pasha (Transl.) : Legends of the Bait Al-Kretliya as told by Sheikh Sulaiman Al-Kretli. 105 pp. in 8°. With 21 pl. London 1951. Luzac & Co. Ltd.
- Gedat Gustav-Adolf** : Was wird aus diesem Afrika? Bd. II : Wiedersehen mit einem Kontinent nach 15 Jahren. 272 pp. in 8°. Mit 1 Kt. u. 34 Taf. Stuttgart 1952. J. F. Steinkopf Verlag.
- Genevray J.** : Éléments d'une monographie d'une division administrative libérienne (Grand Bassa County). (Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, No 21.) IX + 135 pp. in 4°. Avec 10 fig. Dakar 1952. IFAN.
- Girard Rafael** : El Popol-Vuh, fuente histórica. T. I : El Popol-Vuh como fundamento de la historia maya-quiché. (El Libro de Guatemala. Colección Contemporáneos, 30.) 464 pp. in 8°. Con 104 grabados en el texto. Guatemala 1952. Editorial del Ministerio de Educación Pública.
- Goggin John M.** : Space and Time Perspective in Northern St. Johns Archeology, Florida. (Yale University Publications in Anthropology, Nr 47.) 147 pp. in 8°. With 8 fig., 11 pl. and 1 map. 1952. New Haven : Yale University Press. London : Oxford University Press.
- Goldschmidt Walter** : Nomlaki Ethnography. (University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, Vol. 42, No. 4.) pp. VIII + 303-443 in 8°. With 3 fig. and 1 map. Berkeley and Los Angeles 1951. University of California Press.

- Gras M.** : Chirurgie indigène. Deux cas de traitement de hernie étranglée par un guérisseur du Congo. (Avec une addition de L. Pales.) Sep. : Médecine Tropicale (Marseille) 1. 1941. 3. pp. 289-293.
- Guide du Musée de l'Homme.** Musée National d'Histoire Naturelle. 16 pp. in 8°, ill. Paris 1952.
- Guidi Michelangelo** : Storia e Cultura degli Arabi fino alla morte di Maometto. (Biblioteca Enciclopedica Sansoniana, 16.) 232 pp. in 8°. Firenze 1951. G. C. Sansoni.
- Guilleminet Paul** : Coutumier de la tribu Bahnar des Sedang et des Jarai de la province de Kontum. (Publications de l'Ecole Française d'Extrême-Orient.) T. I : 457 pp. ; T. II : pp. 458-764 in 4°. Avec 2 pl. Paris 1952. E. de Boccard.
- Gusinde Martin** : John Montgomery Cooper. 28. X. 1881 - 22. V. 1949. Sep. : Archivos Ethnos (Buenos Aires) Ser. C. 1952. 2. pp. 15-22.
- Haekel Josef** : Der heutige Stand des Totemismusproblems. Sep. : Mitt. d. Anthr. Ges. in Wien 82. 1952. pp. 33-49.
- — Die Vielfalt der Völker und die Einheit der Menschheit. Sep. : Österreichische Furche (Wien) Nr 38, 20. Sept. 1952.
- — Die Vorstellung vom Zweiten Ich in den amerikanischen Hochkulturen. Sep. : Kultur und Sprache (Wien) 1952. pp. 124-188.
- Hambly Wilfrid D.** : Bibliography of African Anthropology 1937-1949. Supplement to Source Book of African Anthropology 1937. (Fieldiana : Anthropology, Vol. 37, No 2.) pp. 155-292 in 8°. Chicago 1952. Chicago Natural History Museum.
- Handbook of African Languages.** P. II : Languages of West Africa. By Dietrich Westermann and M. A. Bryan. 215 pp. in 8°. With 1 map. London, New York, Toronto 1952. Published for the International African Institute by the Oxford University Press.
- Harva Uno** : Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen. (FF Communications, Vol. LX, 2. No 142.) 456 pp. in 8°. Mit 14 Abb. u. 1 Kt. Helsinki 1952. Suomalainen Tiedekatemia. Academia Scientiarum Fennica.
- Havers Wilhelm** : Das indogermanische Enklisengesetz in den Orationen des Missale Romanum. Sep. : Kultur und Sprache (Wien) 1952. pp. 397-414.
- Hayek F. A.** : Individualismus und wirtschaftliche Ordnung. 345 pp. in 8°. Erlenbach-Zürich 1952. Eugen Rentsch Verlag.
- Hermann Alfred** : Die Welt der Fellachen. (Wegweiser zur Völkerkunde, H. 2.) 38 pp. in 8°. Mit 19 Abb. u. 1 Kt. Hamburg 1952. Hamburgisches Museum für Völkerkunde und Vorgesichte.
- Hermanns M.** : Were Animals first domesticated and bred in India? Sep. : Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society (London) 27. 1952. 2. pp. 134-173.
- Herzog-Hauser G.** : De Godsdienst der Grieken. Illustraties door F. J. de Waele. (De Godsdiensten der Mensheid, 5.) 366 pp. in 8°. Met 20 pl. Roermond en Maaseik 1952. J. J. Romen & Zonen.
- Heyerdahl Thor** : American Indians in the Pacific. The Theory behind the Kon-Tiki Expedition. XV + 821 pp. in 4°. With 90 pl. and 11 maps. London 1952. George Allen & Unwin Ltd.
- Hilger M. Inez** : Arapaho Child Life and its Cultural Background. (Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology, Bulletin 148.) 253 pp. in 8°. Washington 1952. United States Printing Office.
- — Chippewa Child Life and its Cultural Background. (Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology, Bulletin 146.) 204 pp. in 8°. Washington 1951. United States Printing Office.
- Historia Mundi.** Begründet von Fritz Kern. In Verbindung mit W. F. Albright, H. Breuil u. a. hrsg. von Fritz Valjavec. Bd. 1 : Frühe Menschheit. Von S. Alcobé y Noguér, H. Baumann u. a. 560 pp. in 8°. Bern 1952. Francke Verlag.
- Hodgen Margaret T.** : Change and History. A Study of the Dated Distributions of Technological Innovations in England. (Viking Fund Publications in Anthropology, Nr 18.) 324 pp. in 8°. With 15 fig. and 10 maps. New York 1952. Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, Inc.
- Holas B.** : Note préliminaire sur les vestiges d'un peuplement ancien dans la région d'Aboudé (Cercle d'Agboville, Côte d'Ivoire.) Sep. : Bulletin de la Société d'Anthropologie, X<sup>e</sup> Sér. 2. 1951. pp. 234-242.
- Honigshaim Paul** : Max Weber : His Religious and Ethical Background and Development. Sep. : Church History 19. 1950. 4. 24 pp.
- Hügel Friedrich von** : Religion als Ganzheit. Aus seinen Werken ausgew. und übers. von Maria Schlüter-Hermkes. 480 pp. in 8°. Düsseldorf 1948. Patmos-Verlag.
- Ibn Sinā (Avicenne)** : Livre des directives et remarques. (Kitāb al-'Iṣārāt wa l-tanbīhāt.) Trad. avec introd. par A.-M. Goichon. (Collection d'oeuvres arabes de l'UNESCO.) 552 pp. in 8°. 1951. Beyrouth : Commission internationale pour la traduction des chefs-d'oeuvre. — Paris : Librairie philosophique J. Vrin.



- Jager Gerlings J. H.** : Sprekende Weefsels. — Telling Textiles. (Koninkl. Inst. voor de Tropen. Mededeling No XCIX, Afd. Culturele en Fysische Anthropologie No 42.) 157 pp. in 8°. Met 36 fig. Amsterdam 1952.
- Jamme A.** : Aperçu général des inscriptions copiées à Mâreb (Yémen). Sep. : Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques (Paris) 5<sup>e</sup> Sér., 28. 1952. pp. 289-306.
- — Pièces épigraphiques de Heid bin 'Aqil. La nécropole de Timna' (Hagr Kohlân). (Bibliothèque du Muséon, Vol. 30.) 252 pp. in 4°. Avec 25 pl. Louvain 1952. Publications Universitaires. Institut Orientaliste.
- Jettmar Karl** : Österreichische Forschung auf dem Internationalen Kongreß für Anthropologie und Ethnologie in Wien (31. 8.-6. 9. 1952.) Sep. : Der Mittelschullehrer und die Mittelschule (Wien) 6. 1952. pp. 6-7.
- Jirku Anton** : Die Mimation in den nordsemitischen Sprachen und einige Bezeichnungen der altisraelitischen Mantik. Sep. : Biblica (Roma) 34. 1953. pp. 78-80.
- — Wortschatz und Grammatik der gublitischen Inschriften. Sep. : Zeitschrift d. Deutsch. Morgenländischen Ges. (Wiesbaden) 102, N. F. 27. 1952. 2. pp. 201-214.
- Joyce M. de Lourdes** (Ed.) : Caderno da Doutrina pella Lingoa dos Manaos. Manuscrito do séc. XVIII. (Universidade de São Paulo. Faculdade de filosofia, Ciências e Letras, Boletim 136. Etnografia e Tupi-Guaraní 22.) 98 pp. Com ill. São Paulo 1951.
- Kelly Isabel and Palerm Angel** : The Tajin Totonac. P. 1 : History, Subsistence, Shelter and Technology. (Smithsonian Institution. Institute of Social Anthropology, Publication No 13.) 369 pp. in 4°. With 69 fig., 33 pl., 18 maps and 20 tables. Washington 1952. U. S. Government Printing Office.
- Kern Fritz** : Geschichte und Entwicklung (Evolution). 70 pp. in 8°. Bern 1952. A. Francke A. G. Verlag.
- — Recht und Verfassung im Mittelalter. 111 pp. in 8°. Sonderausgabe 1952. (Wissenschaftliche Buchgemeinschaft. Libelli, Bd. III. Tübingen 1952.)
- Klineberg Otto** : Race and Psychology. (The Race Question in Modern Science.) 39 pp. in 8°. Paris 1951. UNESCO.
- Koninklijk Instituut voor de Tropen (Opgericht 11 August 1910) : Een en veertigste Jaarverslag 1951. 67 pp. in 4°. Amsterdam 1951.
- Koppelman H. L.** : Ursachen des Lautwandels. 156 pp. in 8°. Leiden 1939. A. W. Sijthoff's Uitgeversmaatschappij N. V.
- Koppers W.** : Der historische Gedanke in Ethnologie und Prähistorie. Sep. : Kultur und Sprache (Wien) 1952. pp. 12-65.
- — Primitive Man and His World Picture. Transl. by Edith Raybould. VIII + 265 pp. in 8°. London and New York 1952. Sheed and Ward.
- Kralik Dietrich** : Die Elegie Walthers von der Vogelweide. (Österreichische Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. Sitzungsber. Bd. 228, Abh. 1.) 115 pp. in 8°. Wien 1952. Rudolf M. Rohrer in Komm.
- Kramer Samuel Noah** : Enmerkar and the Lord of Aratta : A Sumerian Epic Tale of Iraq and Iran. (Museum Monographs.) IV + 55 pp. in 4°. With 28 pl. Philadelphia 1952. The University Museum, University of Pennsylvania.
- Kroeber A. L.** : A Mohave Historical Epic. (Anthropological Records 11 : 2.) pp. 70-176 in 4°. With 2 maps. Berkeley and Los Angeles 1951. University of California Press.
- Kubler George** : The Indian Caste of Peru, 1795-1940. A Population Study based upon Tax Records and Census Reports. (Smithsonian Institution. Institute of Social Anthropology, Publication No 14.) 71 pp. in 4°. With 1 pl. and 16 maps. Washington 1952.
- Kultur und Sprache. Ein Festband, gewidmet dem IV. Internationalen Kongreß für Anthropologie und Ethnologie (Wien 1952). (Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, hrsg. von Wilhelm Koppers unter Mitw. von Robert Heine-Geldern und Josef Haekel, Bd. IX. Veröffentlichungen d. Instituts f. Völkerkunde d. Universität Wien.) 511 pp. in 8°. Mit Ill. Wien 1952. Verlag Herold.
- La Force Publique de sa Naissance à 1914. Participation des militaires à l'histoire des premières années du Congo. Lettre d'Introduction de Henri de la Lindi. Préface de A. Gilliaert. (Institut Royal Colonial Belge. Section des Sciences Morales et Politiques. Mémoires, T. 27.) 585 pp. in 8°. Avec 20 ct. Bruxelles 1952.
- Leakey L. S. B.** : Mau Mau and the Kikuyu. 115 pp. in 8°. London 1952. Methuen & Co. Ltd.
- Leroi-Gourhan A. et Poirier J.** : Ethnologie de l'Union Française. (Territoires extérieurs.) T. 1 : Afrique. 484 pp. in 8°. Avec 10 pl. et 5 ct. ; T. 2 : Asie, Océanie, Amérique. pp. 485-1083 in 8°. Avec 10 pl. et 7 ct. (Pays d'Outre-Mer. 6<sup>e</sup> Série : Peuples et Civilisations d'Outre-Mer. 1, 2.) Paris 1953. Presses Universitaires de France.
- Les Musulmans dans le Monde. (Notes et Etudes Documentaires 1952. La Documentation Française, No 1642. Série Internationale 273.) 44 pp. in 4°. — Carte No 55. Paris (1952). Centre des Hautes Etudes d'Administration Musulmane.
- Lhermitte Jean** : Mystiques et faux mystiques. 254 pp. in 8°. Paris 1952. Bloud & Gay.



- Lommel Andreas** : Die Nambal. Ein Stamm in Nordwest-Australien. — Ergebnisse der Frobenius-Expedition von 1938-39 nach Nordwest-Australien. (Monographien zur Völkerkunde, hrsg. vom Hamburgischen Museum f. Völkerkunde, Nr. 2.) 90 pp. in 4°. Mit 6 Abb., 12 Taf. u. 1 Kt. Hamburg 1952.
- Louwers O.** : L'article 73 de la Charte et l'anticolonialisme de l'Organisation des Nations Unies. (Institut Royal Colonial Belge. Section des Sciences Morales et Politiques. Mémoires, T. 29, fasc. 2.) 191 pp. in 8°. Bruxelles 1952.
- Lowie Robert H.** : The Heterogeneity of Marginal Cultures. Sep. : Tax, Indian Tribes of Aboriginal America. Proceedings of the 29th International Congress of Americanists (Chicago) 3. 1952. 7 pp.
- Malekebu B. E.** : Ungkhoswe waanyanja. Ed. by Guy Atkins. (Annotated African Texts, I: Manganja.) 124 pp. in 8°. Cape Town, London 1952. Geoffrey Cumberlege, Oxford University Press.
- Manoukian Madeline** : The Ewe-speaking Peoples of Togoland and the Gold Coast. (Ethnographic Survey of Africa, ed. by Daryll Forde. Western Africa, Part VI.) 63 pp. in 8°. With 1 map. London 1952. International African Institute.
- Mariën M. E.** : Oud-België van de eerste landbouwers tot de komst van Caesar. 528 pp. in 8°. Met 398 ill. Antwerpen 1952. De Sikkel.
- Masson Olivier** : A propos d'un rituel hittite pour la lustration d'une armée : Le rite de purification par le passage entre les deux parties d'une victime. Sep. : Revue de l'Histoire des Religions 137. 1950. pp. 5-25.
- Matos Mar J.** : El Area Cultural del Idioma Kauke en el Perú. Sep. : Letras (Lima) 46. 1951. 4. 23 pp.
- Matos M. García y Schneider M.** : Catálogo de los instrumentos musicales „igorrotes“ conservados en el Museo Etnológico de Madrid. Sep. : Revista de Antropología y Etnología (Madrid) 4. 1951. pp. 9-19.
- Mayrhofer Manfred** : Das Gutturallproblem und das indogermanische Wort für „Hase“. Sep. : Studien zur indogermanischen Grundsprache (Wien) 1952. pp. 27-32.
- — Old Persian kunautiy : Sanskrit śṛṇóti. Sep. : Journal of the American Oriental Society (New Haven) 72. 1952. 3. pp. 110-111.
- — Stern. Sep. : Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 79. 1952. pp. 316-318.
- Mayrhofer-Passler Edeltraut** : Der Quantitätsablauf in der indogermanischen Sprache. Sep. : Studien zur indogermanischen Grundsprache (Wien) 1952. pp. 15-22.
- Menghin O. F. A.** : Derrotero de los indios canoeros. Sep. : Archivos Ethnos (Buenos Aires) Serie B. 2. 1952. pp. 9-27.
- Mensching Gustav** (Hrsg.) : Das lebendige Wort. Texte aus den Religionen der Völker. 455 pp. in 8°. Darmstadt und Genf 1952. Holle Verlag GmbH.
- Meyerowitz Eva L. R.** : Akan Traditions of Origin. 150 pp. in 8°. With 8 maps. London 1952. Faber and Faber Ltd.
- Milner G. B.** : A Study of Two Fijian Texts. Sep. : Bulletin of the School of Oriental and African Studies (London) 14. 1952. 2. pp. 346-377.
- Missel Créole**. La messe, cé sacrifice Jésus-Christ. 383 pp. in 8°. Ill. Issy-Les Moulineaux 1952. Les Presses Missionnaires.
- Mission Anthropologique de l'A. O. F.** —  
 Raciologie Comparative des Populations de l'A. O. F. : I. **Pales Léon** : Parallèle anthropométrique succinct (stature) des militaires et des civils. 20 pp., 9 fig. 1949. — II. Id. : Les Diamates d'Effoc et les Floup d'Oussouye (Casamance-Sénégal). 13 pp., 6 pl. 1949. — III. Id. : Anatomie sommaire des Maures de l'A. O. F. et notamment des Maures du Trarza. — IV. Id. : Parallèle anatomique succinct des Maures de l'A. O. F., notamment des Maures du Trarza, avec des Peuls et des Ouolof. 57 pp., 9 fig., 10 pl. 1952.  
 Biologie Comparative des Populations de l'A. O. F. : I. **Pales L.** et **Linhard J.** : Sicklémie en A. O. F. — II. **Koerber R., Linhard J., et Pales L.** : Groupes sanguins en A. O. F. 42 pp., 2 fig. 1951.  
 Pathologie Comparative des Populations de l'A. O. F. : II. **Pales Léon** : Le goître endémique en A. O. F. d'après l'enquête du Service de Santé en 1948. Faits et hypothèses. 32 pp. in 8°, 12 tab., 4 pl. 1950.  
 Dakar. Direction Générale de la Santé Publique.
- Movius H. L.** : Old World Bibliography. Recent Publications mainly in Old World Palaeolithic Archaeology and Palaeo-Anthropology, Nos 3, 4, 5. (American School of Prehistoric Research.) 53, 67, 76 pp. in 4°. Cambridge, Mass. 1950-1952. Peabody Museum, Harvard University. [Polytyped.]
- Mühlmann Wilhelm E.** : Mythos und Kult bei den Naturvölkern. Zur Kritik A. E. Jenssens. Sep. : Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte (Leiden, Heidelberg) 4. 1952. 3. pp. 1-8.
- — Zur Problematik der Erbpsychologie und Rassenpsychologie. Sep. : Homo (Stuttgart) 3. 1952. 2. pp. 75-82.
- Müller Konrad** : Das « Exemplar humanae vitae » des Uriel da Costa. 91 pp. in 8°. Phil. Diss. Bern 1952.

- Mylius Norbert** : Afrika. Bibliographie 1943-1951. 237 pp. in 4°. Wien 1952. Verein der Freunde der Völkerkunde. Im Selbstverlag.
- Narr Karl J.** : Alt- und mittelpaläolithische Funde aus rheinischen Freilandstationen. Sep. : Bonner Jahrbücher (Bonn) 151. 1951. pp. 5-51.
- Niedermann M., Senn A. und Salys A.** : Wörterbuch der litauischen Schriftsprache. Litauisch-Deutsch. 21. Lfg. (III, Bogen 5-8). (Indogermanische Bibliothek, II. Reihe : Wörterbücher.) pp. 65-127 in 8°. Heidelberg 1952. Carl Winter, Universitätsverlag.
- Nig emeyer H.** : Alune-Sprache. Texte, Wörterverzeichnis und Grammatik einer Sprache West-Cerams. Sep. : Zeitschr. f. Ethnologie (Braunschweig) 76: 1951. 1. pp. 50-69.
- Nooteboom C.** : Trois problèmes d'ethnologie maritime. (Conférences au troisième Congrès des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques, Bruxelles 1948. — Publicaties van het Museum voor Land- en Volkenkunde en het Maritiem Museum „Prins Hendrik“ Rotterdam, 1952. No 1. - L. en V. 1.) 16 pp. in 8°. Met 25 fig. Rotterdam 1952.
- Osborne Harold** : Indians of the Andes. Aymaras and Quechuas. 266 pp. in 8°. With 30 fig. London 1952. Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Ostermann H.** : The Alaskan Eskimos. As described in the posthumous notes of Dr. Knud Rasmussen. Ed. with the assistance of E. Holtved. (Transl. from the Danish by W. E. Calvert.) (Report of the Fifth Thule Expedition 1921-24. The Danish Expedition to Arctic North America in Charge of Knud Rasmussen, Vol. X, No 3.) 291 pp. in 4°. With 21 fig. Copenhagen 1952. Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag.
- Pales Léon** : Carte de répartition du goître endémique en Afrique Occidentale Française (Enquête 1948). Index alphabétique. 22 pp. in 8°. Avec 4 cartes. Dakar (s. a.). Direction Générale de la Santé Publique.
- — Carte ethnique de l'Afrique Occidentale. Index alphabétique de populations. 10 pp. in 8°. Avec 2 cartes. Dakar (s. a.). Direction Générale de la Santé Publique.
- — Le bilan de la mission anthropologique de l'A. O. F. (Janvier 1946 - Août 1948). (Organisme d'Enquête pour l'Etude Anthropologique des Populations Indigènes de l'A. O. F. Alimentation - Nutrition.) 48 pp. in 8°. Dakar 1948. Direction Générale de la Santé Publique.
- — Les Sels alimentaires. Sels minéraux. Problème des sels alimentaires en A. O. F. (Organisme d'Enquête pour l'Etude Anthropologique des Populations Indigènes de l'A. O. F. Alimentation-Nutrition.) 107 pp. in 8°. Avec 46 pl. et 1 ct. Dakar 1950. Direction Générale de la Santé Publique.
- — et **Chippaux C.** : Morphologie des Néo-Calédoniens. Sep. : Journal de la Société des Océanistes (Paris) 1. 1945. 1. pp. 43-50.
- Parenti Raffaello** : Antropologia della Somalia Meridionale. Risultati della Missione Pucioni 1935. Sep. : Archivio per l'Antropologia e l'Etnologia (Firenze) 77-79. 1947-1949. pp. 89-112.
- — Gli Amarani. Contributo alla conoscenza delle popolazioni della Somalia Meridionale. Sep. : Rivista di Antropologia (Roma) 35. 1947. pp. 1-40.
- — Gli Uaboni. Sep. : Rivista di Biologia Coloniale (Roma) 9. 1948. pp. 65-90.
- Pauwels M.** : Imana. Sep. : Kongo-Overzee (Antwerpen) 18. 1952. 4. pp. 318-337.
- Pfannenstiel Dora** : Zur Morphologie und Genetik der Mund- und Kinnregion. 67 pp. in 8°. Mit 24 Abb. Phil. Diss. Zürich 1951.
- Philby H. StJ. B.** : Arabian Jubilee. XV + 282 pp. in 8°. With 30 pl. London 1952. Robert Hale Ltd.
- Quadri Bruno** : Aufgaben und Methoden der onomasiologischen Forschung. Eine entwicklungsgeschichtliche Darstellung. (Romanica Helvetica, Vol. 37.) XVIII + 272 pp. in 8°. Bern 1952. A. Francke AG. Verlag.
- Radwanski-Szinagel P. A.** : Problèmes des Synthèses de la Science de l'Homme. Sep. : Bulletin de la Société Royale Belge d'Anthropologie et de Préhistoire (Bruxelles) 50/51. 1949-50. pp. 32-44.
- Rattner Josef** : Das Menschenbild in der Philosophie Martin Heideggers. 110 pp. in 8°. Phil. Diss. Zürich 1952.
- Remane Adolf** : Die biologischen Grundlagen des Handelns. (Akad. d. Wiss. u. d. Lit. in Mainz. Abh. d. mathem.-naturwiss. Kl. 1950, 18.) 40 pp. in 8°. Wiesbaden 1950. Franz Steiner, GmbH in Komm.
- Report of the Archaeological Survey of the Union of South Africa for the period 1st April 1951, to 31st March 1952. Annual Report No 17. (Union of South Africa. Department of Education, Arts and Science.) [Text English and Dutch.] 8 + 8 pp. in 8°. Pretoria 1952. The Government Printer.
- Rhotert Hans** : Libysche Felsbilder. Ergebnisse der XI. und XII. deutschen innerafrikanischen Forschungsexpedition (DIAFE) 1933/1934/1935. (Veröffentlichung d. Frobenius-Instituts an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main.) XVI + 146 pp. in 4°. Mit 1 Farbwiedergabe, 48 Kunstdrucktaf., 114 Textabb. u. 2 Kt. Darmstadt 1952. L. C. Wittich Verlag.



- Ribeiro Darcy** : A arte dos Indios Kadiuéu. Sep. : Revista Cultura para Seção de Estudos do Serviço de Proteção aos Indios (Rio de Janeiro) 1952. pp. 147-190. Com 65 ill.
- — Notícia dos Ofaié-Chavante. Sep. : Revista do Museu Paulista (São Paulo) N. S. 5. 1951. pp. 105-135.
- Riet Lowe C. van** : The Pleistocene Geology and Prehistory of Uganda. P. II : Prehistory. (Geological Survey of Uganda. Memoir No 6, 1952.) IX + 113 pp. in 8°. With 6 fig., 55 pl., 1 map and 1 diagram. Colchester, England 1952. Benham and Co., Ltd.
- Rivet P. et Créqui-Montfort G.** : Bibliographie des langues aymará et kiçua. Vol. II. (1876-1915). (Université de Paris. Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, T. LI.) 660 pp. in 4°. Paris 1952. Institut d'Ethnologie.
- Robert R.** : Notes sur les Tay Dèng de Lang Chánh (Thanh-hoà-Annam). (Institut Indochinois pour l'Etude de l'Homme. Mémoire No 1.) 186 pp. in 4°. Avec 53 pl., 2 ct., 6 diagrammes et 2 tab. Hanoi 1941. Imprimerie d'Extrême-Orient.
- Roche Jean** : L'industrie préhistorique du Cabeço d'Amoreira (Muge). (Instituto para alta cultura. Centro de estudos de etnologia peninsular, Porto.) 160 pp. in 8°. Avec 18 fig. et 4 pl. Porto 1951.
- Rodrigues Wilson W.** : Pai João. 2.<sup>a</sup> Versão. 160 pp. in 8°. Rio de Janeiro 1951. F. Briguier & Cia.
- Rohrer Ernst** : Ein Zeremonialstuhl vom Sepik (Neuguinea). Sep. : Bulletin d. Schweiz. Ges. f. Anthr. u. Ethnol. (Zürich) 1951/52. pp. 39-48.
- Rohrer Fritz** : Untersuchungen zur Intonation der Dialekte von Dorset, Gloucester, Westmorland, Northumberland, Yorkshire, Lincoln und Norfolk. 90 pp. in 8°. Mit 92 Taf. Phil. Diss. Zürich 1952.
- Ross Michael** : People of the Mirage. Foreword by Ivor Bulmer-Thomas. XV + 204 pp. in 8°. With 15 pl. and many line drawings. London 1952. Rockliff.
- Rüstow Alexander** : Der Mensch in der Wirtschaft. Umriss einer Vitalpolitik. (Nach einem Vortrag auf d. Jahrestagung d. Wirtschaftsverbandes d. deutsch. Kautschukindustrie e. V., Baden-Baden, 24. Juni 1952.) 19 pp. in 8°.
- — Ortsbestimmung der Gegenwart. Eine universalgeschichtliche Kulturkritik. Bd. 2 : Weg der Freiheit. 710 pp. in 8°. Erlenbach-Zürich 1952. Eugen Rentsch Verlag.
- Ruperti Johannes** : Der Ursprung der französischen Rübenzuckerindustrie. 173 pp. in 8°. Mit 8 Taf. Phil. Diss. Basel 1951.
- Sahagun Bernardino de** : Gliederung des alt-aztekischen Volks in Familie, Stand und Beruf. Aus dem aztekischen Urtext übers. u. erl. von Leonhard Schultze-Jena. (Quellenwerke z. alten Geschichte Amerikas, aufgez. in den Sprachen der Eingeborenen. Hrsg. von der Lateinamerikanischen Bibliothek, Berlin, Bd. V.) X + 338 pp. in 4°. Stuttgart 1952. W. Kohlhammer Verlag.
- Saint-Périer R. et S. de** : La Grotte d'Isturitz. III : Les Solutréens, les Aurignaciens et les Moustériens. (Archives de l'Institut de Paléontologie Humaine. Mémoire 25.) 264 pp. in 4°. Avec 135 fig. et 12 pl. Paris (s. a.). Masson et Cie.
- Saller Karl** : Das Menschenbild im Spiegel der naturwissenschaftlichen Anthropologie. Sep. : Die Umschau (Frankfurt) 1952. H. 1, 8, 14. 10 pp., ill.
- — Der Mensch im Haushalt der Natur. Sep. : Die Heilkunst (München) 65. 1952. 7. pp. 1-6.
- — Die Konstitutionslehre in der modernen Medizin. Sep. : Deutsche medizinische Wochenschrift (Stuttgart) 77. 1952. 25. pp. 811-815.
- — Moderne Probleme in der menschlichen Abstammungslehre. Sep. : Naturwissenschaftliche Rundschau (Stuttgart) 11. 1952. pp. 446-450.
- — Naturgemäße Ernährung. Sep. : Deutsche Zahnärztliche Zeitschr. (München) 7. 1952. 17. pp. 967-976.
- — Über die Alterationen im menschlichen Lebenslauf. Sep. : Zeitschr. f. Altersforschung (Dresden und Leipzig) 5. 1951. 4. pp. 345-356.
- — Von der Ganzheit des Menschen. Sep. : Nederlandsch Tijdschrift voor de Psychologie en haar Grensgebieden (Amsterdam) N. R., Deel VII. 1952. Afl. 5. pp. 378-397.
- — Was ist Anthropologie? Sep. : Scientia (Milano) 6<sup>a</sup> Série 45. 1951. pp. 330-335.
- — Zur Problematik der Vaterschaftsgutachten. Sep. : Neue juristische Wochenschrift 1952. 18.
- Santiana Antonio** : Panorama Ecuatoriano del Indio. (Síntesis de un personaje olvidado y visión de su porvenir.) 308 pp. in 4°. Con 48 il. Quito 1952. Imp. de la Universidad.
- Schäfer Ernst** : Unter Räubern in Tibet. Gefahren und Freuden eines Forscherlebens. 240 pp. in 8°. Mit 25 Ill. u. 1 Kt. Braunschweig 1952. Im Vieweg-Verlag.
- Schätz Jos. Jul.** : Heiliger Himalaya. Menschen und Berge, Götter, Geister und Dämonen. 120 pp. in 8°. Mit 8 Farbtaf. u. 89 Taf. München 1952. Verlag F. Bruckmann.
- Schapera I.** : The Ethnic Composition of Tswana Tribes. (Monographs on Social Anthropology, No 11.) VI + 133 pp. in 8°. With 1 map. London 1952. The London School of Economics and Political Science, University of London.



- Schebesta Paul** : Das Problem der Pygmäensprache. Sep. : Kultur und Sprache (Wien) 1952. pp. 425-451.
- — Die Religion der Primitiven. Sep. : Christus und die Religionen der Erde. Bd. 1. Wien (1951). pp. 540-578.
- — Les Pygmées du Congo Belge. (Institut Royal Colonial Belge. Mémoires, T. 26, fasc. 2 et dernier.) 432 pp. in 8°. Avec 20 fig., 15 pl. et 1 ct. Bruxelles 1952.
- Schepers E.** : La force vitale et sa dimension. Premier essai de coordination des idéologies. 29 pp. in 8°. Paris (s. a.). Librairie de l'Unité.
- Schmidt Karl P.** : Crocodile-Hunting in Central America. (Chicago Natural History Museum. Popular Series. Zoology, Nr 15.) 23 pp. in 8°. With 10 fig. Chicago 1952.
- Schmidt Leopold** : Gestaltheiligkeit im bäuerlichen Arbeitsmythos. Studien zu den Ernteschnittgeräten und ihrer Stellung im europäischen Volksglauben und Volksbrauch. (Veröffentlichungen des Österreichischen Museums f. Volkskunde, Bd. 1.) 240 pp. in 8°. Mit 7 Kt. Wien 1952. Verlag des Österreichischen Museums für Volkskunde.
- Schmidt Wilhelm** : Die tasmanischen Sprachen. Quellen, Gruppierungen, Grammatik, Wörterbücher. (Comité International de Linguistiques. Publications de la Commission d'Enquête Linguistique, V.) 522 pp. in 8°. Utrecht-Anvers 1952. Spectrum.
- Schomburgk Hans** : Ama-Zulu, Söhne des Himmels. 171 pp. in 8°. Mit 35 Ill. Braunschweig 1951. Im Vieweg-Verlag.
- Sicard Harald von** : Ngoma Lungundu. Eine afrikanische Bundeslade. (Studia Ethnographica Upsaliensia V.) VIII + 188 pp. in 4°. Uppsala 1952. Almqvist & Wiksells Boktryckeri AB.
- Sieber Sylvester A.** : The Saulteaux Indians. Revised Edition. 160 pp. in 4°. Techny (Ill.) 1950. The Mission House.
- — and **Mueller Franz H.** : The Social Life of Primitive Man. 3rd Ed. 568 pp. in 8°. Techny, Ill. 1950. Mission Press, S. V. D.
- Siewerth Gustav** : Wort und Bild. Eine ontologische Interpretation. 52 pp. in 8°. Düsseldorf 1952. Verlag L. Schwann.
- Sillery A.** : The Bechuanaland Protectorate. XII + 236 pp. in 8°. With 2 maps. Cape Town, London, New York 1952. Geoffrey Cumberlege, Oxford University Press.
- Slotkin J. S.** : Menomini Peyotism. A Study of Individual Variation in a Primary Group with a Homogeneous Culture. (Transactions of the American Philosophical Society, N. S. Vol. 42, P. 4.) pp. 565-700 in 4°. Philadelphia 1952. The American Philosophical Society.
- Smith E. W.** : The Blessed Missionaries. XX + 146 pp. in 8°. Cape Town, London, New York 1950. Geoffrey Cumberlege, Oxford University Press.
- Sollberger Edmond** : Le système verbal dans les inscriptions « royales » présargoniques de Lagaš. Contribution à la grammaire sumérienne. Thèse Gèpève 1952. XVI + 261 pp. in 8°.
- Srinivas M. N.** : Religion and Society among the Coorgs of South India. X + 268 pp. in 8°. With 12 pl. Oxford 1952. At the Clarendon Press.
- Standley Paul C.** and **Steyermark Julian A.** : Flora of Guatemala. (Fieldiana : Botany, Vol. 24, P. III.) VI + 432 pp. in 8°. With 56 fig. Chicago 1952. Chicago Natural History Museum.
- Stemmler-Morath C.** : Im Lande der roten Erde. Von Menschen und Tieren in Südmarokko. 185 pp. in 8°. Mit 86 Abb. Aarau 1952. H. R. Sauerländer & Co.
- Stenzler Adolf Friedrich** : Elementarbuch der Sanskrit-Sprache (Grammatik, Texte, Wörterbuch). Fortgef. von Richard Pischel, umgearb. von Karl F. Geldner. 13. Aufl. VIII + 120 pp. in 8°. Berlin 1952. Verlag Alfred Töpelmann.
- Strübin Eduard** : Baselbieter Volksleben. Sitte und Brauch im Kulturwandel der Gegenwart. (Volkstum der Schweiz. Hrsg. von der Schweiz. Ges. f. Volkskunde, Bd. 8.) 296 pp. in 8°. Mit 19 Taf. u. 1 Kt. Basel 1952. Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde.
- Studer Eduard** : Leonz Fuglistaller 1768-1840. Leben und germanistische Arbeiten. Phil. Diss. Basel 1950. XXV + pp. 197-439 in 8°. Freiburg/Schweiz 1952.
- Swadesh Morris** : Lexico-Statistic Dating of Prehistoric Ethnic Contacts. With Special Reference to North American Indians and Eskimos. Sep. : Proceedings of the American Philosophical Society 96, 1952. 4. pp. 452-463.
- Swieży Janusz** : Strój Krzeczowski. (Atlas Polskich Strojów Ludowych. Małopolska. Część V, Zeszyt 7.) 48 pp. in 4°. 56 Ryc., 6 Tabl. Poznań 1952. Nakładem Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego.
- Taakan te Aro.** (Catholic Schools.) 72 pp. in 8°. Issy-Les Moulineaux 1951. Les Presses Missionnaires.
- Terra G. J. A.** : Further Ethnological Affinities in Indonesian Agriculture. Sep. : Chronica Naturae (Bandung) 12. 1950. No 106. pp. 463-466.
- Thieme Paul** : Studien zur indogermanischen Wortkunde und Religionsgeschichte. (Berichte über die Verhandlungen der Sächs. Akad. d. Wiss. zu Leipzig, philos.-hist. Kl. Bd. 98, H. 5.) 78 pp. in 8°. Berlin 1952. Akademie-Verlag.

- Tichelman G. L.** : Sep. : Oost en West (Amsterdam) 45. 1952. No 8. pp. 7-10 ; No 10. pp. 4-7 ; No 12. p. 8.
- Turner V. W.** : The Lozi Peoples of North-Western Rhodesia. (Ethnographic Survey of Africa, ed. by Daryll Forde. West Central Africa, P. III.) 62 pp. in 8°. With 1 map. London 1952. International African Institute.
- Twisselmann F.** : Aide-Mémoire d'Anthropométrie. (Institut Royal Colonial Belge. Section des Sciences Morales et Politiques. Mémoires, T. 25, fasc. 4 et dernier.) 61 pp. in 8°. Avec 4 fig. Bruxelles 1952.
- U Pok Ni** : Konmara Pya Zat. (An Example of Popular Burmese Drama in the XIX Century.) Vol. I : Ed. with Introd. and Transl. by Hla Pe. VIII + 162 pp. in 8°. London 1952. Luzac & Company Ltd.
- Vassal Pierre A. G.** : Anthropologie et médecine. Sep. : Revue des Sciences Médicales, N. S. 2. 1952. 8 pp.
- — Répartition et morphologie du système pileux suivant les types humains. Sep. : Revue de Pathologie comparée et d'Hygiène générale (Paris) 52. 1952. 638. pp. 326 ss.
- Veltheim-Ostrau Hans-Hasso von** : Tagebücher aus Asien. 1935-1939. 407 pp. in 8°. Köln 1951. Greven Verlag.
- Voipio Aarni** : Sleeping Preachers. A Study in Ecstatic Religiosity. (Suomalaisen Tiedekakatemian Toimituksia. Annales Academiae Scientiarum Fennicae Ser. B, T. 75, 1.) 86 pp. in 8°. Helsinki 1951.
- Vycichl Werner** : Punischer Spracheinfluß im Berberischen. Sep. : Journal of Near Eastern Studies 11. 1952. 3. pp. 198-204.
- Wallace Anthony F. C.** : The Modal Personality Structure of the Tuscarora Indians. As Revealed by the Rorschach Test. (Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology, Bulletin 150.) 120 pp. in 8°. With 1 pl. and 8 fig. Washington 1952. United States Government Printing Office.
- Wassén S. Henry** : New Cuna Myths. According to Guillermo Hayans translated and commented. Sep. : Etnologiska Studier (Göteborg) 20. 1952. pp. 89-106.
- — Some Remarks on the Division of the Guaymí Indians. Sep. : Tax, Indian Tribes of Aboriginal America. Proceedings of the 29th International Congress of Americanists (Chicago) 3. 1952. pp. 271-279.
- Wauters A.** : Le communisme et la décolonisation. (Institut Royal Colonial Belge. Section des Sciences Morales et Politiques. Mémoires, T. 28, fasc. 1.) 100 pp. in 8°. Bruxelles 1952.
- Weninger Margarethe** : Physisch-anthropologische Untersuchungen an einigen Stämmen Zentralindiens. (Acta Ethnologica et Linguistica, Nr 3.) V + 156 pp. in 4°. Mit 5 Taf., 48 Tab. u. 1 Kt. Wien 1952. Institut für Völkerkunde der Universität Wien. Verlag Herold.
- West African Explorers**. Selections chosen and ed. by C. Howard. With an Introd. by J. H. Plumb. (The World's Classics, 523.) X + 599 pp. in 8°. London, New York, Toronto 1951. Geoffrey Cumberlege, Oxford University Press.
- Westermann Diedrich** : Geschichte Afrikas. Staatenbildungen südlich der Sahara. XII + 492 pp. in 8°. Mit 58 Abb. u. 20 Kt. Köln 1952. Greven-Verlag.
- Wirz Paul** : A Description of Musical Instruments from Central North-Eastern New Guinea. — On some hitherto Unknown Objects from the Highlands of Central North-Eastern New Guinea. (Koninkl. Inst. voor de Tropen. Mededeling No C, Afd. Culturele en Physische Anthropologie No 43.) 29 pp. in 8°. Met 20 fig. Amsterdam 1952.
- Wortelboer W.** : Over „Zondebesef bij de Belunezen“. Sep. : Het Missiewerk 31. 1952. 3. pp. 190-193.
- Yrizar Pedro de** : Los dialectos y variedades del Vascuence. Sep. : Homenaje a Don Julio de Urquijo (San Sebastian) 1949. pp. 375-424.
- — Sobre el carácter pasivo del verbo transitivo, o del verbo de acción, en el vascuence y en algunas lenguas del norte de América. (Publicaciones de la Real Sociedad Vascongada de Amigos del País.) 40 pp. San Sebastián 1950.
- Zambetti Primo** : Die Mundart von Valmaggiorre in der Valle Cavallina (Bergamo) unter besonderer Berücksichtigung der Syntax und der Phraseologie. Beitrag zur Kenntniss einer bergamaskischen Mundart mit 35 Dialekttexten. 121 pp. in 8°. Phil. Diss. Bern 1952.
- Zestig jaren onderwijs en wetenschap aan de Faculteit van de Wijsbegeerte een Letteren der Rijksuniversiteit te Gent.** (Rijksuniversiteit te Gent, Werken uitgegeven door de Faculteit van de Wijsbegeerte en Letteren, Afl. 114.) 211 pp. in 8°. Brugge (België) 1952. „De Tempel“.
- Żywirska Maria** : Strój Kurpiowski Puszczy Białej. (Atlas Polskich Strojów Ludowych. Mazowsze. Część IV, Zeszyt 5.) 54 pp. in 4°. 35 Ryc., 8 Tabl. Poznań 1952. Nakładem Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego.

# Periodica

**Acta Geographica** (Paris). 1951. 17.

Bertrand G., A travers l'Indo-Chine et le Cambodge. — Caralp M<sup>me</sup>, L'évolution moderne des chemins de fer japonais. — Defert J., Les sports d'hiver.

**Acta Linguistica** (Copenhagen). 7. 1952. 1-2.

Nielsen N. A., La théorie des substrats et la linguistique structurale. — Fischer-Jørgensen E., On the Definition of Phoneme Categories on a Distributional Basis. — Sørensen H. C., Die sogenannte liquidametathese im slavischen. — Longacre R. E., Five Phonemic Pitch Levels in Trique.

**Acta Tropica** (Basel). 9. 1952. 4.

Rupp H., Contribution à la lutte contre les Tsétsés.

**Aequatoria** (Coquilhatville). 15. 1952. 3.

Bulck V. van, International Bantu-Sudanese Team. — Adalbert Br., Het Polysynthetisch Aspect van het Tshiluba. — Boelaert E., Ntange.

**Africa** (London).

22. 1952. 2. Howell P. P., Observations on the Shilluk of the Upper Nile. The Laws of Homicide and the Legal Functions of the Reth. — Marwick M. G., The Social Context of Cewa Witch Beliefs. — Honeyman A. M., The Letter-Order of the Semitic Alphabets in Africa and the Near East. — Douglas A. J. A., The Use of Tax Registers to determine the Population Distribution for Sampling Purposes. — Gower R. H., Swahili Borrowings from English. — 4. Bohannan L., A Genealogical Charter. — Bernardi B., The Age-System of the Nilo-Hamitic Peoples. — Smith M. G., A Study of Hausa Domestic Economy in Northern Zaria. — Leslau W., Notes on Kambatta of Southern Ethiopia. — Danquah J. B., The Culture of Akan. — Meeussen A. E., La voyelle des radicaux CV en Bantou commun. — Lambert H. E., Swahili Popular Verse. — 23. 1953. 1. Porter A. T., Religious Affiliation in Freetown, Sierra Leone. — White C. M. N., Conservatism and Modern Adaptation in Luvale Female Puberty Ritual. — Maquet J. J., Les groupes de parenté du Rwanda ancien. — Lloyd P., Craft Organization in Yoruba Towns. — Jeffreys M. D. W., The Batwa: Who are they? — Garigue P., The West African Students' Union.

**African Studies** (Johannesburg). 11. 1952.

1. Cagnolo C., Kikuyu Tales. — Bourquin W., Notes on the Concords in Xhosa and Zulu, their Differences and General Aspect. — Dart R. A., The Garamants of Central Sahara. — Lugg H. C., A Method for reproducing Zulu Words. — 2. Biesheuvel S., The Study of African Ability (I). — Harries L., A Swahili Takhmis. — Musgrove F., Teaching Geography to the People of Western Uganda. — Price T., More about the Maravi. — Samarin W. J., Intonation in Tone Languages. — Longmore L., Deaths and Burial Customs of the Bapedi of Sekukuniland.



**Afrika und Übersee (Berlin).**

36. 1951-52. 4. **Kähler H.**, Untersuchungen zur Morphologie polynesischer Dialekte. — **Nicolas F. J.**, Un texte des L'éla de la Haute-Volta (A. O. F.). — **Ittmann J.**, Verschlingemärchen aus dem vorderen Kamerun. — **Ittmann J.**, Sprichwörter der Subu. — 37. 1952. 1. **Essen O. von**, Phonetik oder Phonologie? — **Klingenheben A.**, Zum Problem der Silbe in afrikanischen Sprachen. — **Dammann E.**, Die Suffixe der Demonstrative in Bantusprachen. — **Kähler H.**, Untersuchungen zur Morphologie polynesischer Dialekte (II). — Bericht: Reise durch Bornu und Nordkamerun (**J. Lukas**).

**América Indígena (México). 12. 1952. 4.**

**Aguirre B. G.**, El Gobierno Indígena en México y el proceso de Aculturación. — **Lewis O.**, The Effects of Technical Progress on Mental Health in Rural Population. — **Ricketts C. A.**, El Cocaísmo en el Perú.

**Archaeologia Geographica (Hamburg).**

1. 1950. 1. **Eggers H. J.**, Die vergleichende geographisch-kartographische Methode in der Urgeschichtsforschung. — **Kossack G.**, Zur Ausdeutung frühurnenfelderzeitlicher Kultgegenstände. — **Jankuhn H.**, Sechs Karten zum Handel des 10. Jahrhunderts im westlichen Ostseebecken. — 2. **Hachmann R.**, Die Gliederung des Gräberfeldes von Groß Romstedt. — **Sturms E.**, Zur ethnischen Deutung der „masurgermanischen“ Kultur. — **Werner J.**, Zur Entstehung der Reihengräberzivilisation. — 3. **Hachmann R.**, Studien zur Geschichte Mitteldeutschlands während der älteren Latènezeit. — 4. **Borchling A.**, Die Untergliederung der Stufe von Seedorf auf Grund des Fundstoffs vom Urnenfriedhof Hornbek, Kr. Hztg. Lauenburg. — **Hinz H.**, Hügelgrabwege an der Küste Schlesiens. — **Jankuhn H.**, Zur räumlichen Gliederung der älteren Kaiserzeit in Ostpreußen. — 2. 1951. 1/2. **Fischer U.**, Kulturbeziehungen des Schönfelder Kreises im Elbegebiet. — **Hingst H.**, Siedlungsgeographische Karten für die vorchristliche Eisenzeit und Kaiserzeit in Südholstein. — **Hachmann R.**, Das Gräberfeld von Rondsden, Kr. Graudenz, und die Chronologie der Spätlatènezeit im östlichen Mitteleuropa. — 3/4. **Behrens H.**, Einige Bemerkungen zur vergleichenden geographisch-kartographischen Methode in der Urgeschichtsforschung. — **Fischer U.**, Zu den mitteldeutschen Trommeln. — **Hübener W.**, Zur Ausbreitung einiger fränkischer Keramikgruppen nach Nord- und Mitteleuropa im 9.-12. Jahrhundert. — **Narr K. J.**, Karten zur älteren Steinzeit Mitteleuropas. — **Sprockhoff E.**, Pfahlbaubronzen in der Südzone des Nordischen Kreises während der jüngeren Bronzezeit. — 3. 1952. 1/3. **Driebehaus J.**, Zur Datierung und Herkunft donauländischer Axttypen der früheren Kupferzeit. — **Hingst H.**, Karten zur Besiedlung Schleswig-Holsteins in der vorchristlichen Eisenzeit und älteren Kaiserzeit. — **Schmitz H.**, Klima, Vegetation und Besiedelung. — **Jankuhn H.**, Klima, Besiedelung und Wirtschaft der älteren Eisenzeit im westlichen Ostseebecken. — **Knöll H.**, Wanderungen, Handel, Ideenausbreitung und Töpferwerkstätten bei der nordwestdeutschen Tiefstichkeramik. — **La Baume P.**, Grabfunde der Wikingerzeit auf den nordfriesischen Inseln.

**Archiv für Völkerkunde (Wien). 6-7. 1951-52.**

**Baldus H.**, Tonscherbenfunde in Nordparaná. — **Becker-Donner E.**, Die nordwest-argentinischen Sammlungen des Wiener Museums für Völkerkunde II. (Schluß-)Teil. — **Bleichsteiner R.**, Zeremonielle Trinksitten und Raumordnung bei den turko-mongolischen Nomaden. — **Jettmar K.**, Hunnen und Hsiung-nu — ein archäologisches Problem. — **Leib A.**, Das Rind in der magischen Vorstellungswelt der Eingeborenen Madagaskars. — **Schuy J.**, Das Haus bei den Qunantuna. — **Schweeger-Hefel A.**, Ein rätselhaftes Stück aus der alten Ambraser Sammlung. — **Heyerdahl Th.**, Some Problems of Aboriginal Migration in the Pacific.

**Archives suisses d'Anthropologie générale (Genève). 17. 1952. 1.**

**Gloor P.-A.**, Recherches anthropologiques en Palestine II. — **Kaufmann H.**, La répartition des groupes sanguins des systèmes ABO et Rhésus en Suisse. — **Baud Ch.-A.** et **Morgenthaler P. W.**, Recherches sur l'ultrastructure de l'os humain fossile.

**Archives suisses des traditions populaires (Bâle). 48. 1952.**

3. **Ranke K.**, Meister Altswerts Spielregister. — 4. **Gillardon C.**, Das Saferhaus. — **Heim W.**, Wallfahrtsbräuche an einem modernen schweizerischen Wallfahrtsort. — **Keller R.**, Ein Reisläuferlied aus dem Jahre 1746.

**Asia Major** (London). N. S. 3. 1952. 1.

**Maenchen-Helfen O.**, A Parthian Coin-legend on a Chinese Bronze. — **Franke H.**, Could the Mongol Emperors read and write Chinese? — **Rideout J. K.**, The Rise of the Eunuchs in the T'ang Dynasty, Pt. II.

**Asiatische Studien — Etudes Asiatiques** (Bern). 6. 1952. 1-4.

**Stamm J. J.**, Das Gilgamesch-Epos und seine Vorgeschichte. — **Nebesky-Wojkowitz R. de**, Hochzeitslieder der Lepchas. — **Hummel S.**, Der lamaistische Ritualdolch (Phur-bu) und die alt-vorderorientalischen „Nagelmenschen“. — **Hambis L.**, La Chine et l'Asie Centrale. — **Balázs E.**, Les aspects significatifs de la société chinoise. — **Frankel H. H.**, The Plum Tree in Chinese Poetry. — **Liebenthal W.**, Was ist chinesischer Buddhismus? — **Zachert H.**, Saikaku und die Entstehung der Volksliteratur zur Tokugawa-Zeit.

**Belleten** (Ankara). 16. 1952. 62.

**Şenyürek M. S.**, A study of the dentition of the ancient inhabitants of Alaca Höyük. — **Alkim U.**, The results of the recent Excavations at Domuztepe. — **Schweinfurth Ph.**, Le mur terrestre de l'Ancienne Constantinople et sa Porte Dorée.

**Bhāratiya Vidyā** (Bombay). 12. 1951.

**Shri Tapo Nath Chakravarti**, The Number Five and its Association with certain Plants and Plant Products of Bengal. — **Sternbach L.**, Forms of Marriage in ancient India and their Development. — **Potdar K. R.**, Sacrificial Setting of the Philosophical Hymns in the R̥gveda. — **Majumdār M. R.**, A Sculpture of River-goddess Narmadā.

**Biblica** (Roma). 33. 1952. 4.

**Fraine J. de**, Individu et Société dans la religion de l'Ancien Testament (II). — **Michl J.**, Der Weibessame (Gen. 3, 15) in spätjüdischer und frühchristlicher Auffassung (II).

**Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde** ('s-Gravenhage). 108. 1952.

3. **Voorhoeve P.**, Indonesische handschriften in de Universiteitsbibliotheek te Leiden. — **Wright H. R. C.**, Muntinghe's advice to Raffles on the land question in Java. — **Cense A. A.**, Makassaars-Boeginese prauwvaart op Noord-Australië in vroeger tijd. — **Aebersold W. E.**, Het verhaal van Himbawo, een Sangirees heldendicht. — 4. **Vogler E. B.**, De stichtingstijd van de Tjandi's Gunung Wukir en Badut. — **Cowan H. K. J.**, Drie verhalen in Sentani-taal. — **Nooteboom C.**, Galeien in Azië.

**Boletim Bibliográfico** (São Paulo). 20. 1952.

**Dias A. Caetano**, O problema da catalogação dos nomes portugueses e brasileiros. — **Baldus H.**, Periódicos etnológicos em língua alemã.

**Boletín de la Asociación Tucumana de Folklore** (Tucumán). 3. 1952. 2.

25-28. **Avila M. T.**, Las plantas en el folklore del Tucumán. Las Cactáceas. — **Godoy J. T.**, Folklore del Norte Verde. — Los animales en el folklore de Tucumán. El Hornero. — Supersticiones y creencias en el folklore de Tucumán. Preocupaciones vulgares. — 29/30. **Isia Díez Chameneau de Dupré**, Las plantas en el folklore chileno: el Palqui. — Astronomía y meteorología popular. Noticia. — **Mario Ypiranga Monteiro**, Tesouro Enterrado.

**Boletín Indigenista** (México). 12. 1952. 3.

Inauguración del nuevo Edificio y de Exposiciones de Arte Indígena. — **Toribio C. M.**, Bolivia: Cómo llegó la Educación Vocacional a la Comunidad Campesina. — **Gregorio R.**, Chile: Actividades Indigenistas. Día del Indio. Contra la Erradicación de los Araucanos.

**Bollettino della Società Geografica Italiana** (Roma). S. 8. 5. 1952. 5.

**Boaga G.**, Geografia e cartografia a grande scala. — **Sala A. T.**, L'insediamento umano nell'isola del Giglio. — **Caraci G.**, A proposito di una nuova carta di Gabriel Vallsecha e dei rapporti fra la cartografia nautica italiana e quella maiorchina.



**Bonner Jahrbücher des Rheinischen Landesmuseums (Bonn).** 151. 1951.

- Narr K. J., Alt- und mittelpaläolithische Funde aus rheinischen Freilandstationen.  
 — Tischler F., Eine Siedlung der Hunsrück-Eifel-Kultur von Ochtendung, Kreis Mayen.  
 — Dehn W., Zur Verbreitung und Herkunft der latènezeitlichen Braubacher Schalen.

**Bulletin de la Société de Linguistique de Paris (Paris).** 46. 1950.

1. Lejeune M., Vénète Adan. — Vaillant A., Le nom balto-slave du « soleil ». — Grootaers W. A., Une courte exploration linguistique dans le Chahar (Chine du Nord) avec un projet de questionnaire dialectal. — Shafer R., Phonétique comparée de quelques préfixes simples en sino-tibétain. — Haudricourt A. G., Les consonnes préglottalisées en Indochine. — Martini F., L'opposition nom et verbe en vietnamien et en siamois. — 2. Comptes rendus bibliographiques.

**Bulletin de la Société Préhistorique Française (Paris).** 49. 1952.

- 3-4. Alimen H., Guinet P. et Poueyto A., Nouvelles stations de gravures rupestres dans le Sahara occidental. — Cheynier A., Trivaux. Le premier village néolithique de Meudon. — Thisse-Derouette R. et J. et Thisse J. jun., Découverte d'un cimetière omalien, à rite funéraire en deux temps (crémation et enfouissement de cendres), en Hesbaye liégeoise à Hollogne-aux-Pierres. — 5-6. Vaufray R., Vues nouvelles sur l'époque glaciaire. — Leroi-Gourhan A., Note sur un racloir tchouktchi à lame d'obsidienne. — Daniel R., Le proto-Magdalénien. — Lhote H., Jouets en pierre des enfants touaregs. — 7. Harmand J., Le problème de l'intégration de la préhistoire dans l'enseignement supérieur français. — Lemozi A., Le Combel de Pech-Merle, commune de Cabrerets (Lot) et ses nouvelles galeries. — Coutier L., Notes sur les pierres à feu. — Blanchard J., Caractère permettant souvent de distinguer les canines inférieures des sangliers de celles des porcs domestiques. — 8. Corbel J., Les premières civilisations mégalithiques dans le Nord-Ouest de l'Europe. — Cogné J. et Giot P.-R., Etude pétrographique des haches polies de Bretagne. — Pottier G., Les Australoïdes primitifs. — Perrot J., Têtes de flèches du Natoufien et du Tahounien (Palestine). — Bouchud J., Les oiseaux d'Isturitz.

**Bulletin de la Société Suisse des Américanistes — Bulletin der Schweizerischen Amerikanisten-Gesellschaft (Genève).** 1952. 5.

- Pittard E., Parmi les tâches proposées aux Américanistes. — Lobsiger G., Indigénisme. — Paranhos da Silva M., Amérindiens sylvicoles. — Dietschy H., Indianerleben in Neu-Mexiko. Eskimo als Jäger zur See.

**Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient (Hanoi).** 46. 1952.

1. Damais L.-C., Etudes d'épigraphie indonésienne. III. Liste des principales inscriptions datées de l'Indonésie. — Bulcke C., La naissance de Sitā. — Dupont P., Etudes sur l'Indochine ancienne. II. Les débuts de la royauté angkoriennne. — Briggs L. P., The Genealogy and successors of Śivāchārya. Suppression of the great sacerdotal families by Śūryavarman I. — Boisselier J., Bēn Mālā et la chronologie des monuments de style d'Ankor Vāt. — Boisselier J., Précisions sur la statuaire du style d'Ankor Vāt. — Boisselier J., Le Harihara de Bakoñ. — Deydier H., Etudes d'iconographie bouddhique et brahmanique. — Paris P., Quelques dates pour une histoire de la jonque chinoise. — U'ng-Qua, Un texte vietnamien du XV<sup>e</sup> siècle: le « Binh Ngô đại-cáo ». — Saurin E., Station néolithique avec outillage en silex à Nhommalat (Cammon, Laos). — Condominas G., Rapport d'une mission ethnologique en pays Mnong Gar (Pays Montagnards du Sud-Indochinois). — 2. Henri Parmentier (1870-1949), notice suivie d'une bibliographie. — Parmentier H. et Mercier R., Eléments anciens d'architecture au Nord Viêt-Nam. — Malleret L., Notes archéologiques: I. Intailles et cachets anciens du Cambodge continental. — Condominas G., Le lithophone préhistorique de Ndut Lieng Krak. — Guilleminet P., La tribu bahnar du Kontum. Contribution à l'étude de la société montagnarde du Sud indochinois. — Paris P., Décor et construction de maisons kha entre Lao Bao et Saravane.

**Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire (Dakar).** 14. 1952.

3. Mauny R., Notes d'archéologie sur Tombouctou. — Lhote H., Les boîtes moulées en peau du Soudan dites « Bata ». — Fourneau J., Sur des perles anciennes de pâte de verre provenant de Zanaga (Moyen Congo). — Leboeuf J. P. et Rodinson M., Les mosquées de Fort-Lamy (Tchad, A. E. F.). — Leriche A., De l'enseignement arabe féminin en Mauritanie. — Leriche A., Vocabulaire du chameau en Mauritanie. —



Cuenot J., Essai de grammaire bobo-oulé (dialecte de Massala). — Bertho J., Les dialectes du Moyen-Togo. — 4. Szumowski G., Gisement paléolithique de Bargny-Ouest. — Lhote H., Gravures, peintures et inscriptions rupestres du Kaouar, de l'Air et de l'Adrar des Iforas. — Holas B., Note complémentaire sur l'abri sous roche Blandè (fouilles de 1951). — Nicolas F. J., Mythes et êtres mythiques des L'éla de la Haute Volta. — Labouret H., A propos des labrets en verre de quelques populations voltaïques. — Clamens G., Essai de grammaire senoufo tagwana. — Schaeffner A., Timbales et longues trompettes. — Chailley Commandant, L'habitation à la Côte française des Somalis. — Tressan Marquis de, Au sujet des Peuls.

**Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais (Elisabethville). 20. 1952.**

10. Michaux H., Etudes des juridictions de Kiniama, Kaimbi, Mwenda-Kimese-Kalanga. — Munongo A., Chants historiques Bayeke. — 11. Munongo A., Les chants historiques Bayeke. — Hamme P., Enquêtes sur les droits coutumiers des Bakwa Lubo.

**Bulletin des Séances de l'Institut Royal Colonial Belge (Bruxelles). 23. 1952.**

2. Ghilain J. de, Naissance d'une classe moyenne noire dans les centres extra-coutumiers du Congo belge. — Devaux V., Introduction à un échange de vues sur la suppression des sanctions pénales en matière de contrat de travail au Congo. — Boelaert E., Premières recherches sur la structure de cinq poésies lonkundo. — Ombredane A., L'exploration de la mentalité des Noirs congolais au moyen d'épreuves projectives. — 3. Laude N., Du régime juridique des eaux et du lit des lacs et des cours d'eau. — Notes au sujet du décret du 6 mai 1952 modifiant les articles 16, 17, 18, 19 et 20 du Livre II du Code civil. — Linden F. van der, Colonialisme et colonisation. — Stengers J., Quand Léopold II s'est-il rallié à l'annexion du Congo par la Belgique ?

**Bulletin of the School of Oriental and African Studies (London). 14. 1952. 3.**

Arberry A. J., Omar Again. — Bailey H. W., Kusanica. — Boyce M., Some Parthian abecedarian hymns. — Boyle J. A., Notes on the colloquial language of Persia as recorded in certain recent writings. — Dunlop D. M., The Dīwān attributed to Ibn Bājjah (Avempace). — Edmonds C. J., The Place Names of Avroman Parchments. — Gershevitch I., Ancient Survivals Ossetic. — Gibb H. A. R., The Millenary of Ibn Sīnā. — Henning W. B., A Farewell to the Khagan of the Aq-Aqātārān. — Lang D. M., Georgia and the Fall of the Sāfāvī Dynasty. — Levy R., Persia viewed through its Proverbs and Apologues. — Lewis B., The Privilege granted by Mehmed II to his Physician. — Rice D. S., Studies in Islamic Metal Work. — Robson J., The Transmission of Abū Dāwūd's Sunan. — Sinor D., Un voyageur du treizième siècle : le Dominicain Julien de Hongrie. — Taqizadeh S. H., The Old Iranian Calendars Again. — Tritton A. S., Some Mu'tazilī Ideas about Religion. — Walker J., The Moon-God on Coins of the Ḥaḍramaut. — Wickens G. M., An Analysis of Primary and Secondary Significations in the third Ghazal of Ḥāfiẓ. — Wittek P., Yazijioghlu 'Alī on the Christian Turks of the Dobruja.

**Ciba-Rundschau (Basel). 1952.**

105. Latour A., Bretonische Trachten. — 106. Niggemeyer H., Baumwollweberei auf Ceram : Ceram, Land und Leute. — Das Kunsthandwerk auf Ceram. — Ceramesische Baumwoll-Fasergewebe. — Südceramesische Wirkarbeit.

**Ciba-Zeitschrift (Basel). 11. 1952. 130/131.**

Brunn R. von, Zur Vorgeschichte der Anästhesie. — Brunn R. von, Die Entdeckung der Anästhesie.

**Cuaderno de la Sociedad Folklórica de Bolivia (Sucre). 1952. 1.**

Costas Arguedas J. F., Breve noticia sobre la ciencia del folklore. — Melgar de Ipiña R., La Carreta. — Fortún J. E., La navidad en el ambito Chuquisaqueño. — Coreografía. — Rivera P. M., Tokos.

**Cuadernos de Estudios Africanos (Madrid). 1952.**

19. Cola Alberich J., Los minerales de interés estratégico en Africa. — Rubio García L., La unión de Africa del Sur y los « Protectorados ». — Gil Benumeya R., Resumen de la cuestión actual del Sudán. — Martín de la Escalera C., Estados Unidos,

su « anticolonialismo » y Túnez. — **Attilio Gaudio**, Apuntes para un estudio sobre los aspectos etnológicos del Sáhara Occidental. — 20. **Cordero Torres J. M.**, Balance colonial del último tercio de siglo. — **Rubio García L.**, Síntomas de disgregación en Africa del Sur? — **Del Valle R.**, La estructura económica agraria en el Africa Ecuatorial Francesa.

**Eglise Vivante** (Paris, Louvain). 4. 1952. 3.

**Chavasse A., Denis H. et Frisque J.**, Révélation de Dieu et Religion de l'homme. — **Trong A.**, Les étapes de la fondation de l'Eglise au Viet Nam. — **Monchanin J.**, La pensée de Shri Aurobindo.

**Erdkunde** (Bonn). 6. 1952. 4.

**Fristrup B.**, Die Klimaänderungen in der Arktis und ihre Bedeutung besonders für Grönland. — **Bartz F.**, Die Polderlandschaft des Deltas des Sacramento-San Joaquin, das Holland Kaliforniens. — **Hummel S.**, Zur Karte von Sikhim und Bhutân.

**E. S. N. A.** (Paris). 1952. 25.

**Quéméneur J.**, Patronymes et prénoms arabes. — Les divisions administratives de l'Algérie. — Index alphabétique des localités algériennes. — Répertoire synthétique des circonscriptions municipales algériennes.

**Ethnos** (Stockholm). 17. 1952. 1-4.

**Montell G.**, Archaeological Research in Central Asia by the Sven Hedin Expedition. — **Skallsjö St.**, Hsia. — **Hultkrantz A.**, Some Notes on the Arapaho Sun Dance. — **Rydén St.**, Chullpa Pampa. — A Pre-Tiahuanacu Archaeological Site in the Chochabamba Region, Bolivia. — **Söderberg B.**, Musical Instruments used by the Babembe. — **Lagercrantz St.**, The Milky Way in Africa. — **Barthel Th. S.**, Der Morgensternkult in den Darstellungen der Dresdener Mayahandschrift. — **Peterson F. A.**, Falsifications from Guerrero. — **Burland C. A.**, In the House of Flowers. — **Disselhoff H. D.**, Eine mexikanische Grünstein-Maske aus der „Kunstkammer“ der Bayrischen Herzöge. — **Linné S.**, Archaeological Problems in Guerrero, Mexico. — **Nebesky de Wojkowitz R.**, Tibetan Drum Divination, "Ngamo". — **Osten H. H. von der**, Geschnittene Steine aus Ost-Turkestan im Ethnographischen Museum zu Stockholm.

**Etnologiska Studier** (Göteborg). 20. 1952.

**Holmer N. M.**, Inatopippiler or the Adventures of Three Cuna Boys. — **Wassén S. H.**, New Cuna Myths.

**Etudes Guinéennes** (Conakry). 1952. 8.

**Brière D.**, Souvenirs guinéens. Les débuts du Cercle de Téliélé. — **Le Corfec J.**, Notes sur le Canton de Tanda-Kadé. — **Coutouly F. de**, Les Populations de l'ancien Cercle de Kadé-Touba (1908). — **Balandier G.**, Toponymie des Iles de Kabak et Kakossa. — **Mengrelis Th.**, La sortie des jeunes filles excisées en Pays Mano(n). — **Rouanet R.**, Le Problème de la conservation des sols en Guinée.

**Folk-Lore** (London). 63. 1952.

2. **Brown A.**, Folklore Elements in the Medieval Drama. — **Rath E.**, Austrian Märchen. — 3. **Dawkins R. M.**, The Silent Princess. — **Gregory J. C.**, Magic, Fascination and Suggestion. — **Jansen W. H.**, From Field to Library.

**Hespéris** (Paris). 38. 1951. 1-2.

**Pianel G.**, La Céramique de Négrine (IX<sup>e</sup> siècle). — **Riche J. et Lille O.**, Bibliographie marocaine 1944-47.

**Ibla** (Tunis). 15. 1952. 3. (59).

**Demeerseman A.**, Vocation Culturelle de la Tunisie. Les Tunisiens devant la culture occidentale. — **Serradj M. B.**, Pratiques saisonnières du Maghreb : L'été aux Azails (région de Tlemcen) : les « travaux et les jours ». — **M. B. S.**, Dictons sur la saison d'été. — **Letellier G.**, A propos d'une thèse : « Dessin et structure mentale ». Contribution à l'étude psycho-sociale des milieux nordafricains.

**Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap „Ex Oriente Lux”** (Leiden). 12. 1951-52.

**Ploeg J. van der**, De in 1947 bij de Dode Zee gevonden oude handschriften. — **Lettinga J. P.**, Het Sumerische wetboek van Lipitištar, Koning van Isin. — **Os W. van**, Een opmerking over de Egyptische architectuur.

**Jahrbuch der Schweizerischen Gesellschaft für Urgeschichte** (Frauenfeld). 42. 1952.

**Jayet A.**, Les migrations magdaléniennes dans la partie ouest du plateau suisse et les conditions climatiques qui les ont déterminées. — **Wyß R.**, Fürsteiner-Seeberg, eine spätjungpaläolithische Freilandstation. — **Vogt E.**, Eine mesolithische Harpune aus Schötz (Kt. Luzern). — **Guyan W. U.**, Einige Karten zur Verbreitung des Grubenhauses in Mitteleuropa im ersten nachchristlichen Jahrtausend und einige Hinweise auf das archäologische Problem der völkerwanderungszeitlichen Hausformen der Schweiz.

**Jahrbuch des Bernischen Historischen Museums in Bern** (Bern). 31. 1951.

**Wirz P.**, Meine Sepikfahrt. Eine Sammelreise für das Bernische Historische Museum. — **Rohrer E.**, Bericht über die Neuerwerbungen der ethnographischen Abteilung des Museums im Jahr 1951.

**Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes** (Wien). 1. 1952.

**Lugmayer K.**, Die Aufgabe des neuen Jahrbuches. — **Schmidt L.**, Zur österreichischen Form der Tannhäuser-Ballade. — **Klier K. M.**, Österreichische Pilotenschlaggerlieder. — **Dörrer A.**, Alte Kirchenliederbücher. Ein Südtiroler Kapitel deutschen Volksgesanges und Liedgutes. — **Zagiba F.**, Der strukturelle Charakter des slowakischen Volksliedes.

**Journal Asiatique** (Paris). 240. 1952. 2.

**Renou L.**, Etudes védiques. — **Egami N.**, Olon-sume et la découverte de l'église catholique romaine de Jean de Montecorvino. — **Smith H.**, Le futur moyen indien et ses rythmes. — **Bezacier L.**, Conception du plan des anciennes citadelles-capitales du Nord Viêt-Nam. — **Mainz E.**, Les Juifs d'Alger sous la domination turque.

**Journal de la Société des Africanistes** (Paris). 21. 1951. 1.

**Griaule M. et Lebeuf J.-P.**, Fouilles dans la région du Tchad (III). — **Lestrangé M. de**, Pour une méthode socio-démographique.

**Journal de la Société des Américanistes** (Paris). 41. 1952. 1.

**Abonnenc E.**, Inventaire et distribution des sites archéologiques en Guyane française. — **Coelho R.**, Le concept de l'âme chez les Caraïbes noirs. — **Fernandes F.**, La guerre et le sacrifice humain chez les Tupinamba. — **Harcourt R. d'.**, Un réseau à bouclettes décoratives de Nazca. — **Hohenthal W. D.**, Little known groups of Indians reported in 1696 on the Rio São Francisco in northeastern Brazil. — **Lehmann H.**, L'archéologie d'Orizaba, Mexique, d'après la collection Biart du Musée de l'Homme. — **Lipschutz A.**, La noción o definición del indio en la reciente legislación protectora en los Américas. — **Schultz H.**, Vocabulario dos Indios Umutina.

**Journal de Psychologie Normale et Pathologique** (Paris). 45. 1952.

3. **Leenhardt M.**, La propriété et la personne dans les sociétés archaïques. — **Chastaing M.**, La connaissance des esprits, selon M. G. Ryle. — 4. **Vernant J. P.**, Prométhée et la fonction technique. — **Eliade M.**, Symbolisme indien de l'abolition du temps. — **Bazin G.**, Sur l'espace en peinture : la vision de Braque. — **Guiraud P.**, Les états d'étrangeté. — **Gracia J. A.**, Recherches sur le langage, la mimique et la psychomotilité des sourds-muets.

**Journal of East Asiatic Studies** (Manila). 1. 1952. 4.

**Kroef J. M. van der**, The South-Moluccan Insurrection in Indonesia. A Preliminary Analysis. — **Estel L. A.**, Racial Types On Mindoro. — **Vanoverbergh M.**, Tales in Lepanto-Igorot or Kankanay as It Is Spoken at Bauco.



**Journal of the University of Bombay (Bombay).** N. S. 21. 1952.

1. (41). **Brahmananda P. R.**, The General Theory and the Problem of Development of Backward Areas. — 2. (27). **Velankar H. D.**, Hymns to Indra in Maṇḍala X. — **Potdar K. R.**, Rbhus in the R̥gvedic Sacrifice. — **Gajendragadkar S. N.**, Similes from the Mahābhārata-Bhīṣmaparvan. — **Goetz H.**, The Beginnings of Mediaeval Art in Kashmir.

**Kongo-Overzee (Antwerpen).** 18. 1952.

4. **Wils J.**, Het Bantuïde taalttype. — **Mertens J.**, La juridiction indigène chez les Bakongo orientaux. — **Tanghe J.**, Seventh Mabale Story. — **Thiel H. van**, Vijfde Lingombe-vertelsel. — **Tucker A. N.**, Taaleenmaaking in Oost-Africa. — **Pauwels M.**, Imana. — **Denolf P.**, Arme Bakuba. — **Burssens A.**, Tonologisch onderzoek van de possessief met nominale stam in het Amashi. — 5. **Stappers L.**, Enige eigenaardigheden van het West-Kanyok (Kasayi). — **Viaene L.**, La religion des Bahunde (Kivu). — **Stappers L.**, Tshilubatekst. De hongersnood te Kenda Kamba. — **Blok H. P.**, Nieuwe aanwinsten op het gebied van geluidsopnamen van Afrikaanse talen aan de Rijksuniversiteit te Leiden. — **Stappers L.**, Bij een boek over de Godsgedachte bij de Baluba van Kasai.

**L'Anthropologie (Paris).** 56. 1952.

3-4. **Bétirac B.**, L'abri Montastruc à Bruniquel (Tarn-et-Garonne). — **Pradel L.**, L'abri Audi. Pièces inédites et considérations générales. — **Delattre A.**, L'orientation du crâne. Méthode vestibulaire et méthode vestibienne. — **Balfet H.**, La vannerie. Essai de classification. — 5-6. **Bordes F.**, Stratigraphie du loess et évolution des industries paléolithiques dans l'ouest du bassin de Paris (suite). — **Patte E.**, Les restes humains magdaléniens de Lussac-les-Châteaux découverts par M. Léon Péricard. — **Lundman B.**, Le type dalécarlien. — **Ravisse**, Recherches sur la sicklémie chez les Pygmées de l'Afrique Equatoriale Française.

**L'Antiquité Classique (Bruxelles).** 21. 1952. 2.

**Carnoy A.**, La langue étrusque et ses origines. — **Picard Ch.**, Un bas-relief « pittoresque » d'Alba Fucens. — **Faider-Feytmans G.**, Les limites de la cité des Nerviens.

**Le Muséon (Louvain).** 65. 1952. 3-4.

**Till W. C.**, Weitere koptische Rezepte. — **Littmann E.**, Koptisch-arabische Arzneimittelnamen. — **Toumanoff C.**, Iberia on the Eve of Bagratid Rule. — **Dietrich A.**, Zwei arabisch beschriftete Knochenstücke aus dem mittelalterlichen Ägypten.

**Les Etudes Classiques (Namur).** 20. 1952. 4.

**Lambrechts R.**, Trois titres étrusques: Zilað, Maru, Purð. — **Stegen G.**, Le jugement de Palémon.

**Les Musées de Genève (Genève).** 9. 1952. 8.

**Lobsiger-Dellenbach M.**, Le Musée de Kathmandou (Népal).

**Lingua (Haarlem).** 3. 1952. 2.

**Robins R. H.**, A Problem in the Statement of Meanings. — **Hall R. A. jr.**, Pidgin English and Linguistic Change. — **Bouman A. C.**, Das Problem der inneren Sprachform und die Psychoanalyse. — **Collinson W. E.**, An Account of De Groot's 'Structurele Syntaxis' in its Application to English. — **Starrenburg C.**, La Terminologie de l'Essai sur la Structure logique de la Phrase. — **Serech J.**, Zum Problem der Satzgliederung und Aussonderung der Redeteile. — **Knoblauch J.**, La Situation actuelle de la Linguistique Soviétique. — **Leopold W. F.**, Antoine Grégoire and the Revival of Child Linguistics.

**Man (London).** 52. 1952.

210-243. **Fagg W. B.**, A Nigerian Bronze Figure from the Benin Expedition. — **Biebuyck D.**, Bembe Treatment of Pollution during Pregnancy. — 244-261. **Fosbrooke H. A.**, **Marealle P. I.**, The Engraved Rocks of Kilimanjaro, Part I. — **Tait D.**, The Role of the Diviner in Konkomba Society.

**Mensário Administrativo (Luanda). 1952.**

53/54. **Serra Frazão F.**, O adultério e o Divórcio. — **Arnaldo Baptista**, Etnografia e folclore do preto angolano. — **Weist M.**, Assimilação dos Indígenas ou Segregação. — **Barbosa E.**, Zonas de Colonização. — 55/56. **Serra Frazão F.**, A mulher na família gentílica. — **Arnaldo Baptista**, Etnografia e folclore Angolano. — **Monta Prego de Faria M.**, Terras do Cuanhama. — **Fernandes M.**, Concelho do Huambo — Esquema da história do Sambo. — **Camarate Franca J.**, Descobertas Pré-Históricas nos arredores de Maçamedes. — **Xabregas J.**, O Amendoim na alimentação dos Indígenas de Angola.

**Missionalia Hispanica (Madrid). 9. 1952. 26.**

**Bayle C.**, Ideales misioneros en los Reyes Católicos. — **Sancho de Sopranis H.**, La irradiación misionera de Sto. Domingo el Real de Jerez. — **Mateos F.**, Compañeros españoles de San Francisco Javier. — **Castro Seoane J.**, Vestuario, cana y entretenimiento, pagados por la Casa de Contratación de Sevilla a los misioneros que pasaron en el siglo XVI a Indias y Filipinas.

**Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft Wien (Wien). 94. 1952. 5-8.**

**Blume H.**, Die Landschaft des Peak. Ein Beitrag zur Landeskunde der südlichen Pennines. — **Stigler R., Slanar H.**, Ein Beitrag zur Geschichte der Erforschung Ugandas. — **Lendl E.**, Die jüngsten Wandlungen der mitteleuropäischen Kulturlandschaft. — **Dvořák H.**, Waldwirtschaftspläne als geographische Quelle. — **Frischmuth F.**, Wald und Salz.

**Monthly Bulletin of the Ramakrishna Mission Institute of Culture (Calcutta). 3. 1952.**

8. **Mukerjee Radhakamal**, The Symbolic Life of Man. — **Gambhirananda Swami**, The Karma Yoga Study Circle. — 10. **Prabodh Chandra Bagchi**, Foundations of Indian Civilisation. — **Makhanlal Ray Chaudhry**, Democracy and Social Change in Islamic Countries. — 12. **Braden C. S.**, Communism and Religion in South-East Asia.

**Oceania (Sydney). 22. 1952.**

3. **Guiart J.**, John Frum Movement in Tanna. — **Capell A.**, Languages of Bogia District, New Guinea. — **Macintosh N. W. G.**, Stature in some Aboriginal Tribes of South-West Arnhem Land. — **Berndt C.**, A Drama of North-Eastern Arnhem Land. — 4. **Elkin A. P.**, Cave Paintings in Southern Arnhem Land. — **Macintosh N. W. G.**, Paintings in Beswick Creek Cave, Northern Territory. — **Berndt C.**, A Drama of North-Eastern Arnhem Land. — **Elkin A. P.**, Reserach in Arnhem Land — Preliminary Report. — **Macintosh N. W. G.**, Fingerprints of Australian Aborigines of West Arnhem Land and Western Australia. — **Worsley P. M.**, N. N. Mikloukho-Maclay, Pioneer of Pacific Anthropology.

**Österreichische Zeitschrift für Volkskunde (Wien). N. S. 6. 1952. Kongreßheft.**

**Bleichsteiner R.**, Masken- und Fastnachtsbräuche bei den Völkern des Kaukasus. — **Dörner A.**, Wandel im tirolischen Volkskörper seit 1900. — **Gugitz G.**, Die alpenländischen Kampfspiele und ihre kultische Bedeutung. — **Schmidt L.**, Der Vogel Selbsterkenntnis. Zwischen Volkskunst und Redensart. — **Kriss R.**, Heroldsbach in volkskundlicher Sicht: Zum Wallfahrtswesen der Gegenwart. — **Lipp F.**, Der Leuchterwagen von Steyr. — **Pittioni R.**, Hausmarken aus dem Gasteiner Tal.

**Orientalia (Roma). N. S. 21. 1952. 4.**

**Lewy J.**, Studies in the Historic Geography of the Ancient Near East. II. — **Soden W. von**, Zu den Amarnabriefen aus Babylon und Assur. — **Witzel M.**, Ishtar (Inanna) gegen Tammuz? — **Pohl A.**, Keilschriftbibliographie. 14. (1. IX. 1950 - 1. IX. 1951) (Schluß). — **Bravmann M.**, On a Case of Quantitative Ablaut in Semitic. — **Ebeling E.**, Kultische Texte aus Assur (Fortsetzung). — **Buren E. D. van**, An Investigation of a New Theory concerning the Bird-Man. — **Beck E.**, Studien zur Geschichte der kufischen Koranlesung in den beiden ersten Jahrhunderten. IV.

**Oriente Moderno (Roma). 32. 1952.**

7-8. **Rossi E.**, Pareri sugli avvenimenti egiziani del luglio 1952. — **Pietravalle P.**, L'economia e i lavori pubblici nel Yemen d'oggi. — 9-10. **Veccia Vaglieri L.**, Il Pakistan. — **Giannini A.**, La Costituzione eritrea del 1952. — 11-12. **Giannini A.**, Nuove Costituzioni di Stati Arabi (Siria, Libia, Giordania). — Documenti: La Costituzione della Giordania dell' 8 gennaio 1952.

**Oriental Culture (Tokyo). 9. 1952.**

[Japanese].

**Fukushima M.**, The Economic Policy and the Accumulation of Capital in the early Years of the Meiji Era. — **Fugii H.**, Elements New and Old in the History of China. — **Yamamoto H.**, The Development of Non-Authoritative and Unorthodox Thoughts in China. — **Kayama Y.**, Recent Studies of Asia in the Soviet Union.

**Palaeologia (Osaka). 1. 1952.**

3. **Oshibuchi H.**, Notes on the Rain-prayer Cult of Early Mongolians. — **Zielinska-Kanokogi K.**, Mein Vater, Tadeusz Zielinski. — **Turyń A.**, Prof. Zielinski in his Closing Years. — **Tsunoda B.**, Ancient Cultures in the Selenga Valley. — **Tabuchi G.**, Explorations of the Danish Archaeologists in Inner Mongolia. — **Umeda R.**, Archaic Cultures in Semiretie, North-eastern Part of Central Asia. — **Shimizu M.**, Old Ryazan, Its Ruins and Culture. — 4. **Okazaki S.**, Holy Woods at Shih-niu and the Birth of Yü. — **Kishi T.**, Political Trends surrounding the Tōdai-ji Temple's Manors in the Province of Echizen. — **Tanaka K.**, Ancient Folk-belief in the Ise Shrine and the Buddhist Scriptures dedicated by Dōkyō's Persuasion. — **Satō T.**, Notes on the Harpoons found in St. Lawrence Island, Bering Sea. — **Satō T.**, Studies in the Painted Pottery of Kansu Province.

**Population (Paris). 7. 1952. 3.**

**Bourgeois-Pichat J.**, Essai sur la mortalité « biologique » de l'homme. — **Prigent R.**, Evolution des idées sur la famille. — **Bachi R.**, La population juive de l'Etat d'Israël. — **Vincent P.**, Perspectives sur l'évolution des effectifs scolaires. — **Sauvy A.**, Langage et population. Une forme de malthusianisme.

**Primitive Man (Washington). 25. 1952. 4.**

**Cooper J. M.**, Split Distribution Methodology. — **Kler J.**, Some Observations on Lamaism Among the Ordos Mongols.

**Proceedings of the Royal Irish Academy (Dublin). 1952.**

54. C, 5. **O'Kelly M. J.**, Excavation of a Cairn at Moneen, Co. Cork. — 55. C, 2. **O'Kelly M. J.**, Three Promontory Forts in Co. Cork.

**Przegląd Antropologiczny (Poznań). 18. 1952.**

**Mydlarski M. J.**, Nouvelle face de l'anthropologie polonaise. — **Nowakowski T.** et **Perkal J.**, Nouvelles méthodes de l'étude de la dépendance qui existe entre la stature et le poids et l'âge de la jeunesse. — **Panek M. S.** et **Stolyhwo E.**, Suite consécutive de l'éruption des dents stables de l'homme sur un fond de changements philogénétiques dans les limites de ce phénomène chez les Primates. — **Steślicka W.**, Analyse anatomique-comparative de l'Australopithecinae. — **Mydlarski M. J.**, La division du genre humain en cinq espèces est-elle l'oeuvre de Linné? — **Wrzosek M. A.**, Livre polonais oublié du domaine de l'anthropologie. — **Mydlarski M. J.**, Eveil de l'intérêt à l'anthropologie par le milieu scientifique de Wilno à la fin du XVIII<sup>e</sup> et au début du XIX<sup>e</sup> siècle. Leur provenance

**Publicaciones de la Sociedad Argentina de Americanistas (Buenos Aires). 1. 1948.**

**Carrizo J. A.**, Las apachetas y el antiguo culto a Mercurio. — **Vuletin A.**, Factores negativos en la toponimia Argentina. — **Cáceres Freyre J. B.**, El culto idolátrico del Señor de la Peña. — **Hauenschild J. von**, La técnica de la alfarería arqueológica de Santiago del Estero. — **Stieben E.**, Procedencia de los Araucanos y su Antigüedad en la Argentina.

**Revista de Indias (Madrid). 12. 1952. 47.**

**García Pastor J.**, Maravillas del Perú. — **Vicenta Cortés A.**, Geopolítica del Sureste de los Estados Unidos (1750-1800). — **López de Meneses A.**, Dos nietas de Moteczuma, monjas de la Concepción de México. — **Ramos D.**, Noticias del manuscrito inédito de la « Chronica del Reyno de Chile » de Hieronymus de Bivar.

**Revue de l'Institut de Sociologie (Bruxelles). 25. 1952.**

1. **Abel A.**, Les formes nouvelles de la question d'Orient. — **Goldschmidt-Clermont de Smaele L.**, L'importance économique du travail domestique et ses liens avec l'économie nationale américaine. — 2. **Rivero J.**, L'évolution du pouvoir: Hypertrophie ou décadence? — **Delanois R.**, Réflexions sur la sociologie du travail.



**Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (Paris).** 36. 1952.

3. **Le Guillou M.-J.**, Bulletin de philosophie morale. — **Grégoire V.**, Bulletin des sciences sociales. — 4. **Grégoire V.**, Bulletin des sciences sociales. — **Salman D. H.**, Bulletin de psychologie.

**Rivista di Scienze Preistoriche (Firenze).** 6. 1951. 3-4.

**Deevey E. S.**, Utilizzazione del Radiocarbonio nella determinazione delle età geologiche. — **Nougier L.-R.**, **Robert R.**, Manches et gaires de haché en bois de cerf du « Néolithique Pyrénéen » Ariégeois. — **Leonardi P.**, La Grotta del Broion nei Colli Berici (Venezia). — **Rittatore F.**, Nuove scoperte dell'età del bronzo lungo la valle del fiume Fiora.

**Saeculum (Freiburg i. Br., München).** 3. 1952. 3.

**Menéndez Pidal R.**, Das spanische Kaiserreich und die fünf Königreiche. — **Cruz Hernández M.**, Spanien und der Islam. — **Carande R.**, Der Wanderhirt und die überseeische Ausbreitung Spaniens. — **Truyol y Serra A.**, Die spanische Kolonialethik im „Goldenen Zeitalter“.

**Schweizer Volkskunde (Basel).** 42. 1952.

4-5. **Schneider M. F.**, Ein Kongreß der Hackbrettler im Wallis. — **Stäheli E.**, Bauernmühlen im Wallis. — **Escher W.**, Vom Brotbacken in Ernen (Goms). — 6. **Henggeler P. R.**, Vom Weinsegen und Minnetrinken in schweizerischen Klöstern. — **Guggenheim-Grünberg F.**, Jüdische Versionen des Rytli-Röbli-Liedes.

**Sociologus (Berlin).** 2. 1952. 2.

**Thurnwald R.**, Nachruf auf Günter Wagner. — **Stübel H.**, Die nichtchinesischen Völker Chinas. — **Erllich V. S.**, Einige Beispiele aus der vorindividualistischen Phase unter den Südslaven. — **Lehmann R.**, Der Begriff „Urdummheit“ in den ethnologischen und religionswissenschaftlichen Anschauungen von K. Th. Preuß, Ad. E. Jensen und G. Murray.

**South Pacific (Mosman-Sydney).** 6. 1952.

3. **Barrett D.**, The Legislative Council of Papua and New Guinea. — **Lawrence P.**, Sorcery among the Garia. — **Lord Hailey**, A Turning Point in Colonial Rule. — **Charles P.**, Tribal Society and Labour Legislation. — **Little K.**, An Old Papuan Legend. — 4. **Hasluck P.**, New Guinea Presents Governmental Knot. — **Rowley Ch. D.**, Administrative Union, II. — **Belshaw C. S.**, Community Development in Papua. — **Davidson J. W.**, The Changing Political Role of Pacific Islands' Peoples. — 5. **Lambert C. R.**, Prospects for European Agricultural Development in Papua and New Guinea. — **Paton W. F.**, The Native Situation in the North of Ambrym (New Hebrides). — 6. Government Policy and Development in Papua and New Guinea. — Social Policy in Non-Metropolitan Territories. — **Guiart J.**, The Co-operative Called „The Malekula Native Company“.

**Southwestern Journal of Anthropology (Albuquerque).** 8. 1952. 3.

**Ray V. F.**, Techniques and Problems in the Study of Human Color Perception. — **Spaulding A. C.**, The Origin of the Adena Culture of the Ohio Valley. — **Norbeck E.**, Pollution and Taboo in Contemporary Japan. — **Hurt W. R. jr.**, **Howard J. H.**, A Dakota Conjuring Ceremony. — **Riley C. L.**, The Blowgun in the New World. — **Schroeder A. H.**, The Bearing of Ceramics on Developments in the Hohokam Classic Period. — **Smith M. W.**, **Gowers H. J.**, Basketry Design and the Columbia Valley Art Style. — **Riesenberg S. H.**, **Gayton A. H.**, Caroline Island Belt Weaving.

**Studi e Materiali di Storia delle Religioni (Bologna).** 23. 1951-52.

**Gaster Th. H.**, Mitologia e Folklore. — **Pettazzoni R.**, Introduzione alla storia della religione greca. — **Zolli E.**, Il tempo di Dio e il tempo dell' Uomo nel Salterio. — **Ribezzo F.**, Il dio solare cretese Tala, piceno Talse e preromano Tala Talassio nel rito nuziale mediterraneo. — **De Martino E.**, Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito Achilpa delle origini. — **Naselli C.**, L'esame di coscienza e la confessione dei peccati in alcune stampe e formule popolari. — **Sabbatucci D.**, Sacer. — **Falsirol O.**, Anima alata e simbolismo dell' anima in Omero. — **Lanternari V.**, Il serpente arcobaleno e il complesso religioso degli esseri pluviali in Australia.

### The Journal of the Bihar Research Society (Patna).

37. 1951. 3-4. **Dines Chandra Sircar**, Some Inscriptions from Bihar. — **Ramnath Jha**, Jyotirīśvara : His Identity and Age. — **Buddha Prakash**, Vyāsa (a study in Indo-Babylonian Cultural Contact). — **Bhattacharyya A. K.**, A Note on Terracotta Plaque from Nālanda. — **Triveda D. S.**, Pre-Mauryan History of Bihar. — **Sinha B. P.**, Original Home of Imperial Guptas. — **Shere S. A.**, Stone Discs Found at Murtaziganj. — 38. 1952. 1. **Vishwanath Prasad Varma**, Studies in Hindu Political Thought and its Meta-physical foundations. — **Ram Sharan Sharma**, Role of Property, Family and Caste in the Origin of the State in Ancient India. — **Triveda D. S.**, The Pre-Mauryan History of Bihar. — **Ghoshal U. N.**, The Relation of the Dharma Concept to the Social & Political Order in Brahmanical Canonical Thought.

### The Journal of the Polynesian Society (Wellington).

60. 1951. 4. **Craighill Handy E. S.** and **Kawena Pukui M.**, The Polynesian Family System in Ka-'u', Hawaii. — **Short A.**, Native Proverbs and Figurative Expressions of the Cook Islands. — **Rere T.**, Rarotongan Coined Words, mainly from English. 61. 1952. 1, 2. **Miller D.**, Insect People of the Maori. — **Maude H. E.**, The Colonisation of the Phoenix Islands. — **Duff R.**, Recent Maori Occupation of Notornis Valley, Te Anau. — **Skinner H. D.**, A „Medicine Bundle“ and two Wooden Bowls from Inland Otago. — **Sutherland I. L. G.**, Maori and European.

### The Journal of the Royal Anthropological Institute (London).

81. 1951. 1-2. **Evans-Pritchard E. E.**, Some Features of Nuer Religion. — **Radcliffe-Brown A. R.**, The Comparative Method in Social Anthropology. — **Leach E. R.**, The Structural Implications of Matrilineal Cross-Cousin Marriage. — **Zuckerman S.**, An Ape or The Ape. — **Riesenfeld A.**, Tobacco in New Guinea and the Other Areas of Melanesia. — **Mair L.**, Marriage and Family in the Dedza District of Nyasaland. — **Garrod D.**, A Transitional Industry from the Base of the Upper Paleolithic in Palestine and Syria. — 82. 1952. 1. **Mills J. P.**, The Mishmis of the Lohit Valley, Assam. — **Smith E.**, African Symbolism. — **Manker E.**, Swedish Contributions to Lapp Ethnography. — **Allison C.**, **Ikin E. W.**, **Mourant A. E.** and **Raper A. B.**, Blood Groups in Some East African Tribes. — **Bascom W. R.**, The Esusu : A Credit Institution of the Yoruba. — **Gough E. K.**, Changing Kinship Usages in the Setting of Political and Economic Change among the Nayars of Malabar.

### The Memoirs of the Institute for Oriental Culture (Tokyo). 3. 1952.

**Shinkichi Etō**, Activities of the British "Country Traders" in China before the Opium War. — **Kazuo Furushima**, On the Completion of Pu-nung-shu and Its Social Background. — **Yoshimi Matsumoto**, The Evolution of T'ing during the Ch'in and Han Dynasties ; with Special Emphasis upon Its Relation to the Administrative Organization of Village System.

### The Museum of Far Eastern Antiquities (Stockholm). 24. 1952.

**David P.**, The Magic Fountain in Chinese Ceramic Art. — **Kalgren B.**, Some New Bronzes in the Museum of Far Eastern Antiquities. — **Low-Beer F.**, Chinese Lacquer of the Middle and Late Ming Period. — **Kalgren B.**, New Excursions in Chinese Grammar. **Hochstadter W.**, Pottery and Stonewares of Shang, Chou and Han.

### The Muslim World (Hartford, Conn.). 42. 1952. 4.

**Farah R. A.**, The Arab Church in Israel. — **Cragg K.**, The Christian Church and Islam Today.

### The South African Archaeological Bulletin (Claremont, Cape Town). 7. 1952. 27.

**Grobbelaar C. S.**, **Goodwin A. J. H.**, Report on the Skeletons and Implements in Association with them from a Cave near Bredasdorp, Cape Province. — **Robinson K. R.**, Excavations in two Rock Shelters near the Rusawi River, Central Mashonaland.

### Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap (Amsterdam). 69. 1952. 4.

**Maarleveld G. C.**, Over Rolstenen. Opmerkingen bij een voorlopige kaart van de geografische verspreiding van rolsteen-associaties in de Midden-Pleistocene fluvia-tiele afzettingen in Nederland. — **Verstappen H. Th.**, Luchtfotostudies over het Centrale Bergland van Nederlands Nieuw-Guinea, II. — **Den Hollander A. N. J.**, De emigratie van Puerto Rico naar New York.

**T'oung Pao** (Leiden). 41. 1952. 4-5.

Duyvendak J. J. L., A Chinese "Divina Commedia". — Pulleyblank E. G., A Sogdian Colony in Inner Mongolia. — Dobson W. A. C. H., Wang Yü-ch'üan, Early Chinese Coinage.

**Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft in Basel** (Basel). 63. 1952. 1.

Wirz P., Die Entlehnung und Assimilation eigenen und fremden Kulturgutes in Neuguinea.

**Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes** (Wien). 51. 1952. 4.

Wehr H., Muhammed's letzte Worte. — Kornfeld W., Der Moloch. Eine Untersuchung zur Theorie O. Eissfeldts.

**Zaire** (Bruxelles). 6. 1952.

8. Storme M. B., L'abbé Forget (1852-1933) et le Séminaire Africain de Louvain. — Costermans B. J., Het slechte voorteken of de Ruba van de Logo-Avokaya. — Schwab W. B., The Growth and Conflicts of Religion in a Modern Yoruba Community. — Gelders V., La XXVII<sup>e</sup> session de l'INCIDI: l'attraction des centres urbains dans les pays en voie d'industrialisation. — 9. Marzorati A. F., L'évolution des relations entre les communautés européennes et la société indigène du Congo belge. — Guilbert D. J. C., Civilisation occidentale et langage au Congo belge. — 10. Maquet J. J., Le problème de la domination Tutsi. — Bogaerts H., Is het bruidschat-systeem een definitieve instelling in Kongo? — Comhaire J., Evolution politique et sociale du Congo belge en 1950-1952. — Au Ruanda-Urundi: faits, programmes, opinions. — Booven H. van, Over het ontstaan van „Tropenwee“.

**Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft** (Wiesbaden). 102. 1952.

1. Hinz W., Die Einführung der altpersischen Schrift. — Helck W., Die Bedeutung der ägyptischen Besucherinschriften. — Lüddeckens E., Das demotische Namenbuch. — Penzl H., Die Substantive des Paschto nach afghanischen Grammatiken. — Pisani V., Umbrisch rusem-e, lateinisch Rusor, sanskrit rôdasī und eine indogermanische Erdgöttin. — Kirfel W., Der Mythos von der Tārā und der Geburt des Budha. — Thieme P., Bráhma. — Eichhorn W., Wang Chia's Shih-i chi. — 2. Eberhard O., Sprüche auf altägyptischen Särgen. — Jirku A., Wortschatz und Grammatik der gublitischen Inschriften. — Şişman S., Gustaf Peringers Mission bei den Karäern. — Wagner E., Die erste Person Dualis im Semitischen. — Ivánka E. von, Byzantinische Yogis? — Frauwallner E., Die buddhistischen Konzile. — Shafer R., Phonetik der Alt-Kuki-Mundarten. — Haenisch E., Han Yü's Einspruch gegen die Prüfungssperre im Jahre 803, ein Kapitel aus der Tang-Zeit. — Seuberlich W., Kaisertreue oder Auflehnung? Eine Episode aus der Ming-Zeit. — Wenck G., Sugawara Michizane, Mythos und historische Gestalt. — Klingenheben A., Gestaltwandel der Religionen. Beobachtungen auf einer Reise in Westafrika 1951.

**Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft** (Münster).

36. 1952. 4.

Hacker P., Die Lehre von den Realitätsgraden im Advaita-Vedānta. — Biermann B. M., Ein neues Monumentalwerk der Missionsgeschichte.

**Zeitschrift für Phonetik** (Berlin). 6. 1952. 3-4.

Trojan F., Prolegomena zu einer Metrik. — Maack A., Zur phonometrischen Untersuchungsmethode. — Bethge W., Phonometrische Untersuchungen zur Sprachmelodie. — Essen O. von, Gedanken zu Forchhammers „Kern- und Wendepunkt“.

**Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte** (Leiden, Heidelberg). 4. 1952. 3.

Stauffer E., Zum Kalifat des Jakobus. — Cyževský D., Antipietistisches aus der Slowakei.

**Zinruigaku Zassi** (Tokyo). 62. 1952.

696. Naora N., On the Fossil Men discovered at Kuzū. — Suda A., Bibliography on Physical Anthropology of the Southchinese and the South Sea Islanders. — Suda A., Bibliography on Physical Anthropology of the Micronesian. — 697. Suzuki H., Nakao S., Kazuro H., Aino-Cave on Shimokita Peninsula, Japan. — Umehara S., On Beaker-Shaped Pottery unearthed in Kumamoto Prefecture. — Kobayashi H., An Evolutionary Consideration on M and N Type-Specific Substances of Human Races.



# Dual-Systeme in Nordost-Afrika

Von AD. E. JENSEN

## Inhalt:

1. Einleitung
  2. Dual-Systeme im südlichen Abessinien
  3. Dual-Systeme im weiteren Nordost-Afrika
  4. Zugehörigkeit der Dual-Systeme zur nilotischen Kultur
  5. Die Kulturgliederung von Nordost-Afrika
- Literaturverzeichnis

## 1. Einleitung

Während schon frühzeitig aus Melanesien und Australien und ebenfalls aus beiden Amerika Berichte über Zweiklassen-Systeme vorlagen, glaubte man bis in die neueste Zeit feststellen zu können, daß Afrika so gut wie über kein Zweiklassen-System verfügt. Nun hat nach dem Kriege JEFFREYS eine umfangreiche Arbeit über „Dual Organisation in Africa“ vorgelegt, und bald darauf hat HAEKEL — im wesentlichen auf dem Material von JEFFREYS aufbauend — ebenfalls Afrika in das Blickfeld der besonderen Forschung gestellt, die sich diesem wichtigen Kulturelement widmet.

JEFFREYS nimmt bereits den einheitlichen Ursprung der afrikanischen Dual-Organisationen an und vermutet, daß ein Ausbreitungszentrum im alten Ägypten gelegen habe. HAEKEL stellt unter anderem Betrachtungen darüber an, wie die afrikanischen mit den außer-afrikanischen Formen der Zweiklassen zusammenhängen könnten und legt dabei den nordost-afrikanischen Vorkommen bereits ein höheres Gewicht bei, insofern sie mehr ursprünglich wirkten „und so der Anschluß an die Dual-Systeme anderer Erdgebiete ermöglicht wird“ (Dual-Systeme, p. 24).

Im folgenden will ich nun die Zweiklassen hauptsächlich in Nordost-Afrika untersuchen und mich dabei nicht lange mit der Frage nach dem ursprünglichen Sinn der Dual-Systeme aufhalten. Es mag für unsere Zwecke vollkommen genügen, wenn wir uns klarmachen, daß die Dual-Systeme sich fast immer auf polar entgegengesetzte Gruppen beziehen und daß sie damit einer Besonderheit der Wirklichkeit entsprechen. Die wirkliche Welt ist polar eingeteilt in Tag und Nacht, Himmel und Erde, männlich und weiblich, gerade und ungerade, Sonne und Mond usw. So wie polare Gegensätze nach Ausgleich

streben, so ist der deutliche Hinweis auf diese Gegensätze in der Exogamie-Vorschrift enthalten, und ich halte sie deshalb im Ursprung der Dual-Systeme für miteingeschlossen. Wie bei kaum einem anderen Kultur-Element ist hier die Wirklichkeits-Bezogenheit gegeben.

Ich werde nun das Material einmal (2) um die Stämme vermehren, die wir auf einer Expedition besucht haben, zum anderen (3) Ergänzungen aus der Literatur bringen. Dann werde ich (4) einige Erwägungen über das Alter dieser Einrichtung in Afrika anstellen und — abweichend von der Auffassung JEFFREYS' — sie nicht dem dynastischen Ägypten, sondern einer älteren Schicht, nämlich dem nilotischen Kultur-Komplex, zuordnen und zum Schluß (5) einige Mutmaßungen über eine Kulturgliederung in Nordost-Afrika anstellen.

## 2. Dual-Systeme im südlichen Abessinien

Das folgende Material stammt von einer Expedition, die das Frobenius-Institut in den Jahren 1950-52 nach Süd-Abessinien unternommen hat. Zunächst handelt es sich um die Stämme, die in dem Gebiet wohnen, das im Westen vom Omo-Fluß und im Osten vom breiten Tal des Woito begrenzt ist. Die meisten dieser Völker haben eine exogame, patrilineare Dual-Organisation. Der Stamm ist in Clane eingeteilt, und die Clane rechnen entweder zur einen oder anderen Stammeshälfte. Ein Mann aus der einen muß sich seine Frau stets aus der anderen Hälfte holen. Bei den Male heißen die Zweiklassen *Karási* und *Rággi*, bei den Báanna, Hámmar und Baschád'a *Binna* und *Galábu*. Während *Binna* und *Galábu* durchaus als zwei gleichwertige Gruppen erscheinen, hat *Karási* unzweifelhaft einen höheren Rang als *Rággi*. *Karási* gilt gleichzeitig als männlich und *Rággi* als weiblich.

Die Einteilung in diese beiden Gruppen spielt nicht nur für die Heirat eine Rolle, sondern wird auch bei anderen Anlässen beachtet. So gehört der Häuptling zu *Karási* und darf kein Haus eines anderen *Karási* betreten, zu den Häusern der *Rággi*-Leute hat er hingegen Zutritt. Bestimmte heilige Häuser stehen den *Karási* offen, den *Rággi* hingegen nicht. Wenn ein *Rággi*-Mann bestattet wird, so findet ein Stockgefecht statt zwischen der *Rággi*-Sippschaft und -Freundschaft des Verstorbenen einerseits und den *Karási*-Verwandten und -Freunden anderseits. Beim Tode eines *Karási* findet kein Stockgefecht statt. Bei bestimmten Zeremonien, in denen ein Verstorbener durch eine Pflanze symbolisiert wird, verwenden die *Rággi* eine andere Pflanzenart als die *Karási*.

Das Prinzip der Zweiteilung, das dieser Ordnung zugrunde liegt, findet sich auch in ganz anderen Einrichtungen als in den exogamen Dual-Ordnungen. So besteht beispielsweise bei einigen Stämmen, unabhängig von der Einteilung in zwei Heiratsklassen, eine regionale Zweiteilung, verbunden mit einem doppelten Häuptlingstum. Am deutlichsten ist dies bei den Arbóre, die sich in eine nördliche und eine südliche unmittelbar aneinandergrenzende Gruppe teilen, deren jede einen eigenen Häuptling hat. Die beiden Häuptlinge wohnen jedoch am gleichen Ort. Bei wichtigen Zeremonien sitzen sie nebeneinander

und schauen nach Osten, der bei fast allen Stämmen dieses Gebietes betonten Himmelsrichtung. Der dann rechts sitzende Häuptling, d. h. der für den Süden zuständige, hat den höheren Rang.

Die Báнна und Hámmar teilen sich ebenfalls in zwei territorial getrennte Gruppen, die jeweils unter einem eigenen Häuptling stehen. Trotz dieser Zweiteilung empfinden sich die Báнна und Hámmar, ebenso wie die vorhin erwähnten Arbóre, als ein Volk. Nach Auskünften, die wir bei den Hámmar bekamen, soll ein ebensolches Doppel-Häuptlingstum bei den benachbarten Gélleba bestehen.

Bei verschiedenen Stämmen besteht eine Polarität zwischen dem Häuptling als dem Führer der einen Klasse (z. B. *Karási*) und einem anderen hervorgehobenen Manne, den man den Führer der anderen Klasse (z. B. *Rággi*) nennen könnte. Sie dürfen sich niemals sehen. Es würde großes Unglück für das Land bedeuten, wenn sie es doch tun würden.

Bei den Báнна war an diese Vorschrift nur noch eine Erinnerung vorhanden. Sie erzählten, daß früher ein solcher Mann gelebt habe, Er habe aber den Häuptling gesehen, und seitdem sei all das Unglück über die Báнна gekommen, d. h. seitdem seien die Amhara, die um die Jahrhundertwende diese Gebiete eroberten, ins Land eingefallen.

Bei den Male bestand dieses Spannungsverhältnis zwischen dem der *Karási*-Klasse angehörigen Häuptling und dem wichtigsten Würdenträger der *Rággi*-Klasse, der als der direkte Nachkomme eines mythischen Stammeshäuptlings gilt. Und zwar berichtet die Mythe, daß jener Vorfahre Häuptling im Male-Lande gewesen sei, bevor die *Karási*-Clane einwanderten, und daß er sein Amt an deren Anführer abtreten mußte. Dies ist gleichzeitig deshalb wichtig, weil hier zum Ausdruck kommt, daß *Rággi* die alt-eingesessenen Clane umfasse und daß die Clane von *Karási* später eingewandert seien. Daß dies im wesentlichen historisch richtig ist, dafür sprechen auch noch andere Indizien, die hier nicht näher ausgeführt werden sollen. Mit anderen Worten: Die Einteilung in Zweiklassen entspricht hier einer Überschichtung der einen Klasse durch die andere. Das ist aber nur möglich, wenn entweder das überschichtende oder das überschichtete Volk oder beide schon Dichotomien kannten. Es muß ein duales Denken primär gegeben sein, wenn ein Volk das Problem der Verschmelzung mit einem anderen Volke in dieser Weise löst. Auch die weite Verbreitung der Dual-Formen in diesen Gebieten spricht dagegen, daß die Male die Zweiklassen etwa spontan beim Vorgang der Überschichtung erfunden hätten.

Nun bieten die Báka, ein Nachbarvolk der Male, einen Anhaltspunkt dafür, daß hier eine überschichtende Kultur Träger der Zweiklassen war. Hier nämlich sind es — und das ist nur eine Variation — Dreiklassen. Auch bei den vorhin behandelten Dichotomien kommt für die Wahl des Ehepartners der Clan der Mutter, der ja immer der anderen Klasse angehört, nicht in Frage. Bei den Báka ist nicht nur der Clan der Mutter, sondern ebenfalls die ganze Klasse ausgeschlossen, und sie haben dementsprechend drei Klassen: *Iksa*, *Garschimma* und *Indi*. Ein *Iksa*-Mann beispielsweise kann seine Frau aber doch nur aus einer der beiden anderen Klassen holen. Wenn seine Mutter



zur Klasse *Indi* gehörte, so kann ein *Iksa*-Mann seine Frau nur aus der Klasse *Garschimma* wählen. Sein Sohn muß dann wieder eine Frau aus der Klasse *Indi* nehmen, und so fort, d. h. generationenweise abwechselnd wählt der Mann seine Frau aus einer der beiden anderen Klassen, denen er selbst nicht angehört.

Nun wird auch bei den *Báka* die Polarität der Heiratsklassen unterstrichen, jedoch beschränkt sich dies auf zwei Klassen, nämlich *Iksa* und *Garschimma*. So sind angeblich alle *Iksa* im Osten, alle *Garschimma* im Westen des Landes entstanden. Der Führer des Clanes *Bokka* (*Iksa*) ist der Häuptling. Sein Gegenspieler ist der Führer des Clanes *Bärr* (*Garschimma*). Die beiden dürfen sich nicht sehen, wenn nicht ein schweres Unglück das Land treffen soll. Die Klasse *Garschimma* ist mit der Sonne, die Klasse *Iksa* mit dem Monde verbunden.

Für die dritte Klasse, nämlich *Indi*, konnte mir jedoch nichts Entsprechendes angeführt werden. Sie hat auch keinen Exponenten, der sich den Führern der beiden anderen Klassen an die Seite stellen ließe. Der Name *Indi* hängt wahrscheinlich mit dem Wort für Mutter, *indo*, zusammen. Manche Anzeichen sprechen dafür, daß die Clane dieser dritten Klasse die eigentlich bodenständigen sind und daß es sich bei den Mitgliedern dieser Clane mindestens zum Teil um die Vor-Bevölkerung handelt.

Es gibt nämlich unter den *Báka* eine inferiore Schicht, die sogenannten *Manni*, die als gemiedene Kaste mit streng beachteter Endogamie über eine Anzahl von Clanen verteilt sind. Diese ihre Paria-Stellung läßt vermuten, daß es sich um Reste einer Vor-Bevölkerung handelt. Nur innerhalb der *Manni*-Kaste gibt es Handwerker, das heißt Töpfer, Lederarbeiter und Schmiede; aber meistens sind sie auch einfach Bauern.

Es ist nun auffallend, daß fast alle *Indi*-Clane *Manni* enthalten, während in den beiden anderen Klassen jeweils nur einer von elf Clanen Vertreter dieser Schicht aufweist. Gleichzeitig sind es gerade solche Clane, denen *Manni* angehören, die totemistische Beziehungen haben. Es handelt sich dabei um noch sehr lebendige Formen des Totemismus: Man glaubt, daß das Totem-Tier — etwa der Gepard oder der Affe — beim Tode eines Clan-Angehörigen nächtlich an den Zaun des Gehöftes kommt, um an der Trauerfeier teilzunehmen, man warnt die Totem-Tiere vor Fallen, man trauert, wenn man ein Totem-Tier tot am Wege findet usw. Der weitaus größte Teil der Clane kennt solche Beziehungen nicht, so daß auch die totemistischen Züge als ein survival aus einer älteren Schicht erscheinen. Es liegt nahe, sie mit der *Manni*-Schicht in Verbindung zu bringen.

Diese Spuren einer älteren Kultur nun finden sich, wie erwähnt, fast ausnahmslos in der Heiratsklasse *Indi*, die gleichzeitig gegenüber den beiden anderen, deutlich als polar empfundenen Klassen, gewissermaßen isoliert erscheint. Insgesamt ergibt sich der Eindruck, daß hier eine überschichtende Kultur das duale Denken mitbrachte und — um die vorgefundene Bevölkerung einzugliedern — das Zweiklassen-System in ein solches mit drei Klassen abwandelte. Diese überschichtende Kultur ist aber nilotisch, sie kennt Rind und Körnerfrucht und ein umfangreiches Ritual des Rinder-

Tötens aus häufigen Anlässen — um nur einige der markantesten Bestandteile dieser Kultur zu erwähnen. Sie hat höchstwahrscheinlich unter anderem auch die zahlreichen Polaritäten, insbesondere in bezug auf die Heirat und den Häuptling, aus ihren Ursprungsländern mitgebracht und in diesen Gebieten verbreitet.

Das Dreiklassen-System bei den Báka ist einmalig. Man braucht diese Tatsache jedoch nicht zu überschätzen, da auch die meisten anderen Stämme die Vorschrift haben, den Clan der Mutter bei Heiraten auszuschließen.

Weitere Dual-Systeme finden sich bei den meisten Hochland-Stämmen, die wir besucht haben, so bei den Kure, Sido und Schangáma, die mit den Báka sprachlich eng verwandt sind.

Bevor wir uns weiteren Vorkommen der Dual-Systeme bei den Niloten und ihren Nachbarn zuwenden, seien noch kurz die Stämme östlich des Woito mit kuschitischen Sprachen behandelt. Auch sie haben durchweg Einteilungen in Zweiklassen, zum Teil mit Exogamie-Vorschriften verbunden. Interessanterweise sind es die beiden südlichsten Galla-Gruppen der Gúdji und Borána, von denen wir allein Nachrichten über ein exogames Dual-System besitzen. Bei den Gúdji, wo die beiden Klassen *Dárimo* und *Kontómma* heißen, ist das System nach Dr. SCHULZ-WEIDNER, einem Expeditions-Mitglied, im Begriff, in Vergessenheit zu geraten.

Die benachbarten Borána jedoch haben eine exogame patrilineare Dual-Organisation, die in vielen Einzelheiten außerordentlich an diejenige der Stämme westlich des Woito erinnert. Dr. HABERLAND, ein anderes Mitglied unserer Expedition, hat bei den Borána gearbeitet und macht mir folgende Angaben: Die beiden Klassen heißen *Góna* und *Sábbu*. *Góna* gilt als die ältere, *Sábbu* als die jüngere. *Góna* soll von Osten, *Sábbu* von Westen gekommen sein. Die Stammes-Ursprungs-Mythen verbinden *Góna* mit männlich, *Sábbu* mit weiblich. Der oberste Priester der *Góna* und der *Sábbu* dürfen sich gegenseitig nicht sehen. Ferner sind den beiden Stammeshälften zwei verschiedene Schlangen heilig. Sie dürfen diese Schlangen nicht töten, und sie müssen sie mit anderen als den üblichen Namen benennen. Bei der südlichen Galla-Gruppe am Tana-Fluß in Kenya, über die WERNER 1913 berichtet hat, heißen die Klassen *Arusi* (oder *Irdid*) und *Barietum*. Zu jeder dieser beiden Klassen gehören eine Anzahl Clane, die wieder in right-hand und left-hand Clane zerfallen (p. 136 f.).

Verschiedene Ausdrucksformen eines „Denkens in Polaritäten“ kennen auch die Kónso, ein exogames Dual-System haben sie indessen nicht. Möglicherweise ist es in jüngerer Zeit erloschen. Die klarste duale Ordnung findet sich bei ihrer nordöstlichen Gruppe, die in zwei Hälften, *Galgussa* und *Hirba*, zerfällt. Die *Galgussa* sind die Älteren und insofern die Höheren im Rang. Das Stampfen mit dem rechten bzw. mit dem linken Fuß beim Tanze verbindet die Zweiteilung mit Rechts und Links und unterstreicht dadurch die Polarität. Im übrigen erscheint hier das duale Prinzip eng verflochten mit dem sogenannten Gada-System, einer komplizierten Sozial-Ordnung, die auch bei vielen anderen Völkern Nordost-Afrikas, insbesondere bei den zahlreichen Galla-Stämmen, besteht und mit aller Deutlichkeit bezeugt, daß diese Völker

wahre Experten im „soziologischen Systematisieren“ sind, während HAEKEL (p. 18) glaubt, es der „eigentümlichen Mentalität dieser Negervölker“ nicht zutrauen zu können.

Die Verflechtung der Dual-Ordnung mit dem Gada-System nun ergibt sich bei den Kónso durch folgende Regelung: Jede Altersklasse, die jeweils eine ganze Generation umfaßt, besteht aus zwei im Abstand von achtzehn Jahren aufeinanderfolgenden Unterklassen, von denen der ersten nur *Galgussa*, der zweiten nur *Hirba* angehören, der nächsten wieder nur *Galgussa* usw. Dieses Alternieren der beiden Dual-Klassen innerhalb einer Altersklassen-Ordnung wird uns als eine von verschiedenen Spielformen, in denen diese beiden Systeme miteinander verflochten sein können, im dritten Abschnitt noch beschäftigen.

Eine andere Dualität ist in der Dorfanlage gegeben, die bei allen Völkern westlich des Woito schon deshalb nicht vorhanden sein kann, weil sie alle nur die Gehöft-Siedlung, aber keine Dörfer kennen. Die Kónso hingegen haben große Dörfer mit rund 2000 Einwohnern. Sie alle sind in ein Oberdorf und ein Unterdorf eingeteilt. Entlang der Grenze zwischen beiden führt eine ca. 4-6 m hohe Mauer. Von Zeit zu Zeit versammelt sich die Jugend aus beiden Dorfteilen auf den megalithischen Versammlungsplätzen, die genau an der Mauer gelegen sind, die die beiden Dorfteile trennt. Dann wird ein Wettspiel mit einem Ball aus der Wurzel eines Baumes zwischen dem Oberdorf und dem Unterdorf ausgetragen, das die Spieler so erregt, daß es meistens mit einer Schlägerei zwischen den beiden Dorfteilen endet. Ich möchte als ziemlich sicher annehmen, daß diese Zweiteilung einer jüngeren Welle angehört. Fast alle Städte in Nord- und West-Afrika haben solche Zweiteilungen, die sich noch bei Wettspielen und dergleichen äußern, sie kennen aber keine Exogamie mehr. Die fast stadt-artigen, sehr großen Dörfer der Kónso sind in dieser Hinsicht von der Stadt-Kultur erfaßt worden. Jedenfalls gilt für den nordost-afrikanischen Raum — und das soll hier zunächst festgehalten werden —, daß die älteren und primitiveren nilotischen Kulturen westlich vom Woito die Dichotomie meist mit der Exogamie-Vorschrift verbunden haben, während die jüngeren kuschitischen Völker östlich vom Woito zwar viele Spielarten eines „Denkens in Dualitäten“ kennen, aber meistens keine damit verbundene Exogamie mehr aufweisen.

### 3. Dual-Systeme im weiteren Nordost-Afrika

Im folgenden gebe ich nun einige Daten über weitere Verbreitung der Dualismen in Nordost-Afrika nach der Literatur, zunächst bei den kuschitischen Völkern mit Großviehzucht. Ich lasse dabei zumeist diejenigen Quellen aus, die bereits JEFFREYS verarbeitet hat.

Die Marea in Erythräa teilen sich in schwarze und rote Marea. Nach MUNZINGER (pp. 225 ff.) ist die Teilung nicht von Anfang an gegeben, sondern erst zu einem späteren Zeitpunkt der Stammesgeschichte erfolgt. Es war ein gewisser Reti, der zwei Frauen hatte und von der ersten Frau drei Söhne, von der zweiten Frau aber nur einen Sohn bekam. Diese trennten sich. Die



Nachkommen der ersten Frau nannten sich schwarze Marea, sie sind in drei Unterstämme entsprechend den drei Brüdern geteilt. Die Nachkommen der zweiten Frau nannten sich rote Marea. Obgleich MUNZINGER es nicht sagt, scheinen doch die schwarzen eine gewisse Vorrangstellung zu haben. Einmal wird ausdrücklich davon gesprochen, daß sie von der ersten Frau abstammen, zum anderen stellen sie den Häuptling. Die Farben Schwarz und Rot als Kennzeichnung zweier polarer Klassen kehren bei den Masai wieder (siehe unten). Von irgendwelchen Exogamie-Vorschriften oder anderen mythischen Bezogenheiten wird nichts erwähnt. Eine Exogamie zwischen den beiden Gruppen ist auch nicht wahrscheinlich, da sie territorial voneinander getrennt leben.

Bei den Afar im östlichen Abessinien finden wir eine Zweiteilung, die wenigstens zu Zeiten HARRIS' (p. 34) noch in Kraft war. Danach war die Nation in *Adali* und *Abli* eingeteilt. War der Sultan aus dem Zweig der *Adali*, so mußte sein Wesir aus dem anderen Zweig, also *Abli*, gewählt werden. Wir erfahren leider nicht, ob das in bestimmten Zeitabständen wechseln mußte oder erst nach dem Tode des Sultans, jedenfalls wurde der bisherige Wesir der nächste Sultan, und ein neuer Wesir wurde gewählt, diesmal aus dem Zweig *Adali*.

Meines Wissens steht HARRIS mit dieser Kenntnis der Dinge allein, obgleich kaum an der Richtigkeit der Angabe gezweifelt werden kann. Öfter belegt ist jedoch die Einteilung der Afar in die beiden Gruppen *Asa yan Mara* (die Roten) und *Ado yan Mara* (die Weißen) (PAULITSCHKE I p. 37). HEUGLIN, der die Notizen seines verstorbenen Reisegefährten Graf ZICHY wiedergibt (p. 300 f.), erwähnt, daß der Stamm in Bewohner des Binnenlandes, die Hirten seien, und in Küstenbewohner eingeteilt sei. Außerdem bemerkt er — ohne daß ersichtlich ist, ob diese Einteilung mit der vorhergenannten übereinstimmt —, daß die Afar in „freie Adlige, welche ‚rote Männer‘ und Untertanen, die ‚weiße Männer‘ (wohl besser schwarze Männer) genannt werden“, zerfielen. Was der Zusatz „wohl besser schwarze Männer“ heißen soll, wird leider auch nicht deutlich. Die Unterscheidung in Adelige und Untertanen ist ebenfalls nicht ganz einzusehen, da ausdrücklich betont wird, daß der Adel keine Vorrechte besitze (PAULITSCHKE I p. 37). Wahrscheinlich heißt es einfach, daß die sogenannten Adelligen die ranghöhere Dual-Klasse bilden. PAULITSCHKE (I p. 37) erwähnt noch, daß LICATA und COLIZZA darin übereinstimmten, die *Ado yan Mara* mit „gente di levante“ und *Asa yan Mara* mit „gente di ponente“ gleichzusetzen. Beide bringen also die Zweiklassen mit Himmelsrichtungen (Ost und West) in Verbindung. PAULITSCHKE selbst bestreitet diesen Zusammenhang, ohne daß jedoch ein Grund dafür ersichtlich wäre.

Auch die benachbarten Saho oder Schoho, deren Sprache nur „leichte dialektische Verschiedenheiten“ von der Afar-Sprache aufweist (REINISCH bei HEUGLIN p. 298) haben eine ähnliche Zweiteilung des Stammes. Sie zerfallen in die beiden Hauptzweige *Assaorta* und *Taroa* (HEUGLIN p. 298). Da *assa* bei der Verwandtschaft mit der Afar-Sprache zweifellos ebenfalls „Rot“ heißt, sind vermutlich auch hier die beiden Dual-Klassen mit bestimmten Farben assoziiert, wenn auch für den Namen der zweiten Gruppe — eine Übersetzung von *Taroa* ist nicht bekannt — keine entsprechenden Anhaltspunkte gegeben sind.

Schließlich erwähnt PAULITSCHKE (I p. 42) noch von den Somal, daß sie sich einteilen in „*Galbed* (vom somalischen *galab* = der Abend, also ‚Westliche‘) . . . und *Bari* (somalisch *bari* = Morgenstern, also die ‚Östlichen‘)“. Jedoch meint der Autor dazu, daß es nur „geographisch-topographische“ Bedeutung habe und nichts mit der Organisation und Gliederung des Volkes oder der Stämme zu tun habe. An einer anderen Stelle (II p. 119 und p. 248, Anm. 15) erwähnt er das doppelte Fürstentum der Somal-Stämme, ohne allerdings näher darauf einzugehen.

Man muß zugeben, daß alle diese Angaben etwas vage und unbestimmt sind. Vor allem sind es alles alte Quellen, jedoch ist aus neuerer Zeit meines Wissens nichts darüber bekannt. Jedenfalls sind mit Marea, Saho, Afar und Somal für ein großes Gebiet in Nordost-Afrika die Dual-Organisationen bekannt; wenn auch die Exogamie-Vorschrift nicht erwähnt wird.

Wenden wir uns nun den Stämmen des oberen Nil-Gebietes zu, so finden wir zunächst bei der altertümlichen Nuba-Gruppe das exogame Dual-System am deutlichsten bei den Dilling (NADEL pp. 423 ff.). Der Stamm ist in zwei exogame, patrilineare Hälften geteilt, von denen die eine „Geist-Volk“ und die andere „Königs-Volk“ genannt wird, weil bei der einen der Regenspriester-Clan, bei der anderen der Königs-Clan dazurechnet. Die Hälfte, die Königs-Volk heißt, ist wieder untergeteilt in zwei exogame Unter-Hälften. Für den Königs-Clan selbst aber besteht die Vorschrift, die Frauen nur vom Geist-Volk und nicht aus der anderen exogamen Unterteilung zu nehmen. Die Haartracht der Frauen ist verschieden, je nachdem, in welche Stammeshälfte sie heiraten. Bei zeremoniellen Anlässen dürfen die beiden Haupt-Hälften nicht miteinander essen.

Bei einem anderen Stamm der Nuba, den Tullischi, ist zwar keine Exogamie, wohl aber ein deutlicher Dualismus festzustellen, wobei auch die „Führer“ der beiden Gruppen der Vorschrift unterworfen sind, sich nicht sehen zu dürfen. Das erste Menschenpaar kam aus einem Kürbis und hatte viel Nachkommenschaft. Eines Tages entstand Streit, und der Vater mit einigen der Kinder ging auf die östliche Seite des Hügels, die Mutter mit den restlichen Kindern auf die West-Seite. In diese beiden Gruppen sind die Tullischi noch heute aufgespalten. Die beiden Seiten werden entsprechend der Mythe als männlich und weiblich empfunden. Heiraten sind erlaubt, aber anscheinend nicht die Regel. Wenn einer aus der einen Gruppe zu jemandem von der anderen Gruppe geht, so müssen beide bei einem Felsen, der zwischen ihnen am Wege liegt, folgenden Ritus einhalten: Die östliche, männliche Seite muß ihn im Uhrzeiger-Sinne umschreiten, die westliche Seite in umgekehrter Richtung. Der „grain priest“ in der östlichen Hälfte ist ein Gegenspieler des Häuptlings in der westlichen Hälfte. Die beiden Männer dürfen sich niemals sehen und müssen es deshalb vermeiden, sich zu treffen. Die Abhängigkeit der beiden Hälften voneinander sieht NADEL (p. 325) darin, daß jede Hälfte nur eine „Magie“ zur Abwehr eines Übels hat. So hat die östliche Gruppe die Heuschrecken-Magie, die westliche die Macht über den Regen (NADEL pp. 323 ff., 345, 356).



Schließlich betont NADEL noch von den Nyima, daß „their culture is full of such symbolic dualisms — right and left, earth and sky, odd and even“ (p. 384). In der einen Gruppe von Clänen stehen die Männer unter bestimmten rituellen Regeln, in der anderen die Frauen. Bei den Frauen ist die rituelle Zahl 4, bei den Männern hingegen 3 (p. 386). Von Exogamie ist auch bei dieser Gruppe nicht die Rede. Ich bin aber geneigt anzunehmen, daß früher auch die Exogamie-Vorschrift mit dem System verbunden gewesen ist und bei den meisten Nuba-Stämmen erst sekundär verlorengegangen ist; denn woher sollte sonst bei den Dilling die Exogamie-Vorschrift kommen?

Man hat den Eindruck, daß diese Dualismen bei den Nuba ihrer nilotischen Überlagerungs-Schicht angehören; denn auch im Bereich der Niloten finden wir, wie sogleich dargelegt werden soll, vielfältige Ausdrucksformen eines Denkens in Polaritäten, während sie der prä-nilotischen Schicht (cf. unten) zu fehlen scheinen. Unter Niloten ist hier die ganze Gruppe von den Schilluk bis zu den Masai zu verstehen, d. h. also einschließlich der sogenannten Hamito-Niloten, da sie, wenn die Sprachforschung auch bisher eine — neuerdings wieder umstrittene — Unterscheidung von Niloten und Hamito-Niloten für gegeben hält, für den Ethnologen eine Einheit darstellen.

Von den Schilluk wird uns eine Zweiteilung ihres Reiches in eine nördliche und eine südliche Hälfte berichtet. Beide Hälften stehen unter traditionellen Häuptlingen, die vor allem bei der Neuwahl eines Königs wichtige Funktionen haben (EVANS-PRITCHARD 1948, p. 23 f.). Es wird deutlich, daß diese Dichotomie zwar auch das Denken in Polaritäten zur Grundlage hat, aber doch eine ganz andere Ausdrucksform dafür als bei den Nuba ist.

Von den Nuer berichtet SELIGMAN (p. 207) eine Mythe, die eine klare Dichotomie aufstellt. Ein Urzeitmensch *Gau*, der vom Himmel herabkam, hatte zwei Söhne und eine Anzahl Töchter. Da niemand anderes da war, den seine Söhne heiraten konnten, so gab er jedem der Söhne einige Töchter, und um die Folgen des Inzestes zu vermeiden, tötete er einen Bullen und schnitt ihn der Länge nach durch. Sein älterer Sohn bekam die rechte Seite des Bullen und wurde „Land Chief“ [ist also wohl der Begründer der ranghöheren Hälfte]. Danach verfügte *Gau*, daß die Nachfahren seiner beiden Söhne miteinander heiraten, also zwei exogame Gruppen bilden sollten. Leider berichtet SELIGMAN nicht, ob die Einteilung in diese beiden Gruppen heute noch in irgendeiner Form zu erkennen ist oder nicht.

Auch EVANS-PRITCHARD (1950, p. 139) erwähnt lediglich die Einteilung der Nuer in zwei Segmente, die meist wieder in zwei Unterabteilungen — manchmal aber auch drei — zerlegt sind. So teilt sich beispielsweise der Lou-Stamm in die territorial getrennten beiden Segmente *Mor* und *Gun*. *Gun* seinerseits zerfällt wieder in *Gaatbal* und *Rumjok*, die ebenfalls territorial zwar unmittelbar benachbart sind, aber getrennt leben. *Gaatbal* ist wieder in *Nyarkwac* und *Leng* gegliedert, deren Dörfer zwar gleichfalls benachbart sind, die aber in Trockenzeiten zu verschiedenen Plätzen ausweichen (p. 56). Ferner erfahren wir (auf p. 197), daß manche soziale Gruppen in Opposition zueinander stehen. Wir sehen immerhin daraus, daß das Prinzip der Zweiteilung auch bei den Nuer eine Rolle spielt.



Die eben erwähnte Mythe der Nuer wird ganz ähnlich von den Bari berichtet (SELIGMAN p. 246). Auch bei den Bari werden dadurch zweifellos zwei exogame Hälften eingesetzt.

Wenn heute jemand ein Mädchen heiraten will, „a relative, who is far away in the wood“ [von deren Clan nicht genau bekannt ist, ob er zu derselben Klasse wie der Clan des Mannes gehört — so möchte ich interpretieren], so wird die Zeremonie mit der Durchteilung einer Ziege wiederholt; die eine Hälfte gehört dem Vater des Mannes, die andere dem Vater der Frau. Es gilt also noch heute als ein gutes Mittel, die Gefahren eines möglichen Inzestes abzuwehren. Auch hier erfahren wir nicht, ob die Zweiklassen heute noch existieren. Ich vermute es aus den oben angegebenen Gründen; denn der Clan der Frau ist natürlich bekannt. Wenn nur Clan-Exogamie herrschte, so könnte der Mann leicht feststellen, ob er die Frau heiraten darf, und es brauchte die Zeremonie der Durchteilung einer Ziege nicht vollzogen zu werden. Über die Zuordnung eines weit entfernt lebenden unbedeutenden Clanes zu einer von zwei Heiratsklassen bestehen jedoch oft Meinungsverschiedenheiten bei diesen Völkern. Für diesen Fall gilt es wahrscheinlich als sicherer, die Zeremonie zu veranstalten, um die Frau „vor Krankheit zu bewahren“.

Gleichgültig jedoch, ob bei den Nuer oder Bari heute noch Dual-Exogamie besteht: die Mythe beweist jedenfalls, daß sie als eine in der mythischen Urzeit eingesetzte Ordnung noch bekannt ist.

Auch bei der Karamajong-Gruppe wird leider das Dual-System nicht deutlich, weil sie so wenig erforscht ist. Aber daß es meistens vorhanden ist, läßt sich immerhin aus den Quellen ersehen. Bei den Turkana beispielsweise gehört jeder Mann von der Geburt an zu einer von zwei Klassen: „Steine“ oder „Leoparden“; zu welcher von beiden, hängt von der Klassen-Zugehörigkeit seines Vaters ab: war sein Vater in der Gruppe „Steine“, so zählt er zu „Leoparden“, so daß eine Korrespondenz mit dem Großvater in der Dual-Klassen-Zugehörigkeit besteht. Es werden in jedem Initiationsjahr zwei parallele Altersklassen neu eingesetzt: eine für „Steine“ und eine für „Leoparden“ (GULLIVER p. 14). Von EMLEY (p. 165 f.) erfahren wir noch, daß es von dieser Dual-Klasse abhängt, welchen Schmuck ein Mann trägt und welche Lieder er singen kann. Charakteristisch für die Angehörigen der „Steine“ sind Affenfelle, schwarze Straußenfedern, dunkler Metallschmuck, dunkelgefärbte Perlen und Giraffenschwanz-Haare; Männer, die zu „Leoparden“ gehören, schmücken sich hingegen mit Leopardenfellen, hellen Straußenfedern, Messing- und Kupfer-Ornamenten und hellgefärbten Perlen. Es äußert sich darin deutlich ein Gegensatz von Dunkel und Hell. Die Gesänge haben jeweils die der Klasse zugehörigen Tiere zum Gegenstand. Sodann wird noch eine Ungleichwertigkeit der beiden Klassen festgestellt. HULLEY (zitiert bei BERNARDI p. 318) sagt, daß „Steine“ eine höhere Klasse als „Leoparden“ bedeute. Von einer Exogamie der beiden Klassen wird nichts berichtet. Merkwürdig bleibt allerdings, daß ein Mann seine Klassen-Zugehörigkeit wechseln kann, obgleich es „sehr unüblich“ ist. Der Preis für ein Überwechseln von „Steine“ zu „Leoparden“ oder umgekehrt beträgt einen Ochsen. Es ließe sich vielleicht mutmaßen, daß unter den Motiven, die einen solchen Wechsel veran-

lassen, der Wunsch ausschlaggebend sein könnte, ein Mädchen der eigenen Klasse zu heiraten.

BEECH (p. 5), ein Kolonial-Beamter in Kenya, berichtet 1911 von den südwestlichen Nachbarn der Turkana, den Suk, daß sie sich in zwei Unterstämme teilen, den *Kasauria* und den *Kiplegit*. „I take it that these two tribes are the original exogamous intermarrying moieties.“ Andererseits sagt derselbe Autor: „It appears also that not only must one clan marry outside its own clan, but that each clan has a particular corresponding clan from which alone a wife may be sought. But I hope to investigate this whole subject thoroughly at a future date.“ So muß die einzige Angabe von einer exogamen Dual-Organisation bei den nilotischen Völkern außerhalb Abessiniens mit einem Fragezeichen versehen werden. Die für einen späteren Zeitpunkt in Aussicht genommene Erforschung des Komplexes scheint BEECH nicht mehr angestellt zu haben.

Ein anderer Autor berichtet uns von einer andersartigen Zweiteilung des Stammes bei den Suk. Sie mutet ähnlich an wie die der Turkana. Die beiden Gruppen heißen hier „Zebra“ und „Felsen“. Die Zugehörigkeit zu einer von beiden ist ebenfalls generationsweise alternierend; wenn der Vater „Felsen“ ist, so müssen die Söhne „Zebra“ sein. Die Altersklassen, die auf diese Zweiteilung Bezug nehmen, laufen hier jedoch nicht parallel, sondern sind ebenfalls alternierend, d. h. es werden nicht jeweils bei jeder neuen Altersklasse beide Gruppen neu eingesetzt, sondern nur eine, nämlich entweder „Zebra“ oder „Felsen“.

Die beiden Klassen tragen verschiedenen Schmuck (Ringe, Armbänder und Ohr-Ringe). Bei der Klasse „Zebra“ ist er aus Messing, bei der Klasse „Felsen“ aus Kupfer (PERISTIANY 1951, p. 290).

Wir finden also bei den Turkana und Suk eng verflochten mit der Altersklassen-Ordnung eine Aufteilung aller Männer des Stammes in zwei als gegensätzlich aufgefaßte Gruppen. Die unmittelbare Nachbarschaft der beiden Stämme, die Ähnlichkeit der Benennungen für die beiden Doppelgruppen — hier „Steine“ und „Leoparden“, dort „Felsen“ und „Zebra“ — und außerdem ihre Übereinstimmung in der Verknüpfung mit bestimmtem Schmuck lassen darauf schließen, daß diese beiden Einrichtungen nicht unabhängig voneinander entstanden sind. Es ist daher höchst bemerkenswert, daß in dem System der Turkana die beiden polaren Gruppen parallel, d. h. zur selben Zeit, aber „socially apart“ eingesetzt werden, in dem der Suk jedoch alternierend, so daß hier beide Formen deutlich als zwei Varianten ein und desselben Systems auftreten, dessen Funktion es ist, den in Altersklassen gegliederten Stamm in zwei Gruppen zu teilen. Es erscheint daher berechtigt, auch diese dual gefärbten Altersklassen als modifizierte Dual-Systeme anzusprechen.

Eine andere Spielform dieser Verflechtung von Altersklassen- und Dual-System finden wir bei den nordwestlichen Nachbarn der Turkana, den Toposa (NALDER pp. 65 ff.). Ein Alternieren der Generationen — wie bei den Turkana und Suk — gibt es hier nicht. Vielmehr besteht eine besondere Beziehung zwischen der ersten und dritten, der zweiten und vierten Altersklasse. Die Altersklassen werden mit Namen benannt, die wir hier durch

*A, B, C* usw. ersetzen wollen. *A* bildet dann den rechten Flügel bei Jagd- und Kriegszügen, *B* den linken, *C* wieder den rechten usw. Auch hier ergibt sich also eine Aufteilung aller Männer des Stammes in zwei polare Gruppen. Die beiden Altersklassen, die zusammen einen Flügel bilden, stehen wiederum in einem Verhältnis, das gegensätzlich anmutet: Bei bestimmten Zeremonien, die z. B. die Klasse *D* vornimmt, werden die Mitglieder dieser Altersklasse von den noch lebenden Mitgliedern der Klasse *B* betreut, und zwar werden sie bei einem bestimmten Ritual von diesen ausgepeitscht. Über Dual-Exogamie wird bei den Toposa nichts berichtet. Auffällig ist hingegen, daß sich die eigentlichen Toposa in zwei regional getrennte, jedoch benachbarte Gruppen teilen, die *Akaloto* und *Akalokidei* heißen. Die Namen, von denen NALDER keine Übersetzung gibt, sind durch ihre Ähnlichkeit und geringe Abweichung als Namen von Dual-Klassen verdächtig. Es finden sich jedoch sonst keine Angaben, die bestätigen oder ausschließen, daß dieser Zweiteilung ein Dualismus entspricht.

Ein Abwechseln zweier polarer Klassen innerhalb der Altersklassen zeigen auch die Masai. Jede Altersklasse besteht hier aus zwei aufeinanderfolgenden Beschneidungsgruppen, von denen die ältere „rechte Beschneidung“ und die jüngere „linke Beschneidung“ heißt. Für die beiden Gruppen gelten verschiedene Vorschriften. So dürfen die Rechten nicht Kopf- und Schwanzstück von geschlachtetem Vieh essen und müssen den Ziegen-Kral und eben Kopf- und Schwanzstück mit anderen Worten benennen als gewöhnlich. Die Linken dürfen hingegen weder Kürbis noch Gurken essen und haben ein besonderes Wort für Pfeilgift (MERKER p. 71).

Eine weitere Gliederung der Masai in zwei gegensätzliche Hälften, die die Altersklassen nicht zu berühren scheint, berichtet HOLLIS (p. 260): Die Clane sind jeweils einer von zwei Klassen zugeteilt, von denen die eine „blutrotes Vieh“, die andere „schwarzes Vieh“ heißt. Darüber hinaus findet das Denken in Polaritäten bei ihnen seinen Ausdruck in der Vorstellung von einem schwarzen, guten und einem roten, bösen Gott (HOLLIS p. 264).

Bei FOKKEN (p. 247) heißen die beiden Frauen, die Gott den beiden ersten Männern mitgibt, einmal „die Rote, in Bezug auf den Ochsen“ und zum anderen „die Schwarze, in Bezug auf die Kuh“. Von ihnen stammt das ganze Volk der Masai ab. Die Nachkommen der beiden Frauen nennen sich jeweils nach ihrer Stamm-Mutter und heißen entsprechend die „Roten“ und die „Schwarzen“ — also ganz ähnlich wie bei den kuschitisch-sprechenden Marea. Für eine Exogamie-Vorschrift zwischen den beiden Gruppen, die sowohl nach JEFFREYS (p. 266) wie nach HAEKEL (Dual-System, p. 21) bei den Masai vorkommen soll, kann ich in den Quellen keine Stütze finden. Sinngemäß allerdings könnten die beiden Klassen exogam sein oder doch wenigstens gewesen sein. Das unterscheidet sie von den Klassen der Marea. Auch in diesem Falle wirkt ein ähnliches Element, nämlich Schwarz und Rot als Bezeichnung für Zweiklassen, echter und älter bei den nilotischen Masai als bei den kuschitischen Marea. Die Bezeichnung bei den Marea — Schwarz und Rot für zwei regional getrennte Gruppen — wirkt wie eine unnötige Zutat oder wie ein survival.



Die Polarität zwischen zwei Gottesgestalten scheint auch bei den Bari in ähnlicher Weise zu bestehen. Die beiden Gottheiten heißen *Ugun lo ki* und *Ugun lo kak* (SELIGMAN p. 274). *Ki* bedeutet „oben“, *kak* „unten“. *Ugun lo ki* ist den Menschen wohlgesonnen, während *Ugun lo kak* sie unter die Erde ziehen und dadurch töten will. *Ugun lo kak* gilt als der jüngere Bruder von *Ugun lo ki* und ist auch verantwortlich für den Ackerbau.

Auch bei einigen bantu-sprechenden Stämmen in Kenya, die völlig „hamitisiert“ sind, finden wir die Zweiklassen. So berichtet MIDDLETON (nach HOBLEY und BEECHER) von den Kikuyu, daß sie — unabhängig von der Einteilung in Clane — in Zweiklassen zerfielen, die Kikuyu und die Masai genannt. Die Zugehörigkeit zu einer der beiden Klassen ist im allgemeinen erblich und richtet sich nach dem Vater. Jedoch kann ein Mann seine Klassen-Zugehörigkeit wechseln, wenn er dadurch eine lange Kette von Unglück zu beenden hofft. Er muß dann eine Zeremonie durchmachen, die in der Art an die rituellen Reinigungen erinnert. Die rituellen Reinigungen sind übrigens für die beiden Klassen verschieden, wie auch die Initiations-Riten. „It would seem that the guilds [Klassen] are neither exogamous nor endogamous“ (pp. 32-33). Bei Begräbnissen erscheinen die beiden Klassen getrennt, und das Begräbnis ist je nach der Klassen-Zugehörigkeit ebenfalls verschieden (p. 65). Die Angabe, daß wenige Tage nach der Beschneidung die Jünglinge der Kikuyu-Klasse bestimmte Pflanzen in ihren Ohren tragen, die Jünglinge der Klasse Masai hingegen kupferne Ohr-Ringe (p. 67) erinnert an die Suk, bei denen sich die Klassen mit verschiedenem Schmuck behängen.

Offensichtlich ganz unabhängig von dieser Zweiteilung ist eine andere, wonach sich der Stamm der Kikuyu in *Mwangi* und *Maina* (oder *Irungu*) einteilt. Die Zugehörigkeit zu einer der beiden Gruppen richtete sich nach dem Vater derart, daß der Sohn zu *Maina* gehörte, wenn der Vater *Mwangi* war. Die beiden Gruppen hatten abwechselnd die Macht im Stamme für jeweils 30-40 Jahre inne (Kenyatta p. 189). Nach HOBLEY (p. 93) sind es allerdings nur ca. 15 Jahre, in der eine Gruppe die Macht innehat. Von einer Exogamie wird in beiden Fällen, von Dichotomien bei den Kikuyu nichts berichtet.

Von den Meru, einem anderen bantu-sprechenden Volk in Kenya, berichtet HOLDING (pp. 59 ff.), daß sie sich in zwei Klassen einteilen, die abwechselnd die Macht besitzen. Beispielsweise ist die Klasse der älteren Männer *Ntiba* und hat die Führung im Stamme inne. Ihr folgt eine Klasse von jungen verheirateten Männern, die *Kiruka* sind. Auf diese wiederum folgt die Klasse der Krieger, die mit den älteren Männern gemeinsam für das Wohl des Stammes verantwortlich sind. Diese Krieger rechnen ebenfalls zu *Ntiba*. Nach 10-12 Jahren ändert sich das Bild, und eine neue Krieger-Klasse übernimmt das Amt, dieses Mal aber sind sie *Kiruka*. Die jungen verheirateten Männer rücken ebenfalls auf in die eigentliche Stammesführung, so daß jetzt *Kiruka* an der Reihe ist zu führen. Das Kennzeichen für die *Ntiba* ist „Ziege“, für die *Kiruka* „Schaf“.

Ganz unabhängig von diesen alternierenden Alters- und Dual-Klassen existiert bei den Meru noch eine Dreiteilung in Schwarz, Weiß und Rot,

wobei zwischen den drei Gruppen beträchtliche freundschaftliche Rivalitäten bestehen. HOLDING war Zeuge eines Tanz-Wettstreites zwischen den Mädchen von den Gruppen Schwarz und Weiß. Die Entstehung dieser Gruppen wird mit der Wandersage in Verbindung gebracht. Der Stamm mußte auf seiner Wanderung ein breites Flußbett überqueren. Einige taten dies bei Nacht und wurden die Schwarzen, andere bei Tage und wurden die Weißen, die letzte Gruppe schließlich tat es bei Tages-Anbruch und wurde die Roten.

Auch bei einigen bantu-sprechenden Stämmen im weiteren Umkreis der Niloten finden wir Andeutungen von Dualismen. So gibt es bei den Warega oder Walega zwei Klassen, die *Utata* (Leute von oben) und *Malinga* (Leute von unten) heißen (DELHAISE p. 22). Leider erfahren wir sonst keine Einzelheiten dazu.

Von den Wasegeju berichtet BAKER, daß sie sich in zwei Unterabteilungen gliedern, die *Warami* und die *Watumbylu*. Näheres darüber erfahren wir nicht; jedoch war mir der Aufsatz selbst nicht zugänglich, sondern nur ein Auszug in den African Abstracts (1. 1950. p. 79).

Es zeigt sich also, daß bei verschiedenen Niloten-Stämmen ein Denken in Polaritäten besteht, das besonders im Soziologischen seinen Niederschlag gefunden hat. Die Dual-Exogamie ist jedoch bisher nur bei einem Nuba-Stamm, möglicherweise bei den Suk, früher bei den Nuer und Bari und außerdem bei der überwiegenden Zahl der von unserer Expedition untersuchten Stämme belegt. Es ist natürlich möglich, daß künftige Feldforschung sowohl die Dualismen überhaupt wie speziell die Dual-Exogamie noch bei anderen Stämmen feststellen wird, da man dieser Erscheinung erst in jüngster Zeit Beachtung zu schenken beginnt. Wenn man bedenkt, wie ähnlich alle hier aufgeführten nilotischen Stämme mit den von uns während der Expedition besuchten Völkern sind, wie fast alle Elemente ihrer Kultur auch bei ihnen wiederkehren, und wenn man ferner in Erwägung zieht, daß die von uns erforschten Völker durchweg exogame Dual-Organisationen haben, so ist es sicher nicht abwegig, auch bei jenen anderen, die meist deutliche Zweiklassen aufweisen, anzunehmen, sie seien entweder noch in jüngster Vergangenheit mit Exogamie verbunden gewesen oder seien es sogar heute noch; denn warum sollte in dieser Hinsicht zwischen den Niloten auf abessinischem Boden und denen jenseits der Grenze ein Unterschied bestehen?

Zum Abschluß sei noch ein anderes System erwähnt, das sich bei einigen Stämmen in Nord-Rhodesien findet, die von den Niloten beeinflußt sein können. Dieses System ist zwar keine Dichotomie, geht aber doch wahrscheinlich auf ursprüngliche Zweiklassen\* zurück.

MELLAND (pp. 251 ff.) berichtet von den Kaonde über ein merkwürdiges System der paarigen und reziproken Aufteilung der matrilinearen Clane, das sogenannte *banungwe*-Verhältnis. Das *banungwe*-Verhältnis wird durch die Clan-Namen herausgefordert. Z. B. stehen der Leopard-Clan und der Ziegen-Clan im *banungwe*-Verhältnis. Angehörige dieser beiden Clane necken sich gegenseitig. Der Angehörige des Ziegen-Clans sagt etwa: „Du vom

Leoparden-Clan, paß auf, daß Du mich nicht frißt.“ Auch von den benachbarten Lamba berichtet DOKE (p. 197 f.) dasselbe System, wobei die Clane teilweise auch dieselben Namen haben wie die der Kaonde. Ein Zweiklassen-System ist damit nicht verbunden; es sind lediglich Beziehungen zwischen den einzelnen Clanen.

Sehr viel genauer erfahren wir das System bei den Bemba in Nordost-Rhodesien. Es heißt auch hier *banungwe*, und die Clan-Namen sind teilweise dieselben wie bei den Lamba. Zu den Pflichten gehören auch bestimmte Handlungen bei der Bestattung eines Angehörigen des *banungwe*-Clanes (RICHARDS p. 190). Sie müssen beispielsweise die Hütte reinigen, wenn die Leiche zu Grabe getragen wird, oder das Bier für das Totenfest bereiten. Dies ist nun bei außer-afrikanischen Dual-Systemen eine der sehr charakteristischen Hilfeleistungen, die sich die Zweiklassen gegenseitig gewähren. RICHARDS kommt indessen zu der Ansicht, daß diese komplementären Formen der Clane kaum als eine Form des Dual-Systems aufgefaßt werden können; denn das regulierende Prinzip seien die Clan-Namen, und durch sie habe fast jeder Clan ein *banungwe*-Verhältnis zu mehreren anderen. Nur zwei Clane, die nach den männlichen bzw. weiblichen Genitalien benannt seien, hätten nur ein gegenseitiges *banungwe*-Verhältnis und ständen — eben durch die Clan-Namen — zu keinem anderen Clan im *banungwe*-Verhältnis.

Nun sind die Dual-Formen — wie wir oben bei den Turkana gesehen haben — sehr oft mit einer Aufteilung von gegensätzlichen Dingen verbunden, die in sich schon ein *banungwe*-Verhältnis rechtfertigen würden. Die eine Klasse trägt hellen, die entgegengesetzte dunklen Schmuck. Wenn wir annehmen, daß auch bei den Bemba einmal Zweiklassen bestanden haben, die eben in Vergessenheit geraten sind, so kann man sich sehr gut vorstellen, daß solche *banungwe* zwischen den Clanen nachbleiben, die dann von den Clan-Namen her immer neue Nahrung empfangen. Das eine Beispiel, das RICHARDS in Ausführlichkeit schildert und auch durch ein Photo veranschaulicht, ist doch offensichtlich nicht von den Clan-Namen hergenommen. Hier greift das Clan-Oberhaupt des Fisch-Clans, „a hereditary priest of the tribal ancestral spirits“, den Häuptling an, der zum Krokodil-Clan gehört und dabei vom Führer des Hunde-Clans verteidigt wird. Wann hätte jemals ein Fisch ein Krokodil angegriffen, und was für eine Rolle spielt der Hunde-Clan dabei? Hier scheint es doch vielmehr so zu sein, daß Clan-Antagonismen unabhängig von den Namen bestanden haben. Dasselbe gilt für das eigentümliche *banungwe*-Verhältnis zwischen dem Häuptling und seinem Krokodil-Clan einerseits und dem Hirse-Clan andererseits, der der erbliche Bestatter des Häuptlings ist (p. 192). Solche Gegensatz-Verhältnisse würden sich viel einfacher erklären, wenn sie früher zwischen Zweiklassen bestanden hätten, bei denen wohl einige aber nicht alle einzelnen Clane in ihren Namen den Antagonismus enthalten haben.

Von Interesse ist noch die Erklärung, die RICHARDS von einem alten Häuptling erhielt: In früheren Zeiten heirateten die *banungwe*-Clane einander. Es war wie die „cross-cousin marriage“. Ein anderer Alter erklärte: „Die *banungwe* sind unsere Frauen.“



Zum Schluß sei noch erwähnt, daß früher bei einer Bestattung die Leidtragenden von ihren *banungwe* geschlagen wurden, und auf das oben angeführte Beispiel von den Male hingewiesen, wo Stockgefechte zwischen den Zweiklassen beim Begräbnis üblich waren. Das könnte unter Umständen ein ganz anderes Licht auf die Stockgefechte werfen, die doch als ein typisch nilotisches Kulturgut angesehen werden. Es fragt sich nämlich, ob die Stockgefechte ursprünglich nur zwischen den Zweiklassen üblich waren als traditioneller Ausdruck der „Feindschaft“ zwischen den Klassen. Aber das sei nur als Anregung für die Feldforschung hier ausgesprochen.

#### 4. Zugehörigkeit der Dual-Systeme zur nilotischen Kultur

Wir hatten oben an dem Beispiel der Baka dargelegt, daß die exogamen Dual-Systeme in diesem Raume der überschichtenden Kultur, und zwar der nilotischen angehören. Das eine Beispiel mag etwas dünn erscheinen, um daran eine so wichtige Schlußfolgerung anzuknüpfen. Aber es sind zwei sehr gewichtige weitere Argumente, die für die Richtigkeit der Annahme sprechen. Zunächst einmal ist es die beträchtliche Zahl von nilotischen Stämmen, bei denen wir wenigstens die Existenz dualer Ordnungen aufzeigen konnten. Wenn den bisher zur Verfügung stehenden Berichten keine deutlicheren Dual-Systeme zu entnehmen sind und die Exogamie-Vorschrift meist fehlt, so ist damit nicht erwiesen, daß sie tatsächlich nicht existieren. Gerade die Sozial-Ordnung pflegt bei diesen Völkern — wie viele Einrichtungen und Bräuche, in die der Mensch hineingeboren wird und mit denen er aufwächst — als so selbstverständlich empfunden zu werden, daß die Eingeborenen gar nicht in der Lage sind, ihre Eigentümlichkeiten als solche zu erkennen, geschweige denn von sich aus darauf hinzuweisen. So erfolgt ihre Entdeckung meist zufällig. Ich hatte bei den Male schon einige Wochen gearbeitet und sie mehrfach direkt und auf Umwegen nach dem Vorhandensein von irgendwelchen dualen Ordnungen gefragt und stets eine ablehnende Antwort erhalten. So hatte ich bereits notiert, daß sie lediglich Clan-Exogamie hätten, als dann durch einen Zufall herauskam, daß sie doch ein exogames Zweiklassen-System hätten. Bei den benachbarten Baka, wo ich anschließend arbeitete, rechnete ich natürlich damit, daß auch hier exogame Zweiklassen beständen, konnte aber zunächst keine Bestätigung erhalten. Mehrere Wochen lang blieb mir nichts übrig, als von jedem Gewährsmann den Clan zu notieren und jene Clane, die für ihn heiratsfähig bzw. verboten sind. Das gab ein unentwirrbares Durcheinander, das sich, wie sich später herausstellte, daraus ergab, daß einmal die Baka nicht zwei, sondern drei Klassen haben, zum anderen die Angehörigen eines bestimmten (offenbar von auswärts stammenden) Clans von allen geheiratet werden können, und zum dritten, daß die Gewährsleute unter den verbotenen Clanen auch jene aufzählten, die sie zwar dem System nach heiraten können, die ihnen aber aus anderen Gründen — Fehden zwischen Familien oder Clanen und dergleichen — verboten waren. So erhielt ich von Angehörigen derselben Clane verschiedene Listen. Kurz, das System verriet dann wieder ein Zufall. So ist das Auffinden dieser Dual-Ordnungen meist

dem Glück anheimgegeben, selbst wenn man längere Zeit unter diesen Völkern lebt und sogar dieser Frage besondere Aufmerksamkeit zuwendet. Ich möchte aus diesem Grunde annehmen, daß viele der angeführten Dual-Systeme bei den nilotischen Völkern doch exogam sind oder daß die Exogamie erst vor kurzer Zeit verloren ging.

Das andere Argument für die Richtigkeit unserer Annahme, die Niloten für die Dual-Systeme verantwortlich zu machen, ist das — wenigstens vorläufige — Fehlen bei den Prä-Niloten. GOTTANELLI hat als erster darauf aufmerksam gemacht und es an dem Beispiel der Völker zwischen Weißem und Blauem Nil überzeugend dargelegt, daß überall unter den Niloten eine ältere Schicht liegt. Er nennt die ältere Schicht „Prä-Niloten“, und wir wollen — von den vielen Elementen, die er aufzählt — nur zwei so typische nennen wie das Hausschwein und das Hunde-Opfer. GOTTANELLI erwähnt bezüglich des Hunde-Opfers nur die Angabe von CERULLI (II p. 94), dem es von den Koma berichtet wurde. GOTTANELLI fand bei seinem Besuch bei den Koma keine Bestätigung dieser Angabe und möchte deshalb das Hunde-Opfer nicht zu dieser prä-nilotischen Schicht rechnen. Tatsächlich aber finden sich sporadisch verbreitet mehrfach Anzeichen eines der prä-nilotischen Schicht zugehörigen Hunde-Kultes. So gibt es auch bei den Nuba Hunde-Opfer. Ferner wird bei den von uns besuchten Baka die Entstehung der gemiedenen, endogamen Kaste, der *Manni*, die zweifellos eine ältere Schicht repräsentiert, mythisch damit begründet, daß die *Manni* Hundefleisch gegessen hätten. Zu dieser *Manni*-Schicht gehören auch die Lederarbeiter und Töpfer und — meist als eine besondere Gruppe — die Schmiede; meistens jedoch sind die Angehörigen der *Manni*-Schicht Bauern, nur daß ihnen die Viehhaltung verboten ist. Die Tatsache, daß ihre Entstehung als einer gesonderten Kaste auf das Essen von Hundefleisch zurückgeführt wird, spricht wenigstens für ein früheres Vorhandensein des Hunde-Opfers. Auch benutzen die Lango das Hunde-Opfer als Orakel. Ein Mann, der des Diebstahls oder der Zauberei beschuldigt wird und sich unschuldig glaubt, schlachtet einen Hund und verspeist ihn in Gegenwart seiner Ankläger, obgleich der Hund als ein unreines Tier betrachtet und sonst nicht gegessen wird (DRIBERG pp. 96, 215).

Von solchen außergewöhnlichen Fällen abgesehen, ist es undenkbar, daß ein Volk der nilotischen Schicht Fleisch von Schwein oder Hund ißt. Die Tötung bzw. Opferung der beiden Tiere bildet also ein sehr charakteristisches Unterscheidungsmerkmal. Die Kultur der Nuba, die wir oben unter den Völkern mit Dual-Ordnung aufgezählt haben, ist eine jener Kulturen, die von der nilotischen überlagert wurden, aber doch nicht so vollkommen, daß das alte, das prä-nilotische Bild ganz verwischt wurde. Daß sie viele Hausschweine haben und daß in ihrer Ursprungsmythe das Schwein sogar mit dem ersten Menschenpaar aus einem Felsen gekommen ist (SELIGMAN p. 393), gehört wahrscheinlich zum prä-nilotischen Bestande. Ihre Dual-Ordnung hingegen kann sehr wohl zu der nilotischen Überlagerung gerechnet werden. Alle anderen Prä-Niloten haben das Dual-System meines Wissens nicht.

Wenn hier eine Einordnung des Dual-Systems in die Kultur der Niloten versucht wird, so gehen wir dabei von einer Auffassung dieser Kultur aus,



die von der von FROBENIUS, ANKERMAN und BAUMANN abweicht. Die Begründung hierfür, die ich in Bälde vorzulegen gedenke, kann im Rahmen dieses Aufsatzes nur flüchtig gestreift werden.

Im allgemeinen ist man der Ansicht, daß die nilotische Kultur ein typisches Mischungsprodukt von zwei Kulturen darstellt, und zwar von ost-hamitischen Großviehzüchtern und alt-nigritischer Kultur. Demgegenüber neige ich mehr und mehr zu einer Auffassung, die — schon 1926 von SCHILDE angedeutet — die nilotische Kultur als primär ansieht und als das Zentrum, von dem die meisten der bisher als hamitisch angesprochenen Einflüsse in Ost- und Süd-Afrika ausgegangen sind. Auch die alt-nigritische oder alt-sudanische Kultur hat viele Elemente mit der nilotischen gemeinsam. Ich neige zu der Annahme, daß hier meist Entlehnungen aus der nilotischen Kultur vorliegen. SCHILDE hat diese Beziehungen der nilotischen Kultur zu den anderen afrikanischen Kulturen untersucht (1926 und 1929) und auch eine der hier vertretenen Auffassung ähnliche Ansicht angedeutet (1926), kommt dann aber (1939) doch wieder zu dem Schluß, daß die nilotische Kultur im wesentlichen alt-nigritisch sei, jedoch mit osthamitischen Überlagerungen (p. 414 f.).

### 5. Die Kulturgliederung von Nordost-Afrika

Alle Elemente, die BAUMANN seiner osthamitischen Großviehzüchter-Kultur zuordnet, finden sich, wie er selbst hervorhebt (p. 226), auch in der nilotischen Kultur. Man kann sogar sagen, daß der ganze osthamitische Komplex bei den Niloten sehr viel lebendiger ist als bei den eigentlichen „Ost-Hamiten“. Gleichzeitig müssen die Niloten als altertümlicher angesprochen werden als die osthamitischen Großviehzüchter, deren Kultur eine Reihe jüngerer Elemente — zum Teil sogar Oasen-Feldbau und Städte-Kultur — aufweist. Meines Erachtens ist es aus diesem und anderen Gründen, die ich noch streifen werde, wahrscheinlicher, daß die nilotische Kultur von jeher gemischt-wirtschaftlich war, daß der afrikanische Rinderzüchter-Komplex mit all seinen Eigentümlichkeiten in ihr wurzelt und daß sie es ist, die ihn in Afrika verbreitet hat. Dabei lassen wir die Frage offen, ob die Niloten als erste das Rind gezüchtet haben oder ob bereits vor ihnen eine andere Schicht das Kurzhorn-Rind domestizierte, wie STAFFE (p. 20 f.) es andeutet. Mit STAFFES Meinung, daß das Kurzhorn-Rind mit den Megalithen verbreitet worden sei, kann ich mich jedoch nicht befreunden.

Auffällig ist die Ähnlichkeit vieler Kultur-Elemente der Niloten mit solchen, die uns aus dem Alten Testament bekannt sind, eine Ähnlichkeit, die MERKER zu seinem vielfach kritisierten Versuch veranlaßte, die Masai als eine semitische Schicht hinzustellen. Wenngleich ich die Kritik an MERKER für berechtigt halte, so erscheinen mir doch viele solcher Übereinstimmungen sehr auffällig, so die Ablehnung des Schweines, die Wichtigkeit eines bestimmten Schlachtrituals, das Vorrecht der erstgeborenen Söhne, der Begriff der „Unreinheit“ und das vermutlich hierin wurzelnde Verbot, sich durch Heirat mit den unterworfenen Völkern zu verbinden. Sehr bemerkenswert ist es auch, daß bei fast allen Völkern, die wir untersucht haben, das Tor — der Eingang



zum Viehkral oder das Haustor — die heilige Stätte ist, und daß meistens dort alljährlich die Opfer dargebracht werden. Auch bei den Kipsigis (Lumbwa) ist nach PERISTIANY (1939, p. 21) das Tor zum Viehkral die heilige Stätte für eine bestimmte Zeremonie. Es wird an einer Stelle für sich allein errichtet, wie auch bei den von uns besuchten Völkern das heilige Tor oft ganz isoliert steht. Ob auch bei den anderen Niloten dem Tor diese Bedeutung zukommt — was nach den angeführten Beispielen naheliegend ist —, entzieht sich meiner Kenntnis. Das Alte Testament nun kennt ebenfalls das heilige Tor, das unter anderem der Ort ist, an dem man ein Vorhaben „vor Gott bringen“ kann (2. Mos. 21, 5-6). KAUTZSCH hebt dazu in einer Fußnote hervor, daß in alter Zeit bei den Juden der Hauseingang heilig gewesen und daß dort geopfert worden sei. Es scheint sich auch um alljährlich wiederkehrende Opfer gehandelt zu haben, wie aus 5. Mos. 20 hervorgeht, wo kurz vorher (5. Mos. 15-17) das Tor gleichfalls als Familien-Heiligtum erwähnt wird. Im Gegensatz allerdings zu den erwähnten nilotischen Opfern, die den Ahnen gelten, sind die des Alten Testamentes natürlich an Jahwe gerichtet. Alle diese auffälligen Übereinstimmungen ließen sich erklären, indem man ein vorbiblisches Kultur-Substrat annimmt mit gemischtem Pflanze- und Viehzüchtertum, das sowohl in West-Asien vorherrschte (und von da in die Kultur der Juden übernommen wurde) als auch in Nordost-Afrika, wo es sich in der nilotischen Kultur — möglicherweise ziemlich rein erhalten hat.

Wie aber verhält es sich mit dem reinen Vieh-Nomadismus, der für die viehzüchterische Komponente der nilotischen Kultur verantwortlich gemacht zu werden pflegt? Der reine Vieh-Nomadismus ist nach meiner Ansicht eine Spezial-Entwicklung aus dieser nilotischen Schicht. Wo immer eine reine Nomaden-Kultur ohne Körnerfurcht auftritt — das finden wir vereinzelt sowohl bei den kuschitisch-sprechenden wie bei den nilotischen Völkern —, verbietet entweder das Klima den Feldbau, oder es besteht die Möglichkeit, Feldfrüchte bei Nachbarstämmen zu erwerben und sich das Risiko eines Feldbaues im unzureichenden Klima der Weidegebiete zu ersparen. Wahrscheinlich sind es diese beiden Gründe gewesen, die zur Entstehung des reinen Vieh-Nomadismus geführt haben.

Interessant ist in diesem Zusammenhang der Bericht von GULLIVER (p. 3) über die Turkana, bei denen nur sehr wenig Frucht kultiviert wird und in deren Ernährung — außer wo Handel möglich ist — deshalb Cerealien eine geringe Rolle spielen. „It is important to point out that none of these people despise agriculture, for cereal food is much desired. Turkana say that they envy their western neighbours who can grow almost enough sorghum to last through the dry season. A mixed economy is the ideal. What these people do tend to disdain is a tribe who has few or no cattle.“

Tatsächlich zeigt sich nun, daß der kulturelle Unterschied zwischen Viehzüchtern und Pflanzern in Nordost-Afrika nicht so einschneidend ist, daß eine Unterscheidung von zwei Kulturen gerechtfertigt wäre. Zunächst sei eine Beobachtung dargelegt, die sich auf unserer Expedition ergab. In jenen Gebieten Süd-Abessinien — wie überhaupt in Nordost-Afrika — wohnen im regenreichen Hochland Völker, die hauptsächlich Feldbau treiben (z. B. Baka,

Kure usw.), und in dem als Weidegebiet günstigen Tiefland solche mit vorwiegend viehzüchterischer Wirtschaftsform (Bánna, Hámmar usw.). Im Brauchtum bestehen zwar zwischen diesen beiden Typen von Völkern recht beträchtliche Unterschiede, die sich aber weitgehend daraus ergeben, daß das charakteristische Viehzüchter-Brauchtum, da es an die große Herde gebunden ist — so insbesondere alles, was mit dem Hirten-Dasein vorwiegend der jungen Männer zusammenhängt —, im Hochland fehlt. Im entscheidenden jedoch bilden beide Gruppen eine Kultur-Einheit. Bei beiden besteht die Überlieferung, daß die Tiefland-Stämme als „jüngere Brüder“ von den Hochland-Völkern abstammen. Beide haben eine gleichartige, sehr undeutliche Vorstellung von einem Schöpfergott, der Himmel und Erde geschaffen hat. Während diese blasse und nicht sehr lebensvolle Gestalt fast keinen Kult genießt, sind es die Verstorbenen, die in beiden Gruppen regelmäßige Opfer an heiligen Stätten erhalten. Diese heiligen Stätten sind bei beiden Gruppen entweder ein einzelnes, alleinstehendes Tor oder das Tor zum Viehkral.

Sowohl die vorwiegend viehzüchterischen wie die vorwiegend pflanzerischen Völker haben ferner das gleiche duale Denken, das in den Heirats-Ordnungen und anderen Regelungen zum Ausdruck kommt. Sie haben beide die Vorrangstellung des älteren Bruders, der praktisch allein erbt und allein das Recht hat, Tiere zu töten; beide Gruppen distanzieren sich durch Heiratsverbot und andere Meidungsvorschriften von der „unreinen“ Kaste der *Manni*, die vermutlich Reste aus der prä-nilotischen Schicht repräsentieren. Diese Übereinstimmung in Merkmalen, die für einen Kultur-Vergleich entscheidend sind, zeigt, daß es sich hier um zwei Varianten ein und derselben Kultur handelt, wobei einmal die pflanzerische und im anderen Falle die viehzüchterische Komponente stärker ist. Es ist unschwer vorstellbar, daß sich dieses Überwiegen der Viehzucht — etwa durch Klima-Änderung oder durch günstige Möglichkeiten, Feldfrüchte einzuhandeln — zu der extremen Form des reinen Vieh-Nomadismus entwickelt.

Wie ungeeignet das Kriterium der ausschließlichen Viehzucht für die Frage nach der Kultur-Zugehörigkeit ist, zeigt sich noch deutlicher in jenen Fällen, in denen ein und derselbe Stamm in zwei wirtschaftlich verschiedene Gruppen zerfällt, eine überwiegend pflanzerische, die meist auf den Bergen wohnt, und eine rein viehzüchterische im benachbarten Tiefland. Die Murle oder Beir sind ein Beispiel dafür (TUCKER p. 99), die Suk oder Pokot ein anderes (BEECH p. 1).

Meist fühlt sich jener Teil des Volkes, der die Rinder oder mehr Rinder hat als der pflanzerische Teil, überlegen. Diese rational nicht zu begründende hohe Einschätzung des Viehbesitzes muß in jenem von allen Viehzüchtern berichteten besonderen Verhältnis zum Vieh wurzeln, das wahrscheinlich auch den irrationalen Grund für die Züchtung des Rindes und für seine Rolle als bevorzugtes Opfertier abgegeben hat.

Die nilotische Kultur hat vermutlich früher einmal große Teile des Osthornes bedeckt und ist dann von Völkern mit kuschitischen Sprachen im Norden und Osten überlagert worden. Jedenfalls ist das Nilotische als eine Substrat-Schicht noch deutlich bei den Kónso und auch bei den Borána zu

greifen. Die Kuschiten haben die vorgefundenen Kulturen entscheidend verändert, aber das spezielle Viehzüchter-Brauchtum haben sie so gut wie unberührt gelassen, so daß dieses Brauchtum auffallend übereinstimmt, ob wir es bei den kuschitischen Afar, Somal und Galla studieren oder bei den nilotischen Masai, Karamajong oder Dinka. Am Beispiel der Kónso läßt sich dies beobachten: Ihr nilotisches Fundament ist unverkennbar. Sie haben jedoch eine kuschitische Sprache, außerdem Megalithen, Weberei und das Gada-System, alles Elemente, die der nilotischen Kultur — außer den Megalithen, die zu einigen Völkern dieser Kultur-Zugehörigkeit gekommen sind — ursprünglich fehlen, um nur die wichtigsten zu nennen. Das Viehzüchter-Brauchtum jedoch ist bei den Kónso fast unberührt.

Werfen wir noch einen kurzen Blick auf die ältere prä-nilotische Schicht, die nach unserer Annahme keine Dual-Organisation hatte. Als markanteste Kriterien für diese Kultur hatten wir das Schweine- und Hunde-Opfer angeführt. Welche Nutzpflanzen die Völker dieser Kultur hatten, läßt sich nur mutmaßen. Nach dem Befund unserer Expedition liegt es nahe, an Musa Ensette und Knollenfrüchte zu denken. Es wurde nämlich in einer weitverbreiteten Mythe die Herkunft der Körnerfrüchte aus dem Himmel berichtet. Die Musa Ensette und die Knollenfrüchte wurden meist ausdrücklich hiervon ausgenommen. Eine Mythe über den Ursprung dieser Früchte war nicht bekannt; man meinte allenfalls, sie seien von jeher dagewesen. Es scheint mir jedoch wichtig, daß diese grundsätzliche Unterscheidung zwischen Knollen- und Körnerfrüchten und die Unmöglichkeit, die Knollen mit der Körner-Mythe zu verquicken, so fest verwurzelt sind, daß hierin eine Erinnerung an ihre Zugehörigkeit zu zwei verschiedenen Kulturen fortzuleben scheint.

Wir haben es also in Nordost-Afrika mindestens mit drei Schichten zu tun, wenn wir von der heutigen semitischen Oberschicht und den älteren Wildbeuter-Kulturen einmal absehen:

1) Die alte prä-nilotische Kultur ohne Dualismen, aber mit Schweine- und Hunde-Opfern und wahrscheinlich mit Knollenfrüchten, Töpferei, Holzschnitzerei und möglicherweise sogar mit Eisentechnik.

2) Die altertümliche nilotische Schicht, die mit Rind und Körnerfrucht den Raum erobert und sich von da aus weit über Afrika ausgebreitet und die Dual-Formen mitgebracht hat.

3) Die kuschitische Schicht, die als jüngste den Raum im Norden und Osten überlagert hat und der die jüngeren Formen der Dualismen meist ohne Exogamie angehören.

Vermutlich waren es mehrere kuschitische Wellen, die in diesen Raum einbrachen. Zwei davon lassen sich meines Erachtens nach der sozialen Struktur kennzeichnen:

a) Eine Welle mit Gada-System, deren Kulturbild sich verhältnismäßig rein bei den Kónso und den Galla in Süd-Abessinien, die eine kuschitische Sprache sprechen, studieren läßt.

b) Eine Welle mit höherer Staatenbildung, die am besten in Kaffa, vermutlich aber auch bei den Agau-Völkern am Tana-See, zu greifen ist.



Wenn von diesen festzustellenden Schichten in Nordost-Afrika die Dual-Systeme der nilotischen Schicht zugeordnet werden, so ist es auffällig, daß nicht mehr Berichte über das Vorkommen von Dichotomien vorliegen aus jenen Gebieten Afrikas, wohin die nilotische Kultur zweifellos gelangt ist. Die Berichte von DOKE, MELLAND und RICHARDS über das *banungwe*-Verhältnis bei nord-rhodesischen Stämmen, die HAEKEL (1938) zu einer ausführlichen Stellungnahme veranlaßten, gehören mutmaßlich hierher. Es ist aber in hohem Grade wahrscheinlich, daß auch die Hottentotten und Herero in Süd-Afrika mit ihren dual-polaren Gottesvorstellungen zu demselben nilotischen Kulturstrom gehören.

### Literaturverzeichnis

- BAKER E. C., Notes on the History of the Wasegeju. Tanganyika Notes (Tanganyika) 27. 1949. pp. 16 ff.
- BAUMANN H., THURNWALD R., WESTERMANN D., Völkerkunde von Afrika. Essen 1940.
- BEECH M. W. H., The Suk. Oxford 1911.
- BERNARDI B., The Age-System of the Nilo-Hamitic Peoples. Africa (London) 22. 1952. pp. 316 ff.
- CERULLI, Etiopia occidentale. Vol. I, II. Roma 1929.
- DELHAISE, Les Warega. Bruxelles 1909.
- DOKE CLEMENT M., The Lambas of Northern Rhodesia. London 1931.
- DRIBERG J. H., The Lango. London 1923.
- EMLEY E. D., The Turkana of Kolosia District. IRAJ (London) 57. 1927. pp. 157 ff.
- EVANS-PRITCHARD E. E., The Divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan. Cambridge 1948.
- — The Nuer. Oxford 1950.
- FOKKEN H., Gottesanschauungen und religiöse Überlieferungen der Masai. Archiv für Anthropologie (Braunschweig) 15. 1916. p. 237 f.
- GROTTANELLI VINIGI L. I., Pre-Niloti. Annali Lateranensi (Roma) 12. 1948.
- GULLIVER P. H., The Karamajong Cluster. Africa (London) 22. 1952. pp. 1 ff.
- HAEKEL JOSEF, Clan-Reziprozität und Clan-Antagonismus in Rhodesia. Anthropos (Mödling bei Wien) 33. 1938. pp. 654 ff.
- — Die Dualsysteme in Afrika. Anthropos (Freiburg) 45. 1950. pp. 13 ff.
- HARRIS, Gesandtschaftsreise nach Schoa. Bd. I. Stuttgart und Tübingen 1845.
- HEUGLIN M. TH. v., Reise in Nordost-Afrika. Braunschweig 1877.
- HOBLEY C. W., Bantu Beliefs and Magic. London 1938.
- HOLDING E. M., Some Preliminary Notes on Meru Age Grades. Man (London) 42. 1942. pp. 58 ff.
- HOLLIS A. C., The Masai. Oxford 1905.
- JEFFREYS M. D. W., Dual Organisation in Africa. African Studies (Johannisburg) 5. 1946. pp. 82 ff.
- Kenyatta, Facing Mount Kenya. London 1953.
- MELLAND FRANK H., In Witch-bound Africa. London 1923.
- MERKER M., Die Masai. Berlin 1904.
- MIDDLETON JOHN, The Kikuyu and Kamba of Kenya. International African Institute. London 1953.
- MUNZINGER WERNER, Ostafrikanische Studien. 2. Aufl. Basel 1883.
- NADEL S. F., The Nuba. London 1947.
- NALDER L. F., A Tribal Survey of Mongalla Province. London 1937.
- PAULITSCHKE PHILIPP, Ethnographie Nordost-Afrikas. Bd. I. 1893 ; Bd. II. 1896. Berlin.
- PERISTIANY J. G., The Social Institutions of the Kipsigis. London 1939.

- PERISTIANY J. G., The Age-set System of the Pastoral Pokot. Africa (London) 21. 1951. pp. 279 ff.
- RICHARDS A. I., Reciprocal Clan Relationships among the Bemba of North Eastern Rhodesia. Man (London) 37. 1937. Nr. 222.
- SCHILDE W., Beiträge zur Hamitenfrage. Tagungsberichte der deutschen Anthropologischen Gesellschaft. Augsburg 1926. pp. 61 ff.
- — Ostwestliche Kulturbeziehungen im Sudan. In: OTTO RECHE, In memoriam Karl Weule. Leipzig 1929.
- — Die Völker, Sprachen und Rassen am oberen Nil. In: HESCH und SPANNAUS, Kultur und Rasse. München 1939.
- SELIGMAN C. G. and BRENDA Z., Pagan Tribes of the Nilotic Sudan. London 1932.
- STAFFE ADOLF, Die Akklimatisation der Haustiere in den afrikanischen Tropen. Berlin 1944.
- TUCKER A. N., Notes on Murle. Afrika und Übersee (Hamburg) 36. 1952.
- WERNER A., The Galla of the East Africa Protectorate. Journal of the African Society (London) 13. 1913-14.
-

# The Structure and Content of Cheremis Charms

## Part Two \*

By THOMAS A. SEBEOK and LOUIS H. ORZACK

### Contents:

V. Content Analysis

VI. Supplementary Note on Techniques of Content Analysis  
Bibliography

### V. Content Analysis

Let the term "unit" be applied to any expression  $O \supset S$  (or  $P \supset S$ ). Sample charm 1. 1. 5. 3. may thus be said to consist of two units. Our total corpus comprises forty-nine texts which have been labelled charms. Of these, all but three (which are entirely different in structure and must be considered separately) can be reduced either to one structural unit or to simple additive sequences of units. Such a reduction is, in one sense, too powerful to be serviceable. This is not because an expression in terms of units fails to indicate the *differentia specifica* whereby charms are to be distinguished from certain other kinds of texts. It is true that Cheremis weather predictions, such as "If the wind blows from the south, there'll be rain"; or dream portents, such as "If you drink brandy in your dream, you will have great sorrow"; or certain other types of texts, can also be reduced to just two terms related by a single operation<sup>93</sup>, but the verbs of each of the terms in such sentences are in the indicative, and never in the imperative mode, whereas these contrastive modes — implicit in the definition of  $S$  — are an essential feature of the charms. The symbolic expression at which we have arrived does, then, delimit charms from other kinds of texts, while it also epitomizes their fundamental unity.

---

\* For Part One, see SEBEOK, 1953; in addition to the donors acknowledged there in fn. 1, research in Cheremis has been receiving support from the U. S. Air Force, under contract 01 (600) — 314, and by way of a grant from the American Philosophical Society.

<sup>93</sup> SEBEOK, 1950.



On the other hand, the magnitude of the reduction obliterates individual differences : how are we to distinguish one charm from another ? This broad question can be resolved into six separate and more specific questions :

- (1) Can a given text be reduced to one or more units, or can it not ?  
If it can be, then
- (2) Of how many units does each text consist ?
- (3) Where the first term of a unit is *P*, what is the content of *H* ?
- (4) What is the content of *O* in each unit ?
- (5) What is the content of *S* in each unit ?
- (6) By what linguistic means is implication expressed in each unit ?

Let us consider each question in turn.

(1) As already indicated, a given charm will fall either into a major form class — i. e., will be reducible to one or more units — or not. The major form class includes about 94 per cent of the charms in this corpus. The remaining texts are :

1.1.1. "From the long bench to the short bench, from the short bench to the stove board, from the stove board to the stove, from the stove into the smoke window<sup>94</sup>, from the smoke window into the crown of the spruce, *nedak*<sup>95</sup>, begone !" This text departs from the major pattern in several respects. First of all, it contains no verb at all ("begone" translates an adverb), hence the opposition of a phrase with an indicative versus one with an imperative verb cannot be postulated. Even if it were practicable to identify the adverbial phrase "*nedak*, begone" with *S*, and the list of items which precede it with *O*, still *O* and *S* could not be considered in opposition, since the latter merely follows the former, and implication is nowise involved.

1.1.9. "Old Lady, Old Man Smallpox, eat, drink, don't be angry, don't take his soul, don't hurt his eye, pass by nicely." This text contains six verbs in the imperative mode, none in the indicative, and there is nothing here that could be construed as equivalent to *O* ; implication is not involved.

1.1.15. "The sobbing around the sea<sup>96</sup>, I around the mortar ; the sobbing around the sea, I around the mortar ; the sobbing around the sea, I around the mortar — I first !" The comment on 1.1.1. applies, *mutatis mutandis*.

Since the major form class includes such an overwhelmingly large percentage of the instances, a dichotomy of major versus minor form classes does not appear to be particularly useful. It may turn out to be more advantageous to reclassify such formulas as the preceding three with other, simpler homemade spells, to which reference was made in the discussion of charm no. 1.1.11., in the first portion of this paper. These spells are quite numerous, do not require the services of the "spitter", and differ entirely from

<sup>94</sup> See HEIKEL, 1888, ch. VI., for the parts and pattern of Cheremis rooms.

<sup>95</sup> RAMSTEDT, 1902, p. 86 : "Der Zahnschmerz, der böse Geist des Zahnschmerzes."

<sup>96</sup> This word for "sea", by which the Cheremis usually mean the Caspian sea, is of Turkic, probably Chuvash origin (see the literature cited by BÁRCZI, 1941, p. 306, s. u. *tenger*) ; KROHN, 1901, p. 57, remarks upon "das häufige Vorkommen des Meeres, welches den Tschuwassen ebenso wenig wie den Wotjaken bekannt ist".

the charms in form. Internal indications support this: e. g., the use of the first person pronoun in 1.1.15., of familiar household items in 1.1.1., and the background data supplied by the informant for 1.1.9.; (in the latter, the informant uses the word *sörbalat* "they pray", and not *šübeda* "he spits").

This leads to a redefinition of a "charm" as distinct from a "spell", insofar as the present corpus is concerned: a "charm" is simply a text consisting of a minimum of one unit. A magic formula not including a unit may be called a "spell". Thus 1.1.1., 1.1.9., and 1.1.15. are not charms but spells, and need not be considered any further here. We are thus left with a corpus of forty-six charms.

(2) A charm, by definition, must include, minimally, one unit. The following table presents, in the left column, the number of units which occur in given charms; in the middle column, the frequency with which particular sequences of units occur in the corpus as a whole. In the right column, each figure represents the product of the figures in the left and middle columns of the same row, the total being the number of units in the entire corpus.

No. of Units	Frequency	Total Units
1	9	9
2	2	4
3	19	57
4	3	12
5	2	10
7	3	21
9	3	27
10	1	10
15	2	30
17	1	17
21	1	21
Total	<u>46</u>	<u>218</u>

The Cheremis regard the number three and multiples of three as endowed with peculiar virtue: Cheremis folktale variants, for instance, present three-headed dragons (THOMPSON, B 11.2.3.2.\*), six-headed dragons (B 11.2.3.3.\*) and a six-legged horse (B 15.6.3.1.\*), nine-headed dragons (B 11.2.3.4.\*), twelve-headed dragons (B 11.2.3.4.\*) and serpents (B 15.1.2.9.1.\*), and a twelve-legged horse (B 15.6.3.2.); the soul is located in three separate eggs (E 711.1.1.\*); etc.<sup>97</sup> It is unlikely to be a coincidence that a total of 25 charms — over half of the corpus — consist of such sequences of units. Seven, and numbers which include the integer seven<sup>98</sup>, also possess mystic

<sup>97</sup> SEBEOK, 1952, section on The Folktale, part B (analysis by ANTON N. NYERGES).

<sup>98</sup> The number seventy-five occurs in charm no. 1.1.11.2.; the number seventy-seven in charms no. 1.1.8., 1.1.14.1., 1.2.2., 2.1.2., 2.1.3., 2.1.5., 3.1.2., 3.1.4., 3.2.1., 3.2.4., and 3.4.2. Further illustrations could be drawn from many Cheremis folksongs. See also MUNKÁCSI, 1921.

value: such sequences account for 5 more charms. As against these, only 6 charms consist of two or its multiples, and only 2 of five<sup>99</sup>.

Note that nine charms contain only one unit each. However, in all probability, these were repeated, in identical form, as the informant's comment after charm no. 1. 1. 5. 2. suggests: "It is necessary to spit, speaking [this charm] three times. If it must be repeated several times, it is necessary to say it nine times."<sup>100</sup>

(3) For a discussion of this question, refer to Part One, Section IV of this paper<sup>101</sup>.

(4) Before we consider this question, we discuss briefly, first, the relation of structural analysis to "content analysis", and, second, the latter technique itself. We began the description of the sample text with an exhaustive identification of its relevant elements, and with a statement of the relationships prevailing between these elements: it was found possible (1) to state the parts of the whole and the relationship of the parts within the whole, without (2) making statements about the nature of these component parts themselves. The first procedure we call structural analysis. Content analysis focuses on the component parts themselves. The distinction between the two techniques is a sharp one, and lies mainly in the presence or absence of strict criteria of relevance<sup>102</sup>. In structural analysis, including linguistic, it is possible to tell what does and what does not belong to the structure, i. e., what is and what is not relevant. On the other hand, the categories of content analysis — just as the elements of cultural anthropology and the motifs of the folktale — are obtainable by what has been felicitously called, with reference to culture traits, "a sophisticated awareness of their comparative implications"<sup>103</sup>. The validity of the categories selected will ultimately depend on the investigator's professional skill, and may always remain arbitrary to a greater or lesser extent. The ideal content analyst of a given corpus of folklore texts will search out his categories on the basis of his knowledge of both the entire cultural, and in particular folkloristic, matrix in which it lies embedded, as well as of parallel corpora of texts from neighboring peoples.

Content analysis is, of course, a technique well-known to sociologists and political scientists. BERELSON and LAZARFELD have defined it as "... a research technique for the objective, systematic, and quantitative description

---

<sup>99</sup> Unfortunately, some of the collectors seem to have lost their patience with what must have struck them as interminable repetitiousness on the informant's part. As a result, some of the texts end with "etc.". It is not, therefore, always possible to be sure how many units a given charm would have contained had the informant been permitted to finish or had the full text been reproduced.

<sup>100</sup> Such identical repetitions of units are neither counted in the above table nor treated in the content analysis under 4, below.

<sup>101</sup> SEBEOK, 1953.

<sup>102</sup> This point is subject to reservations by LHO on the ground that analytic categories of content analysis need be rigorously specified and theoretically relevant for the technique to be effectively employed.

<sup>103</sup> VOEGELIN and HARRIS, 1947, p. 592. It is generally agreed that "content analysis stands or falls by its categories". Cf. BERELSON and LAZARFELD, 1948, pp. 88 ff.



of the manifest content of communication" <sup>104</sup>. JANIS points out that "... any sort of communication — newspapers, radio programs, films, everyday conversations, verbalized free associations, etc." <sup>105</sup> can be so analyzed. Specific applications have been made in many areas, including: newspaper comment during presidential election campaigns; the radio persuasion process; reactions of a businessman's journal to government legislation <sup>106</sup>. LASSWELL and BLUMENSTOCK have analyzed the propaganda of a radical political movement, using an orientation centered upon psycho-analytically enriched categories <sup>107</sup>; LAZARSFELD and STANTON, in their Radio Research series, have extended and amplified techniques of content analysis to further new areas <sup>108</sup>. During World War II, under the impetus of government support, the application of content analysis techniques to mass communications such as newspapers and "world attention", propaganda broadcasting by the warring countries and propaganda by radical groups, flourished <sup>109</sup>. In addition, various attempts have been made in applying the technique to stylistic features: simplicity in English literature; classification of images in SHAKESPEARE's plays; frequency of poetic vocabulary; the poetic vocabulary of emotion and the use of pathetic fallacies; types of rhetorical arguments; types of appeals in presidential campaign speeches; and relative frequency of rhetorical figures in WILSON's political speeches <sup>110</sup>. In folklore, BERNARD WOLFE essayed something approaching content analysis along lines reflected by this quotation: "All told, there are twenty-eight victories of the Weak over the Strong; ultimately all the Strong die violent deaths at the hands of the Weak; and there are, at most, two very insignificant victories of the Strong over the Weak... Admittedly, folk symbols are seldom systematic, clean-cut, or specific... But still, on the basis of the tally-sheet alone, is it too far-fetched to take Brer Rabbit as a symbol — about as sharp as Southern sanctions would allow — of the Negro slave's festering hatred of the white man?" <sup>111</sup>

The categories into which the objective elements in this corpus fall are, as a whole, divisible into two distinct sets —  $\delta$ , which consists of categories *a* through *h*; and  $\sigma$ , which consists of categories *i* through *o* — this separation being feasible on four different levels of discourse: I. linguistic, II. logical, III. magical, and IV. rhetorical.

I. Implication is expressed throughout the entire corpus by one of two linguistic devices in a given unit: *kunam* ... *tunam* "when ... then", or *kuze* ... *tuge* "as ... so" (see 6, below, and, for illustration, refer to the

<sup>104</sup> BERELSON and LAZARSFELD, 1948, p. 6.

<sup>105</sup> IRVING L. JANIS, The Problem of Validating Content Analysis, in LASSWELL, LEITES and Associates, 1949, p. 55.

<sup>106</sup> LAZARSFELD, BERELSON and GAUDET, 1948; MERTON, 1946; LANE, 1951.

<sup>107</sup> LASSWELL and BLUMENSTOCK, 1939.

<sup>108</sup> LAZARSFELD and STANTON, 1941, 1944, 1949.

<sup>109</sup> LASSWELL, 1941; KRIS and SPEIER, 1944; BERELSON and DE GRAZIA, 1947.

<sup>110</sup> See the references in BERELSON and LAZARSFELD, 1948, to the names of HAYWORTH, MILES, PALMER, RUNION, SHERMAN, and SPURGEON.

<sup>111</sup> WOLFE, 1949, p. 32.

sample charm 1.1.5.3., above). In a unit which contains the former device, a category belonging to set  $\bar{o}$  will be used; but in a unit which contains the latter device, a category belonging to set  $o$  will be used.

II. Units differ as to truth-value. When this is falsity, the category used will belong to set  $\bar{o}$ ; but when this is truth, the category used will belong to set  $o$ .

III. Each unit may be said to operate on the principle of sympathetic magic. But FRAZER reduced this principle to what he called the "two great fundamental laws of thought", namely, association by contiguity, which correlates with the categories assigned to set  $\bar{o}$  — "a task must be performed"; and association by similarity, which correlates with the categories assigned to set  $o$  — "like produces like".

IV. The tropes of poetry, as the principles of magic<sup>112</sup>, may be divided "most relevantly into figures of contiguity and figures of similarity"<sup>113</sup>. Accordingly, two types of units may be differentiated: those where the imagery achieves its effect by the use of metonymy and synecdoche — that is, the movement proceeds within a single world of discourse; and those where it achieves its effect by the use of metaphor and simile, that is, by joining a plurality of worlds. These correspond to sets  $\bar{o}$  and  $o$ , respectively.

We classify the objective elements occurring in the entire corpus into the following fifteen categories:

a) The magician cannot inflict harm upon his own body; hence he can be safely required to do so before he can harm anyone else.

b) This category involves the manipulation of inanimate objects, before the victim may be harmed. We distinguish three subcategories:  $b'$  objects must be bled;  $b''$  the magician must assert his power over water;  $b'''$  objects other than water or those which are being bled must be manipulated.

c) The magician must perform a task of considerable complexity, the various steps of which, in the given sequence, lead to a particular end, usually the serving of a meal.

d) The task of manipulating heavenly bodies or phenomena which, according to Cheremis conception, lie outside the realm of human magic and are too far away from a magician's reach, is imposed upon the magician or evil force as a prior condition for harming his victim<sup>114</sup>.

e) Human beings, animals, or animal products must be manipulated in order to make the magic effective.

f) The magician or evil force must harm one or more of the gods or other supernatural creatures before he can so affect a human being. The

<sup>112</sup> BÜHLER, 1934, pp. 351 ff., summarizes the literature concerning the possibly magic origin of the metaphor.

<sup>113</sup> WELLEK and WARREN, 1949, p. 199.

<sup>114</sup> MANSIKKA, 1909, pp. 306-7, remarks that this motif is shared by Finno-Ugric and Russian charms.

<sup>115</sup> This occurs 5 times in the corpus. PAASONEN, 1907a; HOLMBERG, 1926, pp. 62 ff.

<sup>116</sup> This occurs 5 times in the corpus. PAASONEN, 1901, p. 35, "Second Day".

<sup>117</sup> This occurs 5 times in the corpus. Ibid.; HOLMBERG, 1926, p. 67.

character of some of the supernatural creatures being harmed is indicated by numerical subscripts. The subscript <sub>1</sub> refers to the (daughter of the) Great God <sup>115</sup>; <sub>2</sub> refers to (the daughter of) God the Creator <sup>116</sup>; <sub>3</sub> refers to the (daughter of the) Thunder God <sup>117</sup>. When *f* appears without a subscript, other supernatural entities were involved.

*g*) The task of counting is imposed upon the magician or evil force as a prior condition for harming his victim.

*h*) Other extraordinary tasks are imposed upon the source of evil, the satisfactory performance of which alone bestows the privilege of hurting the victim.

*i*) A statement, involving such images as dissolving, separating, disappearing, sinking, quarrelling, mismating, breaking off, drying up, flowing away, and the like, is made as a condition for some event.

*j*) A statement, involving such images as unifying, fusing, sticking, inseparability, piling, collecting, and the like, is made as a condition for some event.

*k*) A statement, involving such images as blossoming, and the completion of other natural cycles, of the wind, sun, stars, etc., is made as a condition for some event.

*l*) A statement, involving such images as motion, lightness, flying, and the like, is made as a condition for some event.

*m*) A statement, involving the image of coldness, is made as a condition for some event.

*n*) A statement, involving such images as heaviness, dormancy, motionlessness, lying, and the like, is made as a condition for some event.

*o*) A statement, involving the image of warmth, is made as a condition for some event.

In addition to the preceding categories, we identify an additional element frequently recurring in the corpus. Objects in the charms are often assigned the quality of certain specific metals or mother-of-pearl, which we designate as follows:  $\alpha$  gold,  $\beta$  silver,  $\gamma$  mother-of-pearl,  $\delta$  copper, and  $\sigma$  metals other than the foregoing <sup>118</sup>.

Certain obvious relations obtain among the categories. For instance, some stand in opposition: such are, *i* and *j*, *l* and *n*, *m* and *o*. Others are related trichotomously, as *b*, *e*, and *f*.

The table which follows presents the charms in the order of their functional classification given in Part One, Section I of this paper <sup>119</sup>, in terms of the content categories presented above. Each charm is listed, and the content classification of the object, element of each unit is presented.

Within the table commas separate units from each other. Furthermore,

<sup>118</sup> The following frequencies obtain: 8  $\alpha$ , 9  $\beta$ , 5  $\gamma$ , 4  $\delta$ , and 5  $\sigma$ . For the role of metals in magic, cf. SZENDREY, 1937*b*, p. 166. See the interesting seventeenth century German-language prescription for eye-disease, newly discovered in a Hungarian archives, composed of seven metals: "Man nembe gefällt Goldtt, Silber, K  pffer, Eyszen, Pley, Zinn, thue hiezu lebendig queksilber..." (Ethnographia 60, 1949, p. 285).

<sup>119</sup> SEBEOK, 1953.



the sequence of the units within a given charm is discernible from the arrangement of the commas and lines. Thus, e. g., charm 1.1.14.1. consists of nine units, which, when classified and given their content designations, appear in the following sequence:  $af$ ,  $f$ ,  $b'''$ ,  $af_1$ ,  $af_2$ ,  $af_3$ ,  $f_{123}$ ,  $i$ ,  $i$ .

## Category

Charm No.	$\bar{o}$	$o$
1.1.2.1.	$b'', b'', b''$ ,	$i, i, i, i$
1.1.2.2.	$b'', b'', b''$	
1.1.3.1.	$e \alpha, e \beta, e \gamma$	
1.1.3.2.	$e$	
1.1.4.	$d, d, d$	
1.1.5.1.	$b', b', b'$ ,	$i$
1.1.5.2.	$b'$	
1.1.5.3.		$k$ ,
	$b''$	
1.1.5.4.	$b', b', b', b', b', b', b'$	
1.1.6.	$b''', b''', g$	
1.1.7.1.	$h, h, h$	
1.1.7.2.	$h, h, h$	
1.1.8.	$c \alpha, c \beta, c \delta, c \gamma, c \sigma, c \sigma, c \sigma, c \sigma, c \sigma$	
1.1.10.	$b'''$ ,	$i$
1.1.11.1.	$b''$	
1.1.11.2.	$c$	
1.1.12.	$a_1 \alpha, a_2 \beta, a_3 \gamma$	
1.1.13.	$j \delta, j \beta, j \alpha$	
1.1.14.1.	$af, f, b''', af_1, af_2, af_3, f_{123}$ ,	$i, i$
1.1.14.2.		$l, l, l, l, l$
1.2.1.1.	$a \alpha, a \beta, a \gamma$	
1.2.1.2.	$h, h, h$	
1.2.2.	$a, g, a, a, a, a, a, a, a, a, a,$ $g, g, g, d, d, da,$	$i, i, i$
2.1.1.	$b''', b''', b'''$	
2.1.2.	$c \beta$	
2.1.3.	$b'''$	
2.1.4.	$e$	
2.1.5.	$e$	
2.2.1.		$k, k, k, k, k, o, j, j, j,$ $j, j, j, j, j, j$ $k, k, k, k, k, j, j, j, j, j, j,$ $o, i, j, j, j, j$
2.2.2.		$m$ $m, m, m, m, i, i, i, i, i, i,$ $i, i, i, i$
2.3.1.	$e, e, e$	$n, n, n$
2.3.2.		
3.1.1.		

	Category	
Charm No.	$\bar{o}$	$o$
3.1.2.	$d, d, d, d, d, d, e, b'', ddb'''$	
3.1.3.	$c\beta, c\alpha, c\delta, a,$	$i$
3.1.4.	$c_1\alpha, c_2\beta, c_3\delta$	
3.2.1.	$a\alpha\beta\gamma$	
3.2.2.	$a, a, b''', b'''$	
3.2.3.	$a, a$	$i$
3.2.4.	$a, a, a$	
3.2.5.	$e,$	$i,$
	$a,$	$k, k, i, i$
3.3.	$a, a, a$	
3.4.1.	$g, g, g$	
3.4.2.	$f_1, f_2, f_3$	
4.1.	$g, a, a$	
4.2.		$j, j, k, k, k, k, k$
	$b''', b''', b'''$	

The next table presents the frequency of occurrence of the categories, arranged into  $\bar{o}$  and  $o$  groups.

	Frequency	
Category	$\bar{o}$	$o$
$a$	37	
$b$	34	
$b'$	11	
$b''$	9	
$b'''$	14	
$c$	17	
$d$	14	
$e$	11	
$f$	9	
$g$	9	
$h$	9	
$i$		28
$j$		24
$k$		18
$l$		5
$m$		5
$n$		3
$o$		2
Total	<u>140</u>	<u>85</u>

Since 5 units had to be classified under two categories, and 1 under three, the grand total in the above table exceeds by seven the total number of units themselves. The ratio of  $\bar{o}$  to  $o$  in the units as a whole is of the order of 1.6 to 1, indicating the heavy preponderance of the motif of an extremely improbable eventuality.

The interest of a frequency tabulation such as we have constructed goes potentially beyond the report of the frequencies themselves. Were frequency counts available of like corpora from neighboring cultures, Russian for instance, cross comparisons would be facilitated in precise form; in addition, internal relationships in the folklore as a whole, comparisons with prayers for example, could be specified. Correlations with other aspects of the culture could be attempted as well <sup>120</sup>.

Two charms, 1.1.10, and 3.1.3., contain series of rather special kinds of elements which were not content analyzed. The "spitter" asserts that his magic will be effective irrespective of the time of day; no matter on which day of the week the sorcery took place; whether the sorcerer was male, a woman or a girl <sup>121</sup>; and whether the witchery was conveyed by means of a whirlwind <sup>122</sup>, or by way of food or drink.

(5) The Danish logician JØRGENSEN proposes to dissolve imperatives into two factors: the imperative factor proper, which is a feature common to all imperatives in the language, and the indicative factor, which varies from one command to another <sup>123</sup>.

In Cheremis, the imperative factor proper may be briefly characterized as follows, the remarks here being restricted to such forms as occur in this corpus. Two forms occur: second person (see sample charm, word no. 21); and third person (no. 9), both singular. All the imperative forms are like the indicative forms in being unmarked as to mode, but are unlike them in being undifferentiated as to tense. The indicative forms unmarked as to tense are the imperfective ones. The contrasts to be especially considered, therefore, are: second vs. third person imperative; imperative vs. indicative second person; and imperative vs. indicative imperfective third person. The singular second person imperative is formed by the total absence of all markers — person, number, tense, or mode — that is, by the absolute stem; the third person contrasts with it by having a suffix marking person:  $-\bar{z}/\bar{s}V$ , the vowel of which varies both interdialectally and, in some dialects, according to specific morphophonemic rules. In the second person, the two modes contrast by virtue of the fact that the person is formally marked

<sup>120</sup> On the advantages of quantitative analysis of communications, see many of the references in TRNKA, 1950; also, HAROLD D. LASSWELL, *Why Be Quantitative*, in LASSWELL, LEITES and Associates, 1949, pp. 40-52. For a picture of some aspects of Cheremis social organization as reflected by their songs, see SEBEOK, 1951.

<sup>121</sup> SZENDREY, 1937a.

<sup>122</sup> Cf. LOORITS, 1949, pp. 190 ff.

<sup>123</sup> JØRGENSEN, 1937-38. CARNAP, 1942, p. 15, cites the literature of the logical analysis of imperatives; these references are not only scanty, but also highly unsatisfactory from a linguistic point of view. For outlines of a purely linguistic analysis — which applies, *mutatis mutandis*, to Cheremis as well — see JAKOBSON, 1932, pp. 79 ff.



in the indicative imperfective. In the third person, both modes bear person markers, but they are quite different, the form in the imperative (given above) being identical with the nominal third person singular possessive morpheme, but the form in the indicative imperfective being a low vowel or *-eš* (depending on which of two conjugations is involved).

The commands differ from each other lexically, that is, as to the stems selected from among the available verbs. If content analysis were to be performed, it is this factor that would have to be analyzed. However, content analysis of *S* is unnecessary, since charms can already be distinguished from one another by their *O*-content. Let us recall, however, that *S*-content, too, falls into two overall categories, namely, *š* and *s*. These two cannot be distinguished from each other by any formal markers, but only by virtue of their co-occurrence with one or the other form of the implication. The distribution is such that *š* occurs in units where implication is expressed by *kunam* ... *tunam* "when ... then", and, consequently, where the objective element is *ō*, there is falsity, magic by contiguity, and imagery by metonymy and synecdoche; and *s* occurs elsewhere.

(6) As already stated, implication is expressed in a given unit in one of two ways, throughout the present corpus: *kunam* ... *tunam* "when ... then" (see sample charm, words nos. 15, 18), or *kuze* ... *tuge* (nos. 2, 5). The two are actualizations of essentially one linguistic device, namely, the discontinuous sequence of an interrogative pronoun, beginning with the phoneme *k*, located in the dependent clause, and a demonstrative pronoun, beginning with the phoneme *t*, located in the independent clause. Stylistic variations include the use of emphatic enclitics (as *-ak*, in no. 5), or the occasional ellipsis of one of the pronouns. The distinction between the two types of expression is a crucial one, since upon this linguistic differentiation hinges the distinction between *ō* and *o*, *š* and *s*, as do also the logical, magical, and rhetorical discriminations touched upon above.

Interestingly enough, pronominal elements have been used traditionally as a fundamental classificatory device of charms. So KROHN, for example, divided Votyak charms into "wenn" and "wie" varieties, with suitable linguistic subtypes<sup>124</sup>.

## VI. Supplementary Note on Techniques of Content Analysis

Shortly after this paper was accepted for publication, one of the authors, SEBEOK, had the opportunity to participate in an interdisciplinary seminar of psychologists and linguists at Cornell University, and to submit the content analysis used above to the criticism of his colleagues. This discussion led, in turn, to an evaluation by the group of existing methods of content analysis<sup>125</sup>. Three major weaknesses stood revealed: "(a) The units of sampling have generally been based upon expediency ... (b) The categories

<sup>124</sup> KROHN, 1901.

<sup>125</sup> CARROLL, et al., 1951. pp. 26-27.

employed in deciding when a certain type of content is present or absent in a given unit have been largely arbitrary . . . (c) Existing methods of content analysis are limited to simple comparisons of frequencies rather than measuring the internal contingencies between categories". It was the feeling of this group that it is the transitional relations among semantic events that are important for content analyses. We wish to know: what was the associational structure of the source as inferred from contingencies in its messages? Our analysis of charms dealt with their explicit content, by way of a simple frequency count. By contrast, the method just referred to (which is being developed by CHARLES E. OSGOOD and his collaborators) is designed to get at implicit content. The categories would be selected and coded as before, assuming the analyst's purpose to be constant. However, interest would now focus upon contingency, as defined by the co-occurrence of two categories within a text. Given that each category occurs in a certain percentage of units, the chance contingency is the product of the two percentages; the obtained contingencies can be evaluated against the chance contingencies in terms of the significance of differences in percentage (greater or less). By certain further techniques, the structure of interrelationships among the entire set of categories measured can be obtained. The final matrix analysis yields some understanding of the pattern of associations in the source, reflecting, presumably, patterns of the culture. TAS.

### Bibliography

References listed below occur exclusively in Part Two; for other references, see the bibliography in Part One.

- BERELSON, BERNARD and SEBASTIAN DE GRAZIA, 1947: Detecting Collaboration (Public Opinion Quarterly, vol. 11, pp. 244-53).  
 — — and PAUL F. LAZARSFELD, 1948: The Analysis of Communication Content (Mimeographed; New York).  
 BÜHLER, KARL, 1934: Sprachtheorie (Jena).  
 CARNAP, RUDOLF, 1942: Introduction to Semantics (Cambridge, Mass.).  
 CARROLL, JOHN B., FREDERICK B. AGARD, STANLEY S. NEWMAN, CHARLES E. OSGOOD and THOMAS A. SEBEOK, 1951: Report and Recommendations of the Interdisciplinary Summer Seminar in Psychology and Linguistics (Mimeographed; Ithaca, New York).  
 JAKOBSON, ROMAN, 1932: Zur Struktur des russischen Verbums (Charisteria Gvilelmo Mathesio..., pp. 74-84; Prague).  
 JØRGENSEN, JØRGEN, 1937-38: Imperatives and Logic (Erkenntnis, vol. 7, pp. 288-96).  
 KRIS, ERNST and HANS SPEIER, 1944: German Radio Propaganda (New York).  
 LANE, ROBERT E., 1951: Government Regulation and the Business Mind (American Sociological Review, vol. 16, pp. 163-73).  
 LASSWELL, HAROLD D., 1941: World Attention Survey (Public Opinion Quarterly, vol. 6, pp. 456-62).  
 — — and DOROTHY BLUMENSTOCK, 1939: World Revolutionary Propaganda (New York).  
 — — and NATHAN LEITES and Associates, 1949: Language of Politics (New York).  
 LAZARSFELD, PAUL and BERNARD BERELSON and HAZEL GAUDET, 1948: The People's Choice<sup>2</sup> . . . (New York).  
 — — and FRANK STANTON, 1941: Radio Research 1941 (New York).

- LAZARSELD, PAUL and FRANK STANTON, 1944 : *Radio Research 1942-43* (New York).  
— — 1949 : *Communications Research, 1948, 1949* (New York).  
LOORITS, OSKAR, 1949 : *Grundzüge des Estnischen Volksglaubens* (Vol. 1 ; Lund).  
MERTON, ROBERT K., 1946 : *Mass Persuasion* (New York).  
MUNKÁCSI, BERNHARD, 1921 : Sechzigerrechnung und Siebenzahl in den östlichen Zweigen der finnisch-magyarischen Sprachfamilie (*Revue Orientale*, vol. 19, no. 1, pp. 1-24).  
SEBEOK, THOMAS A., 1953 : *The Structure and Content of Cheremis Charms, Part One* (*Anthropos*, vol. 48, pp. 369-388).  
SZENDREY, ZSIGMOND, 1937*a* : A varázslócselekvések személye, ideje és helye [*Performers, Times and Places of Magic Acts*] (*Ethnographia*, vol. 48, pp. 13-24).  
— — 1937*b* : A növény-, állat- és ásványvilág a varázslatokban [*The World of Plants, Animals and Minerals in Magic*] (*Ibid.*, vol. 48, pp. 154-66).  
TRNKA, B., 1950 : *A Tentative Bibliography* (Publications of the Committee on Linguistic Statistics, International Permanent Committee of Linguists ; Utrecht, Brussels).  
WOLFE, BERNARD, 1949 : *Uncle Remus and the Malevolent Rabbit* (Commentary, vol. 8, pp. 31-41).
-



# Zur Frage altpaläolithischer Kulturkreise

VON KARL J. NARR

„An attractive theory once printed is apt to induce students to regard it as established fact. Hypothesis is thus piled on hypothesis till it is forgotten that the foundations of a fascinating reconstruction of prehistory rest only on the quicksand of theory.“

A. WACE.

## Inhalt :

- I. Problemstellung und terminologischer Exkurs
- II. Zeitlich-räumliche Verteilung und fundmäßiger Zusammenhang der Artefaktformen
  - 1. Chronologie und Verbreitung der ältesten Abschlagvorkommen
  - 2. Verhältnis der ältesten Abschlagvorkommen zu den Kernwerkzeugindustrien
  - 3. Zusammenfassung der archäologischen Daten
- III. Methodenfragen und Interpretation der dargelegten Prämissen
  - 1. Die Anwendung des Qualitäts- und Quantitätskriteriums
  - 2. Deutung der Abschlagindustrien als Varianten der Kernwerkzeuggruppen
    - a) Das Clactonien als Verarmungserscheinung
    - b) Versuch einer Ursachenanalyse
    - c) Zur Stellung der jüngeren Abschlagindustrien
  - 3. Die begrenzte Verwendbarkeit des Kontinuitätskriteriums
  - 4. Die Frage der Verbindung archäologischer und anthropologischer Formengruppen
- IV. Terminologische Folgerungen

## I. Problemstellung und terminologischer Exkurs

Der von OBERMAIER erstmals konzipierte Gedanke eines Gegensatzes der Faustkeil- und Abschlagindustrien des Altpaläolithikums ist inzwischen zu einer herrschenden Lehrmeinung weiterentwickelt worden. Da diese Formengruppen der Steinwerkzeugmanufaktur als Repräsentanten wesensverschiedener Kulturkreise <sup>1</sup> oder gar Bevölkerungen und Rassen <sup>2</sup> aufgefaßt wurden und deshalb größere Bedeutung für urgeschichtliche und darüber hinaus uni-

<sup>1</sup> Z. B. O. MENGHIN, Weltgeschichte der Steinzeit. 1931.

<sup>2</sup> Z. B. A. RUST, Offa 8. 1949. pp. 8 ff.

versalgeschichtliche Konzeptionen gewannen, dürfte eine kritische Überprüfung wohl angebracht sein. Sie hat sich einmal auf die methodologische Brauchbarkeit der herangezogenen Merkmale und ihrer Auswertung, zum anderen auf die Tatsächlichkeit des Nebeneinanders an Hand der heute vorliegenden Daten zu erstrecken. Dabei sei der letztere Punkt, d. h. die Zusammenfassung und Sichtung der Quellen und ihrer räumlich-zeitlichen Verteilung, aus praktischen Gründen vorweggenommen.

OBERMAIER ging in der Hauptsache von dem Gegenspiel zwischen West- und Mitteleuropa aus <sup>3</sup> und bezog sich dabei auf chronologische Vorstellungen <sup>4</sup>, die längst überholt und auch von ihm selbst aufgegeben worden sind <sup>5</sup>. Der Unterschied in der Verbreitung ist heute auf einige kleine Randgebiete zusammengeschrumpft, und die weitgehenden räumlichen Überschneidungen werden durch Bindung an rhythmisch sich ausdehnende und verengende Klima- und Vegetationszonen, das Zusammenvorkommen von Faustkeilen und Abschlägen durch Vermischung erklärt <sup>6</sup>. Bedenken <sup>7</sup> wurden mit dem Hinweis auf das Vorkommen reiner Bestände von Abschlägen und die räumliche Begrenzung der Faustkeile beiseite geschoben <sup>8</sup>. Wir werden uns daher zweckmäßig zunächst mit der Frage befassen, ob dies auch schon für die ältesten Perioden zutrifft, was ja der Fall sein müßte, wenn es sich um wirklich reinstämmige Kulturen <sup>9</sup> handelte. Hierzu bedarf es jedoch zunächst der Klärung einiger Begriffe:

Bei der Neugliederung der frühpaläolithischen Formengruppen wurde von BREUIL das Chelléen (im Sinne CAPITANS und COMMONTS = ältere Faustkeilindustrie der 30 m-Terrasse der Somme <sup>10</sup>) zum Acheuléen gezogen, der

<sup>3</sup> Zur Forschungsgeschichte cf. O. MENGHIN, Wiener Prähist. Zeitschr. 14. 1927. pp. 30 ff.

<sup>4</sup> Gleichzeitigkeit des „Praemoustériens“ (z. B. letztinterglaziales „faustkeilfreies Chelléen“ von Taubach) mit dem westlichen Chelléen-Acheuléen. Cf. M. EBERT, Reallexikon der Vorgeschichte, Bd. 9. p. 1; ferner: H. OBERMAIER, Der Mensch der Vorzeit. 1912. p. 151.

<sup>5</sup> Als er 1937 das Mindel-Riß-Alter des Chelléens anerkannte (Mitt. Anthr. Ges. Wien 67. p. 154), bedeutete das gleichzeitig eine Übernahme der „langen Chronologie“ BREUILS, da er schon früher das „Frühchelléen“ (= „Préchelléen“ COMMONTS) um ein Glazial und Interglazial älter angesetzt hatte. Cf. hierzu M. EBERT, Reall. d. Vorgesch., Bd. 2. p. 399.

<sup>6</sup> Cf. besonders H. BREUIL et R. LANTIER, Les hommes de la pierre ancienne. 1951; H. BREUIL, Die ältere und mittlere Altsteinzeit. Alt- und Mittelpaläolithikum, in: Historia Mundi (begr. von F. KERN), Bd. I. 1952. pp. 259 ff.

<sup>7</sup> A. VAYSON DE PRADENNE, La Préhistoire<sup>2</sup>. 1938. p. 101. — Neuerdings auch G. CATON-THOMPSON, Journ. Royal Anthr. Inst. 76. 1946. p. 87; F. BORDES, L'Anthropologie 54. 1950. pp. 393 ff.; mit Bezug auf Afrika und Portugal: C. VAN RIET LOWE, Univ. of London, Inst. of Archaeol., Occas. Paper 9. 1948. p. 21; ähnlich auch H. L. MOVIUS, Bull. Geol. Soc. America 60. 1949. p. 1448.

<sup>8</sup> G. KRAFT, Der Urmensch als Schöpfer<sup>2</sup>. 1948. p. 109.

<sup>9</sup> O. MENGHIN, Weltgeschichte der Steinzeit. 1931. pp. 11 ff.

<sup>10</sup> L. CAPITAN, Congr. internat. 12. 1900. pp. 55 ff.; V. COMMONT, Bull. Soc. Linnéenne 17. 1905; Id., Ann. Soc. Géol. du Nord 39. 1910. — In Chelles selbst ist diese Industrie anscheinend nur in erratischen Stücken vertreten. Cf. H. BREUIL, Quartär 2. 1939. p. 3.

Name „Chelléen“ dagegen zunächst auf den faustkeilführenden Teil von COMMONTs „Préchelléen“ übertragen<sup>11</sup>. Durch dieses nomenklatorisch ungerechtfertigte Verfahren wurde eine Verwirrung hervorgerufen, der BREUIL durch Einführung des Terminus „Abbevillien“ für sein (neugefaßtes) „Chelléen“ abzuhelpfen suchte (und wobei er zunächst beide Namen nebeneinander gebrauchte<sup>12</sup>). Diese Ausmerzung der Bezeichnung „Chelléen“ wurde von verschiedenen Seiten — wohl zu Recht — abgelehnt<sup>13</sup>, doch braucht deshalb der Begriff Abbevillien nicht ebenfalls fallengelassen zu werden, sondern ist als präzisere Bezeichnung für den von COMMONT provisorisch „Préchelléen“ genannten Komplex durchaus brauchbar<sup>14</sup>. Mit einer Beibehaltung des Begriffs Chelléen wird allerdings BREUILs Numerierung der Stadien des von ihm inhaltlich um das Chelléen (im ursprünglichen Sinn) erweiterten Acheuléens gesprengt, die ohnedies weder typologisch eindeutig noch in ihrer Zeitfolge und Abgrenzung stratigraphisch gesichert ist<sup>15</sup>. Hier soll deshalb die folgende, elastischere Gliederung der Faustkeilindustrien vorgeschlagen werden<sup>16</sup>:

Abbevillien	(faustkeilführendes Préchelléen COMMONTs)
Chelléen	(Acheuléen I-II BREUILs)
Altacheuléen	(Teil von BREUILs Acheuléen III, z. B. Cagny und „Atelier Commont“)
Mittelacheuléen	(um die Rißeiszeit i. e. S. gruppierter Komplex, etwa BREUILs Acheuléen IV-V entsprechend)
Spätacheuléen,	teilweise als Micoque-Fazies (BREUILs Acheuléen VI-VII und Teil seines Acheuléens III).

Außer dem Abbevillien sonderte BREUIL jedoch aus COMMONTs „Préchelléen“ noch einen Komplex von Abschlagwerkzeugen als selbständige Industrie aus und zog sie zu dem neu aufgestellten Clactonien<sup>17</sup>. Dieses wird von

<sup>11</sup> H. BREUIL et L. KOSLOWSKI, *L'Anthropologie* 41. 1931. pp. 449 ff.; 42. 1932. pp. 291 ff.

<sup>12</sup> H. BREUIL, *Préhistoire* 1. 1932. p. 127 (während des Drucks eingefügt?).

<sup>13</sup> Z. B. R. V(AUFREY), *L'Anthropologie* 52. 1948. pp. 182 ff.

<sup>14</sup> Der Name „Abbevillien“ bildet ja — was von den Kritikern dieser Bezeichnung häufig übersehen wird — keinen „modernen Ersatz“ für das Chelléen (im ursprünglichen Sinne) — wie oft behauptet wird —, sondern nur für die von BREUIL vorübergehend gebrauchte Neufassung dieses Begriffs.

<sup>15</sup> F. BORDES, *L'Anthropologie* 54. 1950. pp. 393 ff.

<sup>16</sup> Bei BREUIL wechseln die Termini. 1932 (*L'Anthropologie* 42. p. 313) bezeichnete er das Acheuléen III als „Acheuléen moyen plus avancé“, 1934 (*L'Anthropologie* 42. pp. 283 u. 290) das gleiche Stadium von Mesvin-Ciply als „Acheuléen ancien à Limandes“. Das „Atelier Commont“ wird bald zum Acheuléen III, bald zum Acheuléen IV gezählt. Das Acheuléen IV wird 1932 (*L'Anthropologie* 42. p. 313) „Acheuléen très évolué“, 1934 (*L'Anthropologie* 44. p. 290) „Acheuléen moyen“ genannt und das Acheuléen V 1932 (*L'Anthropologie* 42. p. 313) davon als „Acheuléen supérieur“ getrennt, obwohl es damit durch die „pointe lancéolée biface“ verbunden ist und beide um (und in?) den gleichen Glazialkomplex (Riß) gruppiert sein sollen. Cf. Quartär 2. 1939. p. 10; ferner: K. J. NARR, *Bonn. Jahrb.* 151. 1951. p. 10 f.

<sup>17</sup> H. BREUIL, *Bull. Soc. Préhist. Franç.* 27. 1930. pp. 221 ff. u. *Préhistoire* 1. 1932. pp. 149 ff. — Die von T. T. PATERSON, *Proc. Prehist. Soc.* 11. 1945. pp. 1 ff., vorgenom-



anderen Abschlaggruppen durch technologische Merkmale unterschieden<sup>18</sup>. Die Techniken der Abschlagerzeugung lassen sich — wenn wir von der Drucktechnik hier einmal absehen — nach folgenden Gesichtspunkten unterscheiden und gliedern<sup>19</sup>:

1. Nach der Art der Gegeneinanderbewegung und der Zahl der verwendeten Elemente<sup>20</sup>: Amboßtechnik und Schlegeltechnik (2 Elemente), Bipolartechnik (3 Elemente, d. h. Verwendung von Amboß und Schlegel).

2. Nach dem Material des Schlaginstrumentes: Hartschlagtechnik (harter Stein) und Weichschlagtechnik (Holz, Knochen u. dgl.<sup>21</sup>).

3. Nach der Form des verwendeten Kernstücks<sup>22</sup>: Grobkerntechnik (asymmetrische, protobikonische, bikonische und asymmetrisch-bikonische Kerne, Knollen- und Hochkerne<sup>23</sup>) und Feinkernntechnik (entwickelte, d. h. multi-konvergente und multi-longitudinale Schildkerne, Diskus- und Spitzkerne). Dazwischen steht die primitive Schildkerntechnik (Proto-Schildkerne, einfach-konvergente und einfach-longitudinale Schildkerne).

Jeweils einzelne Techniken dieser drei Gruppen stehen in enger Beziehung zueinander, doch können sie sich innerhalb gewisser Grenzen überschneiden. Von Grobkernen werden z. B. die Späne stets in Hartschlagtechnik und meist in Amboßtechnik gelöst, doch kann auch die Schlegeltechnik verwendet werden<sup>24</sup>. Eine weitere Komplizierung wird dadurch verursacht, daß auch bei der Herstellung von Kernwerkzeugen (Hauwerkzeugen und Faustkeilen) Abschlüge in großer Zahl entstehen. Dabei können nach der fortschreitenden Feinheit der Arbeit vier Arten von Abschlügen unterschieden

---

mene Umbenennung dieses Komplexes in „Brecklandian“ und die Erweiterung des Namens Clactonien auf die gesamten Abschlagindustrien des europäischen Alt- und Mittelpaläolithikums dürfte kaum berechtigt sein.

<sup>18</sup> H. BREUIL a. a. O.; T. T. PATERSON a. a. O.; K. P. OAKLEY, *Proc. Prehist. Soc.* 3. 1937. p. 236.

<sup>19</sup> Die beiden Hauptgruppen solcher Techniken werden häufig mit den gleichen Ortsnamen, nach denen auch die durch deren Vorwiegen charakterisierten Abschlagkomplexe bezeichnet werden, Clacton- und Levalloistechnik genannt. L. S. B. LEAKEY, *Man* 47. 1947. p. 20, verwies darauf, daß zweckmäßig verschiedene Bezeichnungen zu wählen sind, und M. C. BURKITT, *Man* 36. 1936. p. 215 f., trat dafür ein, die Ortsnamen für die Benennung von „Kulturen“ zu reservieren. Sowohl die von LEAKEY vorgeschlagenen Benennungen „Anvil-technique“ und „Tortoise-core-technique“ wie auch die vom Pan-Africa-Congress beschlossenen Termini „Bloc-en-bloc-technique“ und „Faceted-platform-technique“ reichen zur Charakterisierung nicht aus, weil jeweils nur der eine oder andere Gesichtspunkt berücksichtigt wird. — Einige der folgenden Verdeutschungen lehnen sich an R. GRAHMANN, *Reche-Festschr.* 1939. pp. 90 u. 93 und *Eiszeitalt. u. Gegenw.* 1. 1951. p. 146, an.

<sup>20</sup> Übersicht: H. BREUIL et R. LANTIER a. a. O. pp. 64 ff.

<sup>21</sup> Die gleiche Wirkung soll auch mit „weichen“ Steinen erzielt werden können. Cf. H. BREUIL et R. LANTIER a. a. O. p. 70 f.; A. S. BARNES, *Bull. Soc. Préhist. Franç.* 32. 1935. p. 292. — Von anderer Seite wird dies allerdings bestritten. Cf. z. B. F. BORDES, *L'Anthropologie* 51. 1947. p. 4, note 2.

<sup>22</sup> T. T. PATERSON a. a. O.

<sup>23</sup> „Pebble core“ und „Steep core“ bei T. T. PATERSON a. a. O.

<sup>24</sup> D. F. W. BADEN-POWELL, *Proc. Prehist. Soc.* 15. 1949. pp. 38 ff.

werden<sup>25</sup>. Die beiden primitiveren, die bei den älteren Faustkeilindustrien allein vorkommen, sind nicht von solchen zu unterscheiden, die bei der Anfangsbearbeitung von Kernstücken für die Abschlagherstellung entstehen. Abschlagindustrien mit Grobkerntechnik enthalten daher viele Stücke, die von Abfallspänen der einfacheren Art der Faustkeilherstellung (beim Abbevillien meist Amboßtechnik) nicht zu unterscheiden sind.

Wesentlich für unser Problem ist es, ob wir die Stellung des Clactoniens zu klären in der Lage sein werden. Hierfür sind von entscheidender Bedeutung:

1. Die chronologische Stellung dieses Komplexes, einmal innerhalb der geologischen Stufen und zum anderen im Verhältnis zu den Kernwerkzeugindustrien.

2. Seine Verbreitung (besonders in der ältesten Periode) und daraus sich ergebende Schlüsse für das Herkunftsgebiet.

3. Die fundmäßigen Zusammenhänge mit den Kernwerkzeugen.

## II. Zeitlich-räumliche Verteilung und fundmäßiger Zusammenhang der Artefaktformen

### 1. Chronologie und Verbreitung der ältesten Abschlagvorkommen

In seiner grundlegenden Arbeit über das Clactonien unterscheidet BREUIL für Westeuropa ein Stadium „unmittelbar vor der Mindeleiszeit“ (Clact. I) und ein zweites „zu Beginn des folgenden Interglazials“ (Clact. II)<sup>26</sup>. Letzteres soll durch diese Warmzeit weiterleben (Clact. IIb)<sup>27</sup>. Das Abbevillien gehört nach BREUIL in das Günz-Mindel-Interglazial. Das Chelléen datierte er früher in die Mindel-Riß-Warmzeit<sup>28</sup>, setzt jedoch neuerdings nur noch das Acheuléen in dieses Interglazial. Dagegen schreibt er die Schichten, die das jüngere Chelléen (sein „Acheuléen II“) enthalten, nunmehr der Mindel-eiszeit zu<sup>29</sup>.

An der Garonne kommen hierzugezählte Artefakte in der 60 m-Terrasse vor, die zur Mindeleiszeit gerechnet wird. An der Somme sollen sie einem recht problematischen Niveau von 22 m angehören und liegen außerdem in einem Verband von Solifluktionsmassen und fluviatilen Ablagerungen, den BREUIL als Prä-Mindel, Mindel I und Mindel II der „Vollgliederung“ des Eiszeitalters einzuordnen sucht. Ob eine so ins einzelne gehende Aufteilung schon möglich ist, scheint noch recht fraglich<sup>30</sup>. Vertretbar ist jedoch die An-

<sup>25</sup> T. T. PATERSON, *Proc. Prehist. Soc.* 6. 1940. p. 7 f.; H. BREUIL, *Bull. Soc. Préhist. Franç.* 29. 1932. p. 571 f.

<sup>26</sup> H. BREUIL, *Préhistoire* 1. 1932. p. 129.

<sup>27</sup> K. P. OAKLEY a. a. O. pp. 217 ff.

<sup>28</sup> H. BREUIL et L. KOSLOWSKI, *L'Anthropologie* 42. 1932. p. 313.

<sup>29</sup> H. BREUIL, *Proc. Prehist. Soc.* 5. 1939. pp. 34 ff.; H. BREUIL et R. LANTIER a. a. O. pp. 129 ff.; wieder anders dagegen in *Historia Mundi*, Bd. I. p. 276.

<sup>30</sup> Zu den Somme-Terrassen cf. F. BORDES, *L'Anthropologie* 54. 1950. pp. 393 ff. — In der Einordnung der Garonne-Terrassen folgt BREUIL jetzt mit Ausnahme der für pliozän gehaltenen oberen Decke im wesentlichen der Datierung von F. WIEGERS, *Diluviale Vorgeschichte des Menschen*. 1928. pp. 24 ff.

schauung, daß das Abbevillien vor, das Frühacheuléen nach diesem Schichtenverband, der die früh- und mittelpleistozänen wärmeliebenden Faunen trennt und deshalb der Mindeleiszeit (engruppe?) zugeschrieben werden kann, auftritt. Die geochronologische Stellung des Chelléens bleibt zwar noch etwas unklar, doch würde es nach BREUIL vor das Clactonien IIa gehören, dürfte diesem aber auch noch weitgehend parallel laufen, während das Acheuléen jünger als dieser Abschlagkomplex sein soll, der dem Wiederauftreten der Faustkeile (Acheuléen) in der Themsegegend nach deren Verschwinden während der Zeit des „Lower Chalky Boulder Clay“ vorausging <sup>31</sup>.

Die von BREUIL dem Clactonien I zugezählten Fundbestände entstammen z. T. Flußschottern des Günz-Mindel-Interglazials (z. B. Hochterrasse von St. Acheul, Reading) <sup>32</sup>. Andere wurden in stark geroltem und geschrammtem Zustand in Basisschottern der Mindel-Riß-Warmzeit (z. B. Swanscombe <sup>33</sup>) oder in Solifluktionsmassen (z. B. Liercourt <sup>34</sup>) angetroffen, müssen also mindestens gleichalt oder älter sein als diese Sedimente. Abschlagwerkzeuge in Amboß-Grobkerntechnik scheinen aber auch tiefer in das Günz-Mindel-Interglazial zurückzureichen, z. B. in den „Forest-beds“ von Cromer, wo auch Abbevillienkeile auftreten <sup>35</sup>. Vorweggenommen sei hier schon, daß die von BREUIL zum Clactonien I gerechneten Funde nach den unten noch näher zu behandelnden stratigraphischen Verhältnissen an der Somme und Themse wenigstens größtenteils jünger sind als die Hauptmasse des Abbevilliens <sup>36</sup>.

Das Clactonien II ist erst aus dem Beginn des Mindel-Riß-Interglazials zu belegen (z. B. untere Schotter von Swanscombe <sup>37</sup>). In jüngeren Funden macht sich dann vereinzelt schon primitive Schildkerntechnik bemerkbar (z. B. in der „Barnham-Sequence“ und dem unteren Lehm von Swanscombe <sup>38</sup>). Im Mindel-Riß-Interglazial tritt das Clactonien in Belgien <sup>39</sup> und vielleicht auch in Mitteleuropa auf <sup>40</sup>. Hierzu werden vor allem die älteren Stücke von Markkleeberg und die Funde von Wangen gezählt. Bei letzteren scheint ebenfalls primitive Schildkerntechnik vorzuliegen <sup>41</sup>. Ein sicher datiertes Clactonien IIa wurde vom Festland bisher nicht bekannt, und auch das Stadium IIb ist in England besser vertreten als in Frankreich, wo die Funde von der

<sup>31</sup> K. P. OAKLEY a. a. O. p. 241.

<sup>32</sup> H. BREUIL, *Préhistoire* 1. 1932. pp. 173 f. u. 158 f.

<sup>33</sup> H. BREUIL a. a. O. pp. 152 ff.

<sup>34</sup> H. BREUIL a. a. O. p. 174.

<sup>35</sup> H. BREUIL, *Bull. Soc. Préhist. Franç.* 29. 1932. p. 574 u. *Préhistoire* 1. 1932 p. 171.

<sup>36</sup> H. BREUIL, *Proc. Prehist. Soc.* 5. 1939. p. 34 u. *Préhistoire* 1. 1932. p. 158 f. — Es bleibt allerdings zu bedenken, daß die Höhenlage in fluviatilen Ablagerungen über das wahre Alter der Kultureinschlüsse täuschen kann.

<sup>37</sup> H. BREUIL, *Préhistoire* 1. 1932. pp. 148 ff.

<sup>38</sup> T. T. PATERSON, *Proc. Prehist. Soc.* 3. 1937. pp. 87 ff.; C. F. C. HAWKES, *Journ. Royal Anthr. Inst.* 68. 1938. p. 33.

<sup>39</sup> H. BREUIL et L. KOSLOWSKI, *L'Anthropologie* 44. 1934. pp. 254 ff.

<sup>40</sup> R. GRAHMANN, *Quartär* 1. 1938. pp. 172 ff.

<sup>41</sup> R. GRAHMANN, *Forsch. u. Fortschr.* 13. 1937. p. 266; K. P. OAKLEY, *Quartär* 2. 1939. p. 57, möchte sie mit dem Clactonien IIb des unteren Lehms von Swanscombe vergleichen.



30 m-Terrasse von St. Acheul hierhergestellt werden. Sie mögen dem Frühacheuléen gleichzeitig sein <sup>42</sup>. Das Chelléen ist an der Somme offenbar älter als dieses „Clactonien tardif“ (IIb) und dürfte wenigstens teilweise mit dem englischen Clactonien IIa gleichzeitig bestanden haben <sup>43</sup>.

Weiter südlich wird es schwierig, die dort anzutreffenden frühen Abschlagmanufakturen in einigermaßen sichere zeitliche Beziehung zu den oben besprochenen Gebieten zu bringen. Unmittelbare Parallelisierung der Fundschichten auf geologischem Wege ist nur in wenigen Fällen möglich. Aus Italien und Spanien werden Abschlüge von „Clactonienart“ unsicherer Datierung gemeldet <sup>44</sup>. Dagegen liegen in Portugal stark gerollte „Clactonien“-Abschlüge in einem der Mindeleiszeit zugeschriebenen Konglomerat und in Ablagerungen der sizilischen Stufe, deren Datierung zwischen dem Prä-Günz und Günz-Mindel schwankt, zusammen mit „galets taillés“ und einzelnen Abbevillienkeilen <sup>45</sup>. Ein „Clacto-Abbevillien“ kommt in Marokko in der gleichen Stufe vor. Etwas jünger ist dort eine als „Tayacien“ bezeichnete Industrie kleiner Abschlüge <sup>46</sup>. Stücke von „Clactoniencharakter“ liegen von verschiedenen nordafrikanischen Fundstellen vor, sind aber stratigraphisch meist nicht auswertbar <sup>47</sup>. In der wohl noch kagerischen, d. h. vor-sizilischen, Prä-Stellenbosch-Industrie <sup>48</sup> („Pré-Chelles-Acheul“) Südafrikas, im „Bed I“ von Oldoway (Ostafrika) <sup>49</sup> und in der wahrscheinlich jüngeren entsprechenden Industrie Rhodesias <sup>50</sup> kommen Hauwerkzeuge <sup>51</sup> vom Kafuën- und Oldowayentyp zusammen mit Abschlügen von „Clactonienart“ (in Amboß-Grobkern- und Schlegel-Grobkerntechnik) vor. In dem darauffolgenden Stellenbosch I („Chelles-Acheul“ I) sind sie (wie in der ältesten Industrie Marokkos) mit „galets taillés“ und Faustkeilen vergesellschaftet, wobei die letzteren hier wie dort häufig aus großen „clactonienartigen“ Abschlügen gefertigt sind.

<sup>42</sup> H. BREUIL, *Proc. Prehist. Soc.* 5. 1939. p. 35 u. *Préhistoire* 1. 1932. pp. 175 ff. Dazu vielleicht auch die weiß patinierten Stücke der 45 m-Terrasse von Abbeville.

<sup>43</sup> C. F. C. HAWKES a. a. O. p. 33.

<sup>44</sup> M. U. RELLINI, *L'Anthropologie* 41. 1931. p. 112. — A. C. BLANC, *Quartär* 4. 1942. p. 5, möchte die italienischen Funde in die sizilische Stufe einordnen. In Spanien wurden solche Stücke nachträglich aus dem „Isidrien“ ausgelesen. Cf. J. MARTÍNEZ SANTA-OLALLA, *Esquema paleontológico de la Península Hispánica*<sup>2</sup>. 1946; M. ALMAGRO, *El Paleolítico Español*, in: MENÉNDEZ PIDAL, *Historia de España*, Vol. 1. 1947.

<sup>45</sup> H. BREUIL, M. VAULTIER, G. ZBYSZEWSKI, *Proc. Prehist. Soc.* 8. 1942. pp. 21 ff.

<sup>46</sup> A. RUHLMANN, *Le Paléolithique Marocain*. Publ. Serv. antiqu. Maroc 7. 1945.

<sup>47</sup> In Ägypten liegt „Clactonien“ mit Faustkeilen vermischt in der 100 Fuß-Terrasse des Nils. Die älteren Schichten von Gafsa, das stark gerollte „Clactonien“ geliefert hat, sind durch Krustenbewegungen stark gestört. Cf. L. S. B. LEAKEY, *Stone Age Africa*. 1936. pp. 101 u. 116 f.

<sup>48</sup> H. BREUIL, F. CABU and C. VAN RIET LOWE, *Trans. Royal Soc. South Africa* 30. 1944. Pt. II; H. BREUIL, C. VAN RIET LOWE and A. L. DU TOIT, *Arch. Survey, Arch. Ser.* 4. 1948; Übersicht: C. VAN RIET LOWE, *Univ. of London, Inst. of Archaeol., Occas. Paper* 9. 1948. p. 7.

<sup>49</sup> L. S. B. LEAKEY a. a. O. p. 40.

<sup>50</sup> D. CLARK, *The Stone Age Cultures of Northern Rhodesia*. 1950; Übersicht: D. CLARK, *Univ. of London, Inst. of Archaeol., Occas. Paper* 9. 1948. p. 29.

<sup>51</sup> „Chopping tools“.

Ein ähnliches Nebeneinander von Kernwerkzeugen und „clactonienartigen“ Abschlagen der Amboß-Grobkerntechnik läßt sich auch im Hauwerkzeugkreis<sup>52</sup> Ost- und Südasiens (neben anderen Elementen) feststellen, wobei der Gegensatz von Kernstück und Abschlag zur technologischen Erfassung nicht ausreicht, vielmehr berücksichtigt werden muß, daß gelegentlich auch von größeren Abschlagen kleinere abgeschlagen sind<sup>53</sup>. Eine reine, von einigen Autoren auch als „Clactonien“ bezeichnete Abschlagindustrie der Amboß-Grobkerntechnik liegt bisher nur aus der zweiten Eiszeit des Pandschab vor<sup>54</sup>.

Mit dieser kursorischen Besprechung der Altersstellung des „Clactoniens“ ist gleichzeitig bereits ein Überblick über seine Verbreitung gegeben, die mit derjenigen der Kernwerkzeugindustrien weitgehend übereinstimmt — wenn alles das ein „Clactonien“ ist, was als solches bezeichnet wird<sup>55</sup>. Etwas genauere Betrachtung ermöglichen und verdienen die Verhältnisse in Europa. Dort geht das Abbevillien nach Norden und Osten nicht über Südengland und das Somme-Seine-Marne-Gebiet hinaus. Aus Belgien und Mitteleuropa<sup>56</sup> sind Abbevillien und Chelléen bisher nicht bekanntgeworden. Auffallend ist nun, daß das „Clactonien I“ innerhalb des Gebietes des Abbevilliens und Chelléens bleibt. Erst im Mindel-Riß-Interglazial ist das „Clactonien“ auch weiter östlich vertreten, anscheinend aber erst im Stadium IIB. Allzu weitgehende Schlüsse wird man auf solchen Einzelheiten angesichts der relativen Quellenarmut dieser Perioden allerdings nicht aufbauen dürfen<sup>57</sup>.

Wie verträgt sich nun dieses Verbreitungsbild mit der Hypothese einer östlichen Herkunft des Clactoniens im Gegensatz zu den von Afrika herzuleitenden Faustkeilindustrien? Der so oft zitierte „eurasiatische Lebensraum“ der Abschlagindustrien<sup>58</sup> ist fundmäßig keineswegs belegt. Selbst in Europa läßt sich ein Überwiegen derartiger Komplexe im „Osten“ (d. h. in Mitteleuropa) erst in späterer Zeit feststellen. Dagegen sind enge fundgeographische Zusammenhänge zwischen den ältesten Faustkeilgruppen und dem „Clactonien“ oder — wie wir nun bereits vorsichtiger sagen wollen — den

<sup>52</sup> H. L. MOVİUS, Mitt. Anthr. Ges. Wien 80. 1950.

<sup>53</sup> H. L. MOVİUS a. a. O. p. 113.

<sup>54</sup> H. L. MOVİUS a. a. O. pp. 123 ff. — Die alte Bezeichnung „Prä-Soan“ hat nur stratigraphischen Wert und ist ähnlich provisorisch wie der Name „Préchélléen“.

<sup>55</sup> Gegen die Anwendung des Wortes „Clactonien“ auf die Abschlagvorkommen Afrikas und Asiens z. B. J. DE MORGAN, La Préhistoire Orientale Vol. 2. 1925/27. p. 384; M. C. BURKITT, Scientia 63. 1938. pp. 209 ff. — H. L. MOVİUS (a. a. O. pp. 123 ff.) spricht deshalb auch zurückhaltender von einer „Pandschab-Industrie“, obwohl dieser Komplex sicher in Europa ohne weiteres als „Clactonien“ bezeichnet würde.

<sup>56</sup> H. BREVİL et L. KOSŁOWSKI, L'Anthropologie 44. 1934. pp. 249 ff. — K. J. NARR, Bonn. Jahrb. 151. 1951. pp. 7 ff.

<sup>57</sup> Das zeigt sich z. B. darin, daß der Unterkiefer von Mauer bei Heidelberg etwa aus der gleichen Zeit stammt wie Abbevillien und Clactonien I, ohne daß wir etwas über die zugehörige Werkzeugmanufaktur wüßten. Ebenso sind sichere Artefaktfunde aus dem Mindel-Riß und Riß bisher aus Süddeutschland nicht bekanntgeworden, obwohl wir von dort den Schädel von Steinheim a. d. Murr besitzen.

<sup>58</sup> Z. B. R. PITTIONI, Die urgeschichtlichen Grundlagen der europäischen Kultur. 1949. p. 45.

frühen Abschlagwerkzeugen in Amboß-Grobkerntechnik gegeben. Was liegt da eigentlich näher als die Auffassung, daß beide von Süden her nach Europa kamen? <sup>59</sup>

## 2. Verhältnis der ältesten Abschlagvorkommen zu den Kernwerkzeugindustrien

Vor einer Beantwortung dieser Frage bleibt noch der letzte der drei oben aufgestellten Punkte zu untersuchen: der fundmäßige Zusammenhang von Kern- und Abschlagwerkzeugen. Im Hauwerkzeugkreis kommen beide nebeneinander vor. Der Faustkeil, die charakteristische Leitform der „Faustkeilkulturen“, ist bekanntlich ebenfalls nicht der einzige Artefakttypus dieser Gruppe, denn von der ältesten Periode an sind die Faustkeile mit einer Begleitmanufaktur von Abschlagwerkzeugen vergesellschaftet.

Das „Préchélléen“ von St. Acheul besteht aus „coups de poing primitifs“ und „éclats intentionnels utilisés“ <sup>60</sup>. Die Faustkeilgruppe wurde von BREUIL als Abbevillien ausgeschieden. Der Begleitmanufaktur widmete OBERMAIER schon erheblich früher seine Aufmerksamkeit. Nach seiner Beschreibung setzt sie sich „aus mehr oder minder amorphen, groben Abschlägen zusammen, die — ein automatisches Ergebnis des rohen Schlages — teils langspitz, teils langklingenförmig, teils unregelmäßig polyedrisch sind. Die Oberseite der Objekte ist dementsprechend unregelmäßig gekantet und oftmals von der natürlichen Knollenrinde bedeckt, ihr Querschnitt meist dick, die Unterseite glatt, mit einem großen Schlagbuckel versehen und leicht gewölbt. Es ist augenscheinlich, daß hier gewollte eigentliche Grundformen nicht vorliegen“ <sup>61</sup>. Diese Charakterisierung könnte ebenso gut auf Abschläge der Amboß-Grobkerntechnik wie auch auf solche zutreffen, die bei der Bearbeitung von Faustkeilen abfielen und gelegentlich auch als Werkzeuge verwendet wurden <sup>62</sup>. Die Masse der Abschlagwerkzeuge von COMMONTs „Préchélléen“ von St. Acheul genügt jedoch BREUILs Definition für Clactonienartefakte <sup>63</sup> (d. h. Stücke von Amboß-Grobkerntechnik) und wird von ihm deshalb als selbständige Gruppe behandelt. Dabei bemerkt er aber ausdrücklich, daß offenbleiben muß, ob sie älter sind als sein „Chelléen“ (= Abbevillien). Dasselbe gilt für die gleichzeitigen Funde von Abbeville <sup>64</sup>.

Wenn BREUIL die Industrie der 45 m-Terrasse der Somme in ein Abbevillien und ein Clactonien I auflöst, so geht er dabei von der Vorstellung selbst-

<sup>59</sup> So zieht A. RUST, Quartär 4. 1942. p. 223, eine Herkunft der Faustkeilindustrien und des Clactoniens aus Afrika in Betracht, während er andere Abschlagindustrien aus Asien herleiten möchte. Eine ähnliche Trennung von „Faustkeil- und Clactonienkulturen auf der einen Seite“ und dem „Levalloisien auf der anderen“ vermutet wohl auch A. C. BLANC, Paideuma 3. 1948. p. 91.

<sup>60</sup> V. COMMONT, L'Anthropologie 19. 1908. pp. 537 f. u. 541 ff.

<sup>61</sup> H. OBERMAIER, Mitt. Prähist. Komm. Wien 2. 1908. p. 92 f.

<sup>62</sup> Cf. oben p. 777, ferner H. BREUIL et R. LANTIER a. a. O. p. 116.

<sup>63</sup> H. BREUIL, Préhistoire 1. 1932. p. 131 f.

<sup>64</sup> H. BREUIL a. a. O. pp. 174 ff.



ständiger Abschlagindustrien aus, wie sie andernorts vorhanden sind <sup>65</sup>. Im Grunde ist dies das gleiche Argument, wie es später KRAFT wieder gegen die Bedenken VAYSON DE PRADENNES vorbrachte <sup>66</sup>. Bemühen wir uns jedoch, den Tatbestand einmal möglichst unvoreingenommen zu betrachten, so können wir nur feststellen, daß an den wichtigsten Fundorten des Abbevilliens (Abbeville und St. Acheul) dieser frühe Faustkeilkomplex von den gleichen Artefakten in Amboß-Grobkerntechnik begleitet ist, wie sie das ältere Clactonien bilden. Wir haben es also mit einer Begleitmanufaktur des Abbevilliens zu tun, die prinzipiell nicht vom „Clactonien I“ zu unterscheiden ist <sup>67</sup>.

Das gilt auch für das Nebeneinander in Afrika, Süd- und Ostasien; denn wenn LEAKEY meint, daß Abschlagwerkzeuge als Spuren einer — zugegebenermaßen noch unbewiesenen — selbständigen Abschlagindustrie zu deuten seien <sup>68</sup>, so liegt dem die gleiche vorgefaßte Annahme einer Vermischung ursprünglich getrennter Komplexe zugrunde.

So wenig wie die Begleitmanufaktur des Abbevilliens vom Clactonien I, so wenig ist auch diejenige des Chelléens vom Clactonien IIa zu unterscheiden. Das Acheuléen führt ebenfalls noch Abschlagwerkzeuge der Grobkerntechnik. Die Übereinstimmungen gehen so weit, daß auch der Abschlagwinkel sowohl bei der Begleitmanufaktur des älteren Acheuléens wie im gleichzeitigen Clactonien gegenüber dem großen offenen Winkel des Abbevillien-Inventars und des älteren Clactoniens etwas spitzer zu werden beginnt. Daneben tritt im Acheuléen häufig die primitive Schildkerntechnik in Erscheinung <sup>69</sup>, im jüngeren sogar die Feinkerntechnik. Die Abschlüge der Grobkerntechnik lassen sich in jüngeren Stadien allerdings teilweise durch dünneren Querschnitt, kleineren Schlagbuckel und Abschlagwinkel von dem noch recht problematischen jüngsten Clactonien (III) unterscheiden. Andere dagegen können nur als Clactonien III-Formen klassifiziert werden <sup>70</sup>.

Das alles läßt nun vollends fragen, ob und inwieweit wir überhaupt zur Ausscheidung eines selbständigen Clactoniens berechtigt sind. Für eine bejahende Antwort ist der Nachweis reiner Bestände von Abschlügen in Grobkerntechnik (und primitiver Schildkerntechnik) zu fordern. Südlich der Pyrenäen ist er nicht zu führen <sup>71</sup>, anscheinend aber für das englische Clactonien II des Mindel-Riß-Interglazials. Wie steht es jedoch mit dem entscheidenden ältesten Stadium, also dem Clactonien I?

Die wichtigsten Fundstellen für BREUILS Arbeiten zur Stratigraphie des Altpaläolithikums (St. Acheul und Abbeville) müssen wegen der Vermischung

<sup>65</sup> H. BREUIL a. a. O. p. 178. — Die Möglichkeit einer solchen Vermischung ist bei Funden aus Terrassenschottern oder Solifluktionsmassen natürlich nicht auszuschließen, bleibt aber doch zunächst nur eine Möglichkeit.

<sup>66</sup> Cf. oben p. 774 u. Anm. 8.

<sup>67</sup> Cf. auch R. GRAHMANN, RECHE-Festschr. 1939. p. 90.

<sup>68</sup> L. S. B. LEAKEY a. a. O. pp. 40 u. 136 (Tabelle).

<sup>69</sup> Z. B. Cagny. Cf. F. BORDES, L'Anthropologie 54. 1950. p. 406 f. mit Fig. 1-2.

<sup>70</sup> H. KELLEY, Proc. Prehist. Soc. 3. 1937. p. 16; K. P. OAKLEY, Proc. Prehist. Soc. 3. 1937. p. 241.

<sup>71</sup> Cf. C. VAN RIET LOWE, Man 46. 1946. p. 9.

von Abbevillienkeilen mit Abschlagwerkzeugen der Amboß-Grobkerntechnik als Nachweis für ein Clactonien I solchen Alters ausscheiden. Großen Wert legt BREUIL auf das reine „Clactonien I“ von Liercourt, dessen geologisches Alter jedoch ungeklärt ist <sup>72</sup>. Miteinander vermischt sind Abbevillien und „Clactonien“ in den Schottern von Reading, sollen sich aber durch den Grad der Abrollung unterscheiden <sup>73</sup>. Daraus läßt sich zunächst nur schließen, daß sie mehr oder weniger lange transportiert worden sind, also wahrscheinlich von verschiedenen primären Lagerstätten kommen. Aus BREUILS Formulierung, „les éclats clactoniens . . . sont ordinairement plus frais“, darf man wohl entnehmen, daß auch Abschlagwerkzeuge von stärkerem Abnutzungszustand vorliegen, während umgekehrt auch die Faustkeile nur „pour la plupart“ stark mitgenommen sind. Ob also ganz reine Bestände vorhanden waren, ist auch hier zweifelhaft. Jedenfalls aber scheinen mehr frische Abschlüge als Faustkeile bekannt zu sein. Daraus folgt zunächst noch nicht, daß die ersteren jünger sind, doch wird dies wahrscheinlich durch die schon erwähnte Beobachtung, daß auf der oberen Somme-Terrasse bei Abbeville das „Clactonien“ in der Mehrzahl über dem „Mergel“ liegt <sup>74</sup>. Da unmittelbar darüber eine glaziale Solifluktionsschicht folgt, heißt das aber doch nichts anders, als daß gegen Ende des Günz-Mindel-Interglazials die Abschlagwerkzeuge in Amboß-Grobkerntechnik zunehmen, während die Faustkeile seltener werden. Ob unmittelbar vor Beginn dieser Kälteperiode bereits reine Bestände von Abschlügen vorlagen, ist nicht einwandfrei nachzuweisen <sup>75</sup>. Sprechen wir als Clactonien I die wenigen stark mitgenommenen Artefakte in den unteren Schottern von Swanscombe an, so ist durch ihre stratigraphische Position der Beginn der Mindel-Riß-Warmzeit als Terminus ante quem für das Clactonien I gegeben, welches also vielleicht auch in oder vor das Mindelglazial gehören kann. Dabei ist aber auch hier nicht sicher, daß es sich um einen völlig faustkeilfreien Fundbestand handelt <sup>76</sup>. Auf jeden Fall bleibt das Clactonien I bisher außerordentlich schwach dokumentiert und seine Datierung vor das Mindelglazial nicht schlüssig bewiesen.

Strenggenommen läßt sich also für das Ende der Günz-Mindel-Warmzeit an der Somme nur ein Häufigerwerden der Abschlagwerkzeuge und ein Zurücktreteten der Faustkeile feststellen. Wenn wir das verallgemeinern dürfen — aus anderen Gebieten liegen keine ausreichenden Unterlagen vor —, so kann man darin allenfalls eine Tendenz der Entwicklung zu reiner Abschlagindustrie in Amboß-Grobkerntechnik, d. h. zu einem Clactonien sehen, die

<sup>72</sup> H. BREUIL, *Préhistoire* 1. 1932. p. 177 f.

<sup>73</sup> H. BREUIL a. a. O. p. 158 f.

<sup>74</sup> H. BREUIL, *Proc. Prehist. Soc.* 5. 1939. p. 34.

<sup>75</sup> Hierher dürften allenfalls die weniger stark patinierten Stücke der 45 m-Terrasse von Abbeville zu rechnen sein.

<sup>76</sup> Die dortigen Faustkeile sind zwar „extrêmement abimés“, aber auch die Abschlüge sind nur zum Teil intakt. Cf. H. BREUIL, *Préhistoire* 1. 1932. pp. 148 ff. — Altersunterschiede können daraus nicht mit Sicherheit konstruiert werden. Cf. hierzu z. B. R. GRAHMANN, *Eiszeitalt. u. Gegenw.* 1. 1951. p. 145.

nach den an anderer Stelle niedergelegten terminologischen Grundsätzen<sup>77</sup> eine Bezeichnung der betreffenden Industrie als Abbevillo-Clactonien rechtfertigen würde.

### 3. Zusammenfassung der archäologischen Daten

Bei der Durchmusterung des heute vorliegenden Quellenbestandes nach gesicherten und einigermaßen gut datierten reinen Beständen von Abschlagmanufaktur in Grobkern- (und primitiver Schildkern-)technik im frühen Paläolithikum hat sich vieles unter unseren Händen verflüchtigt. Nur als Arbeitshypothese ist es deshalb zu werten, wenn wir im folgenden rückblickend das zusammenfassen, was als Grundlage einer Klärung des Verhältnisses der frühen Kernwerkzeugindustrien zum Clactonien vertretbar scheint:

1. Im Hauwerkzeugkreis Süd- und Ostasiens sowie Süd- und Ostafrikas kommen Kern- und Abschlagwerkzeuge gemeinsam vor. (Teilweise reicht der Gegensatz von Kernstück und Abschlag zur technologischen Klassifizierung der Artefakte nicht aus.) Die Abschlagwerkzeuge zeigen die (Amboß-)Grobkerntechnik.

2. Aus den Hauwerkzeugen und Protofaustkeilen dieses Kreises entwickelt sich anscheinend in Afrika der Faustkeil, neben dem ebenfalls die Abschlagmanufaktur in Grobkerntechnik weiterläuft. (In Marokko ist der Gegensatz von Faustkeil und Abschlag schon in den ältesten Funden verwischt.)

3. Von Afrika dringt der früheste Faustkeilkomplex (Abbevillien) nach Westeuropa vor. Er ist mit einer Begleitmanufaktur von Abschlagwerkzeugen in (Amboß-)Grobkerntechnik vergesellschaftet, die sich von der Masse der Artefakte des Clactoniens I und II nicht unterscheiden.

4. Die Anschauung, daß Faustkeile und Begleitmanufaktur ursprünglich nicht zusammengehörten und ihr Nebeneinander bereits das Ergebnis einer Vermischung sei, läßt sich fundmäßig nicht erhärten.

5. Vielleicht gibt es schon unmittelbar vor der Mindeleiszeit (oder erst während dieses Glazials) in Europa einen bisher noch äußerst mangelhaft belegten Komplex, der nur aus Abschlagwerkzeugen besteht (Clactonien I) und derzeit nur innerhalb des Verbreitungsgebietes des Abbevilliens angetroffen wurde.

6. Nach der Mindeleiszeit lassen sich reine Bestände von Abschlagwerkzeugen in westeuropäischen Fundplätzen nachweisen (Clactonien IIa) und scheinen im Verlauf des vorletzten Interglazials auch weiter östlich vorzukommen (Clactonien IIb). Dieser jüngere Horizont kennt bereits primitive Schildkerntechnik.

Eine tabellarische Anordnung der wichtigsten Fundstellen Nordwest- und Mitteleuropas ergibt folgendes Bild:

<sup>77</sup> K. J. NARR a. a. O. p. 30 f.



Clact. IIb	Clacton Barnham D-E Swanscombe : unt. Lehm	Abbeville : 45 m-Terrasse (weiß pat.) ? St. Acheul und Abbeville : 30 m-Terrasse	Mes- vin	Wangen Marklee- berg (weiß pat.)
Clact. IIa	Barnham A-C Swanscombe : Unt. Schotter (ungerollt)			
Clact. I	Swanscombe : Unt. Schotter (stark gerollt) ?	Liercourt ? Abbeville : 45 m-Terrasse (wenig pat.) ?		
Abbevillo- Clact.	Reading : jüng. (?) Gruppe	Abbeville : 45 m-Terrasse (über d. „Mergel“)		
Abbe- villien	Reading ält. (?) Gruppe	Abbeville : 45 m-Terrasse (unt. d. „Mergel“) St. Acheul : 45 m-Terrasse		

### III. Methodenfragen und Interpretation der dargelegten Prämissen

#### 1. Die Anwendung des Qualitäts- und Quantitätskriteriums

Bevor wir uns einer kulturhistorischen Auswertung dieses Quellenbestandes zuwenden, bedarf es einer Besinnung darauf, ob bei der geläufigen Gliederung der altpaläolithischen „Kulturen“ und „Kulturkreise“ die zur Herausarbeitung solcher Einheiten unentbehrlichen Kriterien der Quantität und Qualität gebührend berücksichtigt wurden.

Stellen wir zunächst die Frage, ob die frühpaläolithischen Artefakte etwa aus Material und Verwendungszweck hinreichend zu erklären sind, so ist dies für die Faustkeile entschieden zu verneinen. Auch Abschläge können auf mehrere Arten erzeugt werden, und die Merkmale der verschiedenen Techniken stellen echte Qualitäten dar. Allerdings ist z. B. der Amboß-Grobkerntechnik kein solcher qualitativer Seltenheitswert zuzubilligen, als daß sie nicht mehrmals und an verschiedenen Stellen selbständig erfunden worden sein könnte. Bei Vorliegen von Beständen solcher Abschläge werden wir also — besonders wenn sie räumlich oder zeitlich weit getrennt sind — Konvergenz in Betracht ziehen müssen. Wo solche Fundkomplexe in zeitlich-räumlichem Zusammenhang in gewisser Anzahl auftreten, wird diese Möglichkeit jedoch einigermaßen unwahrscheinlich. (Als weitere Einschränkung kommt hinzu, daß ein Teil derartiger Abschläge nicht von jenen zu unterscheiden ist, die bei der groben Bearbeitung primitiver Faustkeile entstehen <sup>78</sup>. Wo nur solche Stücke — wenn

<sup>78</sup> Cf. oben p. 777. — Wo (in jüngeren Komplexen) neben Abschlügen von Grobkernten auch Abschlüge feinerer Faustkeiltechnik vorliegen, ist eine solche Unterschei-

auch in ziemlich großer Anzahl <sup>79</sup> — vorliegen, wird man mit der Möglichkeit rechnen müssen, daß es sich um „Werkstattabfall“ einer Faustkeilschlagstätte handelt <sup>80</sup>.)

Den Ansprüchen des Quantitätskriteriums würden die frühen „Faustkeilkulturen“ und „Abschlagkulturen“ schon dann nicht genügen, wenn jede von ihnen durch Faustkeile oder Abschlüge charakterisiert wäre, also durch jeweils nur ein einziges Element <sup>81</sup>. Tatsächlich trifft aber nicht einmal das zu, und es ist ganz allgemein üblich, auch solche Stationen, die neben Abschlagwerkzeugen nur verhältnismäßig wenig Faustkeile lieferten, zur „Faustkeilkultur“ zu zählen <sup>82</sup>. Genaugenommen trennt man also beide „Kulturen“ nur durch ein negatives Kriterium, nämlich das Fehlen der Faustkeile in der „Abschlagkultur“. Das Clactonien unterscheidet sich von den älteren Faustkeilindustrien nur durch das Fehlen der Faustkeile, die Pandschab-Industrie vom Soan durch Abwesenheit der groß-groben Schaber und der Hauwerkzeuge <sup>83</sup>. Bei einer solchen Art der Abgrenzung können Zufälle eine große Bedeutung gewinnen. (In diesem Zusammenhang wäre z. B. an eine Sortierung durch Flußtransport zu denken.) Zumindest kann eine geringe Zahl von Abschlügen der Amboß-Grobkerntechnik an einer Fundstelle nicht als Nachweis eines Clactoniens (im Sinne reiner, d. h. faustkeilfreier Abschlagmanufaktur der genannten Herstellungsweise) gelten <sup>84</sup>. Wir werden also nur solche Stationen in Betracht ziehen dürfen, von denen eine ausreichende Anzahl von Artefakten vorliegt.

Sowohl für die Entscheidung, ob es sich bei einem Fundbestand um reine Abschlagmanufaktur handelt, als auch für die Frage, ob mehrere solcher Vorkommen in unmittelbarem Zusammenhang stehen, spielen also statistische Erwägungen eine Rolle, die natürlich weitgehend vom subjektiven Urteil des einzelnen Bearbeiters abhängig sind. Im letztgenannten Fall und für das Problem des Verhältnisses der Faustkeil- zu den Abschlagindustrien kann man sich jedoch mit Vorteil des Hilfskriteriums der Kontinuität bedienen.

dung zwar zu treffen, doch muß man daraus nicht mit T. T. PATERSON, *Proc. Prehist. Soc.* 6. 1940. p. 22 f., schließen, daß Vermischung ursprünglich selbständiger Komplexe vorliegt, denn dabei wird vorausgesetzt, daß reinstämmigen Kulturen nur eine einzige Technik bekannt gewesen sei — was ja keineswegs ausgemacht ist.

<sup>79</sup> Bei der Herstellung eines Faustkeils konnten bis weit über 100 Späne abfallen. Cf. T. T. PATERSON, *Proc. Prehist. Soc.* 11. 1945. p. 6.

<sup>80</sup> Das scheint z. B. in Mareuil der Fall gewesen zu sein. Cf. T. T. PATERSON a. a. O. p. 17.

<sup>81</sup> Cf. hierzu F. BIRKNER, *Mitt. Anthr. Ges. Wien* 57. 1931. p. (5); W. KOPPERS, *Anthropos* 26. 1931. p. 233; W. SCHMIDT, *Handbuch der Methode der kulturhistorischen Ethnologie*. 1937. pp. 11 ff. — Zur Unterscheidung der einzelnen Abschlagindustrien ist allerdings in beschränktem Umfang ein quantitatives Merkmal in Gestalt der Vergesellschaftung jeweils besonderer Kernformen gegeben — allerdings mit der Einschränkung, daß die älteren Typen verschiedentlich auch noch in jüngeren Komplexen vorkommen und die Unterschiede daher in einigen Fällen negativ formuliert werden müssen.

<sup>82</sup> H. KELLEY a. a. O. p. 17. — Auch das „Atelier Commont“ hat unter 1150 Artefakten nur 15 Faustkeile geliefert, aber 968 Abschlüge und dazu noch 92 Kernstücke als sichere Zeichen einer Abschlagmanufaktur. Cf. F. WIEGERS a. a. O. p. 45 f.

<sup>83</sup> H. L. MOVIOUS a. a. O. pp. 123 ff.

<sup>84</sup> Das gilt z. B. für mitteleuropäische Fundstellen des „Clactoniens“ wie Wangen.

## 2. Deutung der Abschlagindustrien als Variante der Kernwerkzeuggruppen

### a) Das Clactonien als Verarmungserscheinung

Alle diese Überlegungen drängen auf die Frage hin: „Ist das Clactonien ... wirklich eine ursprüngliche Abschlagkultur oder — wie einige von uns ketzerischerweise glauben — eine integrierende Begleiterscheinung einer Kernwerkzeugkultur, die, wenn sie in offensichtlicher Isolation gefunden wird, nur die Umweltbedingungen und das örtliche Bedürfnis für die eine Artefaktform gegenüber der anderen spiegelt?“<sup>85</sup>

Über den Ursprung der Steinwerkzeugherstellung überhaupt können wir derzeit nur spekulative Erörterungen anstellen, aber noch nichts positiv belegen. So bleibt es auch eine reine Vermutung, daß selbständige Kernwerkzeug- und Abschlagkulturen als Ausdruck „einer zweifachen technischen Auffassung ... unter den frühesten Menschen“ von vornherein nebeneinander bestanden hätten<sup>86</sup>. Halten wir uns an die ältesten bisher faßbaren Fundkomplexe, so müssen wir vielmehr davon ausgehen, daß Kern- und Abschlagwerkzeuge in dieser ältesten Periode nebeneinander vorkamen<sup>87</sup>. „Zudem unterscheiden sie sich nicht schlechthin, sondern nur so, daß das Hauptaugenmerk anders gerichtet war; immer mußten Kerne und Splitter entstehen ...“ Warum dann „erst die frühe Jungsteinzeit ... aus diesem Entweder-oder ein Sowohl-als-auch“ gemacht haben soll, indem sie „Kernbeile und Klingen herstellte und verwendete“<sup>88</sup>, ist nicht recht einzusehen.

Fassen wir zunächst nur die frühpleistozänen Erscheinungen ins Auge und konzipieren wir dabei als Arbeitshypothese einmal die (nicht schlüssig bewiesene) Existenz reiner Abschlagindustrie (Clact. I) unmittelbar vor der Mindeleiszeit, dann läßt die Kontinuität zwischen Abbevillien und Clactonien die Deutung zu, daß es sich bei dem reinen Clactonien um eine Verarmungserscheinung im nördlichen Randgebiet der Abbevillienverbreitung handelt. Gleichzeitig mit dem Wechsel des Klimas und der damit verbundenen übrigen Umweltbedingungen wäre also auch eine Veränderung in der Zusammensetzung der Steinwerkzeugindustrien eingetreten. Es fragt sich nun, ob diese Zusammenhänge rein zeitlicher oder kausaler Natur sind.

<sup>85</sup> G. CATON THOMPSON, Journ. Royal Anthr. Inst. 76. 1946. p. 87.

<sup>86</sup> So A. RUST, Offa 8. 1949. p. 10. — Auf die Verquickung mit biologischer Genetik und polyphyletischen Theorien braucht wohl nicht eingegangen zu werden. — Auch psychologische Erörterungen, die darauf hinauslaufen, daß der frühpaläolithische Mensch nur zur Bewältigung einer einzigen Technik in der Lage war, dürften wohl verfehlt sein (cf. Anm. 78).

<sup>87</sup> Es scheint derzeit recht müßig, darüber zu diskutieren, ob die Herstellung von Abschlagwerkzeugen von der Benutzung der bei der Verfertigung einfachster Kernwerkzeuge („galets taillés“ usw.) abfallenden Späne ihren Ausgang nahm, oder ob man die Abschlagtechnik als die „primitivere“ und deshalb auch ältere in einer Entfaltungsreihe Holzkultur-Knochenkultur-Abschlagkultur-Faustkeilkultur ansehen will. So z. B. O. MENGHIN, in: G. MACCURDY, Early Man. 1937. p. 313.

<sup>88</sup> G. KRAFT a. a. O. p. 137.



## b) Versuch einer Ursachenanalyse

Die älteren Faustkeilindustrien sind stets mit wärmeliebender Fauna vergesellschaftet<sup>89</sup> und — wie wir trotz des Fehlens phytopaläontologischer Daten in Analogie zu jüngeren Stufen wohl sagen dürfen — auch mit einer Waldvegetation. Für Europa mit seinem rhythmischen Wechsel der Klimaphasen und ökologischen Zonen im Pleistozän beinhaltet das gleichzeitig ein chronologisches Moment, d. h. die frühen Faustkeilindustrien sind hier in ihrem Auftreten an die walddreichen Interglaziale gebunden. Daraus scheint ein innerer Zusammenhang zu sprechen, der eine Interpretation der Faustkeilvorkommen als eine an derartige Umweltverhältnisse angepaßte Steinwerkzeugmanufaktur erlaubt.

Nach MENGHIN ist der Faustkeil vorzüglich geeignet zur Bearbeitung von Bäumen und Holz, vielleicht auch zum Ausgraben von Wurzeln. Daneben brauchte man auch noch andere Geräte zum Schaben, Bohren usw.<sup>90</sup> KRAFT glaubt dagegen nachweisen zu können, daß der Faustkeil ein Instrument war, das fast ausschließlich zum Schneiden diente<sup>91</sup>. Es ist aber fraglich, ob das auch schon für die Abbevillienkeile mit ihrer meist dicken Spitze gilt, und ob diese nicht eher zum Schlagen und Spalten verwendet wurden<sup>92</sup>. Zum Anspitzen von Holzspeeren (Speerspitze von Clacton!) dürfte man kaum den großen und schweren Faustkeil, sondern eher den leichteren Silexspan verwendet haben. Den Faustkeil darf man wohl in Parallele zu den Beilen der mesolithischen „Forest cultures“<sup>93</sup> setzen als „Element eines Komplexes, in dem Holzbearbeitung geübt wurde“<sup>94</sup>. Damit wird die folgende Erklärung für die ergologische Entwicklung des Abbevillien zum Clactonien denkbar:

Im Süden der Alten Welt bestand eine an walddreiche Umwelt angepaßte Kultur, die Faustkeile und Abschlagwerkzeuge führte. Diese Kultur drang nach Europa vor (Abbevillien) und geriet schließlich in eine andersartige Umwelt (glaziale Steppe oder Tundra), oder — richtiger gesagt — die Umwelt, in der sie sich dort befand, wandelte sich grundlegend. Man kann sich gut vorstellen, daß bei eventuellem Ausweichen der Hauptmasse nach Süden eine randliche Gruppe in diesem Übergang vom interglazialen Wald zur holzarmen Glazialvegetation allmählich ihre an den Wald angepaßte Werkzeugform, den Faustkeil, verlor, weil für dessen Beibehaltung keine Notwendigkeit mehr bestand. Umweltmäßig bedingter Verlust des Faustkeils<sup>95</sup> und relative Zunahme des Abschlaginventars können so aus dem Abbevillien ein Clactonien gemacht haben. (Möglicherweise kommt noch hinzu, daß die Abschlagwerkzeuge in der südlichen Heimat vielleicht zunächst überhaupt nur in geringerer

<sup>89</sup> G. H. R. VON KOENIGSWALD, Quartär 2. 1939. p. 49; H. BREUIL, Bull. Soc. Préhist. Franç. 29. 1932. p. 571.

<sup>90</sup> O. MENGHIN a. a. O. p. 311.

<sup>91</sup> G. KRAFT a. a. O. p. 242, Anm. 18.

<sup>92</sup> Cf. H. BREUIL et R. LANTIER a. a. O. p. 115.

<sup>93</sup> V. G. CHILDE, in: G. MACCURDY a. a. O. pp. 233 ff.

<sup>94</sup> T. T. PATERSON, Proc. Prehist. Soc. 11. 1945. p. 4.

<sup>95</sup> Zu solcher negativen Umwelteinwirkung cf. W. SCHMIDT a. a. O. p. 228.

Zahl vorhanden waren, weil andere Materialien, vor allem harte Hölzer, als Rohstoff für leichte Schneidegeräte gedient haben mögen, zu deren Herstellung aber auch schon Steinsplitter verwendet wurden. Mit dem Zurücktreten der Faustkeile kann dann gleichzeitig das steinerne Kleininventar auch absolut zahlreicher geworden sein, weil entsprechende Hölzer nicht mehr in genügender Menge zur Verfügung standen.)

Es erhebt sich nun die Frage, ob damit eine tiefgehende und fortwirkende Spaltung ausgelöst wurde, d. h. ob durch das Mindel-Riß-Interglazial hindurch das Clactonien als selbständige Gruppe weiterlebte und auch in erneut waldreicher gewordener Umwelt den Faustkeil von sich aus nicht wieder erfand, oder ob die Bildung des Clactoniens durch umweltbedingte Verarmung des Steinwerkzeuginventars sich in der oben skizzierten oder einer ähnlichen Weise mehrfach vollzogen hat. Eine auch nur einigermaßen schlüssige Antwort kann heute noch nicht gegeben werden. Gewisse Hinweise mag allerdings der Umstand bieten, daß eine Kontinuität zwischen Clactonien I und II — wenn das erstere tatsächlich vor die Mindeleiszeit gehört — nicht nachzuweisen und das Clactonien II prinzipiell nicht von der Begleitmanufaktur der jeweils gleichzeitigen faustkeilführenden Komplexe zu unterscheiden ist. Das Nebeneinander faustkeilführender und faustkeilfreier Bestände (Chelléen-Acheuléen und Clactonien) muß keineswegs als Zeichen „in enger Nachbarschaft lebender Völker, welche die gleichen Jagdgründe benutzten“ interpretiert werden, sondern wir können auch „die in Frage stehenden Abschlagwerkzeuge den Faustkeilleuten zuschreiben“. Vielleicht „haben beide Konzeptionen ein Element der Wahrheit in sich“<sup>96</sup>. (Wenn BREUILS neuere, kompliziertere Chronologie und Gliederung der Somme-Terrassen<sup>97</sup> zutrifft, dann wäre die Ablösung des Abbevilliens durch das Clactonien schon vor der Mindel-eiszeit zweimal erfolgt.)

Das Clactonien IIa ist bisher nur aus England einigermaßen ausreichend belegt, in Frankreich dagegen recht unsicher<sup>98</sup>. Dort ist aber das Chelléen gut vertreten. Vielleicht darf man darin bei horizontaler Orientierung der Betrachtungsweise für den Zeitabschnitt des beginnenden Mindel-Riß-Interglazials trümmerhafte Zeugen eines ähnlichen, diesmal aber geographisch zu verstehenden Übergangs zwischen faustkeilführenden und faustkeilfreien Industrien sehen, wie er sich vertikal, d. h. als chronologische Kontinuität, bei Einstellung auf die Schichtenfolge eines kleineren Gebietes (Somme) für den Umbruch von der Günz-Mindel-Warmzeit zur Mindeleiszeit zu erkennen zu geben schien.

(Dabei muß aber nochmals darauf hingewiesen werden, daß die bei der obigen Hypothese vorausgesetzte Existenz reiner Abschlagindustrie kurz vor der Mindeleiszeit nicht schlüssig bewiesen ist. Vielleicht gehört das älteste

<sup>96</sup> K. P. OAKLEY, Proc. Prehist. Soc. 3. 1937. p. 241.

<sup>97</sup> Cf. Anm. 29.

<sup>98</sup> Nach H. BREUIL, Préhistoire 1. 1932. pp. 173 ff., würde es in dem weißen Lehm der 30 m-Terrasse von St. Acheul vorliegen, doch ist fraglich, ob es sich hier um selbständige Abschlagindustrie und nicht vielmehr um Begleitmanufaktur des Chelléens (BREUILS Acheuléen I-II) handelt.

Clactonien doch erst in den Beginn des Mindel-Riß. Dann wäre der ganze Prozeß möglicherweise erst hier anzusetzen und als Verarmung bei einem Vordringen oder bei vorübergehenden Vorstößen [auf Jagdzügen ?] in die waldfreie Zone zu deuten.)

Mit anderen Worten, es scheint, daß hier der Faustkeilgruppe (Chelléen) eine faustkeilfreie Fundgruppe (Clactonien) vorgelagert war, worin sich vermutlich eine zonenförmige Anordnung der Vegetations- und Klimabereiche spiegelt. Die Frage ist eben, ob es sich dabei um umweltgebunden auftretende selbständige Kulturen oder Kulturkreise handelt oder um umweltbedingte ergologische Varianten einer einzigen Kultur oder eines Kulturkreises. Für den ersteren Fall könnte aber nur eine größere Ausdehnung des Clactoniens in der nördlichen Randzone und außerhalb der Faustkeilverbreitung beweisend sein.

Weiter verbreitet ist also erst das Clactonien II b. Hier haben wir es allerdings mit einer voll-interglazialen Erscheinung zu tun <sup>99</sup>, bei der es sich im Kerngebiet vielleicht wirklich um eine unmittelbare Fortsetzung eines selbständig gewordenen und gebliebenen Clactoniens (IIa) handelt. Besonders für relativ wenig umfangreiche Fundbestände wird man aber auf jeden Fall auch eine Ableitung vom Altacheuléen in Betracht zu ziehen haben, wie es BORDES neuerdings für das „Mesvinien“ tut <sup>100</sup>. Dagegen kann man einwenden, daß für Belgien und erst recht für Mitteleuropa keine gleichzeitige Faustkeilindustrie mit Sicherheit nachzuweisen ist <sup>101</sup>. Immerhin besteht aber die Möglichkeit, daß ein Teil der belgischen Faustkeilfunde dem „Mesvinien“ synchron ist <sup>102</sup>. Für Mitteleuropa scheint besonders beachtenswert, daß in Wangen auch ein faustkeilartiges Werkzeug und in Markkleeberg ebenfalls ein „Doppelseiter“ vorliegen <sup>103</sup>.

Kann für das früh-interglaziale Clactonien IIa vermutlich noch mit kausalen Zusammenhängen von klimatisch-ökologischem Wandel und ergologischer Verarmung operiert werden, so ist das bei dem voll-interglazialen Clactonien IIb nicht mehr gut möglich. Wir dürfen uns aber nicht vermessen zu glauben, daß mit solchen Vermutungen — denn um mehr handelt es sich ja nicht — nun schlechthin die Ursache für einen derartigen Prozeß erfaßt wäre, sondern müssen mit weiteren Faktoren rechnen, die wir vielleicht nicht einmal ahnen können. (Es bleibt z. B. zu bedenken, daß die Herstellung eines Faustkeils eine qualitativ und quantitativ höhere Arbeitsleistung bedeutet als die Anfertigung von Abschlagwerkzeugen. Man wird ihn deshalb auch an

<sup>99</sup> Für Wangen denkt man allerdings an eine kältere Phase im Verlauf des Mindel-Riß-Interglazials. Cf. W. SOERGEL, Fortschr. d. Geol. u. Paläont., H. 13. 1925. p. 203 ; P. WOLDSTEDT, Mannus 27. 1935. p. 278. — F. WIEGERS, Prähist. Zeitschr. 30/31. 1939/40. pp. 331 ff., will diese Funde in die Elstereiszeit (= Mindel) stellen, wobei er den Geschiebeuntersuchungen HESEMANNs folgt. Es fragt sich aber, ob diese Methode für solche weitreichenden Schlüsse schon genügend ausgebaut ist.

<sup>100</sup> F. BORDES, L'Anthropologie 54. 1950. p. 406, note 2.

<sup>101</sup> Cf. K. J. NARR a. a. O. pp. 7 ff.

<sup>102</sup> Cf. H. BREUIL et L. KOSLOWSKI, L'Anthropologie 44. 1934. pp. 249 ff.

<sup>103</sup> Cf. J. ANDREE, Der eiszeitliche Mensch in Deutschland und seine Kulturen. 1939. p. 155, Abb. 49, 3 ; R. GRAHMANN, Eiszeitalt. u. Gegenw. 1. 1951. p. 148.



Lager- und Rastplätzen weniger leichten Herzens haben liegen lassen als die einfacher wieder zu beschaffenden Abschlüge.) Im übrigen handelt es sich bei solchen Erwägungen um Erklärungsversuche, die für die hier vorgetragene Hypothese einer Entstehung des Clactoniens aus früher Faustkeilindustrie zwar eine Stütze bieten können, neben der morphologisch-stratigraphisch-chorologischen Argumentation jedoch nur sekundäre Bedeutung besitzen, weil sie als Ansätze zu einer Ursachenanalyse dem auf reiner Erscheinungsanalyse aufbauenden genetischen Aspekt der Frage nachzuordnen sind.

### c) Zur Stellung der jüngeren Abschlagindustrien

Ganz ähnliche Probleme stellen sich auch für die angeblichen Nachfolgekulturen des Clactoniens. Das Vorkommen von Abschlagwerkzeugen der Grobkern- und der primitiven Schildkerntechnik innerhalb anderer Industrien braucht noch nicht viel zu besagen, da bei der ersten Herrichtung der Kernstücke auch bei fortgeschrittenen Techniken immer wieder solche Späne entstehen und auch verwendet werden<sup>104</sup>. Sogar im Mesolithikum und Neolithikum sind derartige Stücke nicht selten<sup>105</sup>. Als später Ausläufer des Clactoniens gelten die High Lodge-Industrie und das sog. „Tayacien“<sup>106</sup>, doch kann für diese auch andere Herkunft, nämlich ähnlich dem Clactonien aus einer verarmten Faustkeilindustrie (in diesem Fall dem mittleren bis späten Acheuléen) oder einem „atypischen“ Moustérien, in Betracht gezogen werden<sup>107</sup>.

Ein weiteres derartiges Problem ist auch die Herkunft des Levalloisiens. Entstand es aus dem Clactonien<sup>108</sup>, oder bildete es zunächst einen integrierenden Bestandteil des Acheuléens<sup>109</sup>? Ist das volle Levalloisien aus der Begleitmanufaktur des Acheuléens abzuleiten<sup>110</sup>, oder kann es als Repräsentant einer anderen Kultur (oder gar einer phaseologisch jüngeren Kulturschicht) dem Faustkeil-Clactonien-Kreis gegenübergestellt werden<sup>111</sup>? (Im

<sup>104</sup> Sie liegen z. B. in beträchtlicher Anzahl von Markkleeberg vor. Cf. R. GRAHAMMAN a. a. O.

<sup>105</sup> Cf. G. DURVILLE, Bull. Soc. Préhist. Franç. 45. 1948. p. 395, fig. 1; H. SCHWABEDISSEN, Schr. Naturwiss. Ver. Schleswig-Holst. 26. 1952. pp. 58 ff. — Wie der Verfasser sich an Hand des reichen Materials des Museums Schleswig und bei der Ausgrabung einer Moorsiedlung überzeugen konnte, lassen sich aus dem Feuersteinmaterial neolithischer Schlagstellen die schönsten „Clactonien“-Serien aussortieren.

<sup>106</sup> Zur Datierung cf. K. J. NARR a. a. O. — Der Aufsatz, der im wesentlichen Ende 1950 abgeschlossen wurde, hält sich noch stärker an die gängige Lehrmeinung.

<sup>107</sup> F. BORDES a. a. O. pp. 396 u. 416 f.; R. VAUFREY, L'Anthropologie 49. 1939/40. p. 721. Cf. auch K. J. NARR a. a. O. u. 34. Ber. Röm. Germ. Komm. (im Druck).

<sup>108</sup> Z. B. H. BREUIL, Préhistoire 1. 1932. p. 173.

<sup>109</sup> C. VAN RIET LOWE, Univ. of London, Inst. of Archaeol., Occas. Paper 9. 1948. p. 21 u. Man 45. 1945. pp. 49 ff.

<sup>110</sup> F. BORDES a. a. O. pp. 405 ff. — Nach H. KELLEY (a. a. O.) soll zwar der Begleitmanufaktur des Acheuléens die „prepared striking platform“ fehlen, doch gilt dies vielleicht nur für einen Teil der von ihm untersuchten Stationen, während bei anderen möglicherweise derartige Artefakte schon vorher auf morphologischer Grundlage aussortiert waren. So hat z. B. der „argile rouge“ von St-Pierre-les-Elbeuf auch „Levalloisien“ geliefert. Cf. F. E. ZEUNER, Dating the Past. 1946. p. 172 f.

<sup>111</sup> Cf. oben Anm. 59.

übrigen ist auch die Schildkerntechnik des Levalloisiens noch in mesolithisch-neolithischen Fundhorizonten anzutreffen <sup>112</sup>.)

### 3. Die begrenzte Verwendbarkeit des Kontinuitätskriteriums

Man darf bei solchen Erwägungen natürlich nicht übersehen, daß wir nur verhältnismäßig wenig Funde aus unvorstellbar langen Zeitspannen kennen. Ebenso sind es innerhalb der großen Räume nur wenige kleinere Gebiete, die uns archäologisch einigermaßen gut bekannt sind. Alle diese zeitlichen und räumlichen Lücken mögen noch große Überraschungen bergen, die unser Bild vom altsteinzeitlichen Kulturablauf wesentlich bereichern und komplizieren können. Für eine Erforschung ist angesichts der derzeitigen Quellenlage — neben dem schon behandelten Fehlen einer ausreichenden Menge von Kulturelementen und der qualitativen Einschränkung der vorhandenen — das Hilfskriterium der Kontinuität ebenfalls nur in begrenztem Umfang anwendbar. Es kann im übrigen zwar eine wertvolle Stütze bieten, als Ersatz für die Grundkriterien der Form und Zahl jedoch nicht ausreichen. Immerhin scheint es im vorliegenden Fall aber doch eine andere Auffassung als die von OBERMAIER, MENGHIN, BREUIL und weiteren Autoren vertretene wenigstens zuzulassen, wo nicht wahrscheinlicher zu machen.

Seine Bedeutung bei Ausfall des Quantitätskriteriums erhellt auch aus der Existenz der Pandschab-Abschlagindustrie. Diese könnte einem ähnlichen Vorgang wie das Clactonien ihre Entstehung verdanken, indem sich hier die lithische Verarmung eines Hauwerkzeugkomplexes im Verlust der groß-groben Schaber und der Hauwerkzeuge äußerte <sup>113</sup>. Als Komplex von Abschlagwerkzeugen in Amboß-Grobkerntechnik ist die Pandschab-Industrie technisch-typologisch nicht vom Clactonien zu unterscheiden. Das Kriterium mangelnder räumlicher Kontinuität zwischen beiden spricht aber eher für eine selbständige Entstehung des Clactoniens und der Pandschab-Industrie aus Komplexen mit Kernwerkzeugen (Faustkeilen bzw. Hauwerkzeugen) und Abschlägen. Solange nicht das Gegenteil erwiesen ist, verbietet das ihre Vereinigung zu einem „Kulturkreis“, der dem Hauwerkzeug- und Faustkeilkreis als weitere homogene Gruppe gegenübergestellt werden könnte.

### 4. Die Frage der Verbindung archäologischer und anthropologischer Formengruppen

An dieser Stelle sei noch auf die Ansicht eingegangen, daß die Träger der faustkeilführenden und faustkeilfreien „Kulturkreise“ auch physisch voneinander verschieden gewesen seien. Stellen wir uns also einmal auf den

<sup>112</sup> Cf. G. DURVILLE a. a. O. ; L. R. NOUGIER, Bull. Soc. Préhist. Franç. 47. 1950. p. 32 f. ; J. A. COMBIER, Bull. Soc. Préhist. Franç. 48. 1951. pp. 254 ff.

<sup>113</sup> Beim augenblicklichen Stand unseres Wissens ergeben sich dabei jedoch chronologische Schwierigkeiten, weil die Pandschabindustrie die lokal älteste, d. h. vor dem Soan liegende Industrie ist. Allerdings scheinen afrikanische Fazies des Hauwerkzeugkreises älter zu sein. Ähnlich frühe Horizonte mögen vielleicht eines Tages auch in Asien zutage treten.

Standpunkt, daß im Altpaläolithikum artefakt-morphologische Einheiten und anthropologische Varietäten sich weitgehend deckten — was natürlich keineswegs ausgemacht ist — und sehen wir zu, was das heute zur Verfügung stehende Fundmaterial in dieser Frage aussagt. Menschenfunde aus dem Abbevillien, Chelléen, „Clactonien“ und „Levalloisien“ sind bisher noch nicht bekannt. Dagegen liegt aus dem Acheuléen und „Tayacien“ je ein Vertreter der „Prae-Sapiens-Gruppe“ vor, während andere Fossilien dieses Typus noch nicht mit Sicherheit einer bestimmten Industrie zuzuweisen sind <sup>114</sup>. Das ließe sich — unter der genannten unbewiesenen Voraussetzung — zwanglos mit einer Deutung des „Tayaciens“ als verarmtem Acheuléen vereinbaren. Folgt man jedoch der heute vorherrschenden Theorie, so hätten wir in Nachfolgekulturen des Abbevillien und des „Clactoniens“, also in jüngeren Stadien des „Faustkeil-“ und des „Abschlagkulturkreises“, Menschen der gleichen physischen Formengruppe. Das spräche nicht gerade für die Theorie einer „rassischen Gebundenheit“ dieser formenkundlichen Gruppen. Es braucht wohl kaum besonders betont zu werden, daß der Verfasser eine derartige Argumentation als in keiner Richtung beweisend ansieht. Sie sollte nur den Widerspruch der genannten Anschauung zum Quellenmaterial auch von deren eigenem Standpunkt her beleuchten.

#### IV. Terminologische Folgerungen

Wenn hier versucht wurde, in einer manchen Leser vielleicht herostratisch anmutenden Weise die Vorstellung zu widerlegen, daß zwei lithische Industrien unbedingt Repräsentanten wesensverschiedener Kulturkreise sein müßten, und statt dessen vermutet wurde, daß sie auch ergologische Varianten eines Kulturkreises darstellen können, so handelt es sich bei dem beispielhaft dargelegten Fall bislang natürlich auch nur um eine Arbeitshypothese. Immerhin scheint sie nicht schlechter begründet zu sein als die gegenteilige Meinung. Dann dürfen wir daraus aber wohl doch eine Folgerung ziehen: Solange das vorhandene Material auch nur die Möglichkeit einer derartigen Interpretation zuläßt, sollten wir mit der Verwendung der Begriffe „Kultur“ und „Kulturkreis“ vorsichtiger umgehen.

Als Einheit, „die alle wesentlich notwendigen Kategorien der menschlichen Kultur umfaßt“ <sup>115</sup>, wird ein Kulturkreis archäologisch überhaupt kaum je einigermaßen vollständig greifbar sein. Auch bei Milderung dieses Anspruchs wird man jedoch „spezifische Gruppierungen von Kulturelementen in räumlicher und zeitlicher Verbreitung“ <sup>116</sup> nur dann als „Kultur“ oder „Kulturkreis“ bezeichnen dürfen, wenn möglichst zahlreiche Elemente aus möglichst vielen Gebieten der Kultur vorliegen. Die Grenze ist dabei natür-

<sup>114</sup> Cf. K. J. NARR, *Germania* 30. 1952. pp. 88 ff.

<sup>115</sup> W. SCHMIDT a. a. O. p. 164.

<sup>116</sup> T. T. PATERSON, *Proc. Prehist. Soc.* 11. 1945. p. 41. — Im Originaltext wird statt „Kulturelement“ im Anschluß an DIXON der Ausdruck „Logical complex“ gebraucht, was etwa W. SCHMIDTS „Qualitätskriterium im organischen Verband“ (cf. a. a. O. p. 136) entspricht.



lich weitgehend subjektivem Ermessen anheimgestellt. Wo uns aber wenige Steinwerkzeugformen als Reste nur einer Kategorie einer alten Kultur, nämlich der Ergologie (und auch davon nur eines Teils!), bekannt sind, ist es wohl doch zweckmäßig, andere Bezeichnungen zu wählen, am ehesten „Industrie“ und „Industrienkreis“<sup>117</sup>.

In der deutschen prähistorischen Literatur erfreut sich seit etwa zwei Jahrzehnten der Ausdruck „Zivilisation“ einer gewissen Beliebtheit. Dabei mag es sich teilweise einfach um eine unbedachte Übertragung des Wortes „Civilisation“ westeuropäischer Sprachen handeln, das ja nichts anderes als „Kultur“ bedeutet. Andere wollen damit zum Ausdruck bringen, daß wir es bei den paläolithischen Funden vorwiegend mit Resten materieller Kultur zu tun haben, die als „Zivilisation“ bezeichnet wird, während „Kultur“ nur den geistigen, allenfalls auch den sozialen Aspekt umfassen soll<sup>118</sup>. Abgesehen davon, daß eine solche Trennung in der Praxis nie scharf durchführbar ist, wird damit das terminologische Problem für unser konkretes Anwendungsgebiet nicht gelöst, sondern nur auf eine kleinere Ebene verschoben, da eine Steinwerkzeugmanufaktur auch nicht eine „Zivilisation“ schlechthin darstellt, sondern nur einen Bruchteil derselben.

Darüber hinaus wäre es zu wünschen, daß nach ihrem logisch-systematischen Wert so verschiedene Einheiten — wie einerseits solche, die nur technologisch bestimmbar sind, und andererseits solche, die auch durch im engeren Sinne morphologisch-formale Kriterien definiert werden<sup>119</sup> (z. B. Acheuléen, Moustérien) — terminologisch unterschieden würden. Es wäre wohl übereilt, wenn wir hier der vorgetragenen Hypothese entsprechend nur noch von einer „Clacton-Fazies“ des Abbevilliens, Chelléens und Altacheuléens oder von einer „Tayac-Fazies“ des Spätacheuléens sprechen wollten. Statt dessen sei vorgeschlagen, die Termini für die eine Kategorie weiterhin mit den französischen Endungen „-ien“ oder „-éen“ zu bilden, die anderen dagegen einfach mit den Fundortnamen zu bezeichnen, also: „Abbevillien“, „Chelléen“, „Acheuléen“, „Moustérien“, aber: „Clacton“, „Levallois“, „Tayac“<sup>120</sup>. Unter den letzteren wären dann allerdings nur wirklich reine Bestände von Abschlägen zu verstehen.

<sup>117</sup> Cf. K. H. JACOB-FRIESEN, Die Altsteinzeitfunde aus dem Leinetal bei Hannover. 1949. p. 6.

<sup>118</sup> Eine andere begriffliche Trennung führte jüngst A. GALLUS, *Annal. Arqueol. y Etnol. Univ. nacional del Cuyo* 8. 1947. p. 158 f., durch, wonach Kultur- und Zivilisationsgüter nach ihrer fest verwurzelten Zugehörigkeit zum Wesenskern einer Volkskultur oder ihrer leichten Austauschbarkeit unterschieden werden. Von allem übrigen abgesehen ist sie für das Paläolithikum schon deshalb nicht brauchbar, weil dort wohl noch nicht von eigentlichen Volkstümern und deshalb auch nicht von Volkskulturen gesprochen werden kann. Cf. hierzu W. SCHMIDT, *Rassen und Völker*, Bd. II. 1946. pp. 4 ff.

<sup>119</sup> Cf. K. J. NARR, 34. Ber. Röm. Germ. Komm. (im Druck).

<sup>120</sup> Letzterer Gebrauch ist auch für die geologischen Stufenbezeichnungen üblich, wie ursprünglich auch die Endung „-ien“ im französischen Sprachgebrauch, und der Quartärgeologe R. GRAHMANN verwendet sie für prähistorische „Kulturen“ schlechthin. Cf. *Eiszeitalt. u. Gegenw.* 1. 1951. p. 146. Wenn dem hier nur für die Kategorie der rein technologisch definierbaren Komplexe gefolgt wird, so deshalb, weil diese mehr einer „naturwissenschaftlichen“ Einstellung entspricht als die andere.

# Aus dem Gemeinschaftsleben der Wewäk-Boikin-Leute, Nordost-Neuguinea

Von P. ANDREAS GERSTNER, S. V. D., Neuguinea

(Schluß) \*

## II. Die Feste

Auch die Eingebornen feiern ihre Feste, die neben den üblichen Tanzveranstaltungen eine große soziale Bedeutung haben. Sie bringen Solidarität und Abwechslung in den sonst eintönigen Alltag. Nachdem heute die Fehden und Kriege die Männerwelt nicht mehr beschäftigen, auch Geisterkult und große Jagden nicht mehr die Bedeutung haben wie ehemals, gewinnen die großen Feste auf das Gemeinschaftsleben nur noch einen um so stärkeren Einfluß. Die wichtigsten Feste unserer Leute hier sind: das Yamsfest, das Sagofest, das Betelnußfest und das *Ton*-Baumfrucht-Fest. Dazu kam früher noch das Kriegsfest.

### 1. Das Yamsfest

Wir unterscheiden unter den vielen Yamsvarietäten drei Hauptarten von Yams:

a) *hamangi*: das ist eine dicke Yams mit 6-10 Früchten an einer Pflanze. Die Schale der Frucht ist etwas rau und stachelig. *hamangi* ist auch der Kollektivname für alle Yamsarten.

b) *danda*: im Pidgin-Englisch *mami*<sup>29</sup> genannt. Die Früchte sind kleiner als die der *hamangi* und haben eine glatte Schale.

c) *wafi*: im Pidgin-Englisch *kaukau*<sup>29</sup> genannt. Die Staude trägt nur eine Frucht mit vielen Verzweigungen. Diese eine Frucht kann 25 kg schwer sein.

Es gibt noch viele Abarten der Yams, die sich durch Größe, Farbe und Formbildung mehr oder weniger voneinander unterscheiden, wie das z. B.

---

\* Den ersten Teil dieses Aufsatzes siehe *Anthropos* 48. 1953. pp. 413-457.

<sup>29</sup> Vgl. A. GERSTNER, Der Geisterglaube im Wewäk-Boikin-Gebiet Nordost-Neuguineas. *Anthropos* 47. 1952. p. 814, Anm. 25.

auch bei den europäischen Kartoffeln der Fall ist. Eine heute in allen Dörfern sehr beliebte Art ist die *wolirui*-Yams.

Das „Fest“ heißt in den Küstendialekten *fau*, im Hinterlande *waramba*, das „Yamsfest“ demnach *hamangi-fau* oder *hamangi-waramba*. Daneben ist aber auch noch der Ausdruck *mungu-fau* bzw. *mungu-waramba* gebräuchlich.

Das Yamsfest soll sehr alten Ursprungs sein. Es ist bis auf den heutigen Tag noch allgemein in Gebrauch. Ein Dorf veranstaltet für ein anderes Dorf das Yamsfest. Bestimmte Männer des einen Dorfes senden Yams an bestimmte Männer des anderen Dorfes. So fand beispielsweise im November 1949 im Dorfe Hombohoila (unweit von Passam gelegen) ein Yamsfest statt. Ein anderes Yamsfest im Dorfe Baliwama soll nachher im einzelnen beschrieben werden.

Da die Yams im Wirtschaftsleben unserer Leute eine so bedeutende Rolle spielen, hat man sich auch über den Ursprung der Yams Gedanken gemacht und die Lösung in Ursprungs-Mythen gefunden, von denen ich hier einige folgen lasse :

#### a) Ursprungsmythen über die Yams

1. Wie die beliebte *wolirui*-Yams den Leuten bekannt wurde, erzählt eine Mythe, die ich dem Gewährsmann Tjongowa aus dem Dorfe Tjapragoa verdanke.

Eines Tages hatte der Fluß Wabehambu in der Nähe des Dorfes Tjapragoa reißendes Hochwasser. Das war eine Folge des in den Bergen niedergegangenen starken Regens. Da kam in dem Fluß etwas von einer sonderbaren Form herangeschwommen, das zuerst wie ein dickes Stück Holz aussah. Dieses vermeintliche Holz blieb bei Tjapragoa im wilden Zuckerrohr am Flußufer stecken. Ein Mann, der in seinem Garten arbeitete, hörte plötzlich vom Ufer her den bekannten Ton des Tritonshornes <sup>30</sup> : *hu, hu, hu*. Er eilte sofort an den Fluß und sah das vermeintliche Stück Holz in dem wilden Zuckerrohr eingeklemmt festsitzen. Trotz größter Anstrengung konnte er es nicht allein aus dem Wasser ziehen. Rasch lief er ins Dorf und holte alle Männer und Frauen zu Hilfe. Gemeinsam zogen sie mittels eines langen Rotangs das „Holz“ ans Land. Doch nun war das Verwundern allgemein. Denn das war gar kein Holz, weil es im Innern weich und weiß war. Man konnte es in Stücke schneiden. Ein Mann pflanzte ein Stück davon in seinen Garten. Das Stück wuchs sehr gut und brachte viele Früchte. Man kostete die Frucht und gewann sie lieb. So hatten die Leute die *wolirui*-Yams kennengelernt ; denn das vermeintliche Holz war eine solche Yams gewesen.

2. Mein Gewährsmann Naresembi aus dem Dorfe Hambraule erzählte mir, wie die sehr geschätzte *wafi*-Yams den Leuten bekannt wurde :

<sup>30</sup> Gemeint ist das typische und für Kanufahrten hier besonders beliebte Signalthorn, hergestellt aus der Tritonsschnecke (*Triton tritonis*) mit einem seitlich eingebohrten Anblasloch. Eine gute Abbildung von *Triton tritonis* findet man beispielsweise in : N. B. EMERSON, *Unwritten Literature of Hawaii* (Smithson. Institution, Bureau of Ethnology, Bull. 38.) Washington 1909, Pl. XIX.



Die Frauen eines Dorfes badeten im Fluß. Eine Frau namens Haremai hatte sich von den anderen etwas entfernt und badete an einer abgelegenen Stelle. Ein Mann namens Mangeang hatte sich dort im Gebüsch versteckt und beobachtete sie. Er sah, wie sie ihre Kasuarhaut ablegte, bevor sie ins Wasser stieg. Während die Frau badete, holte der Mann die abgelegte Kasuarhaut und versteckte sie. Als nach dem Bade die anderen Frauen schon alle ins Dorf zurückgegangen waren und Haremai noch immer ratlos nach ihrer Kasuarhaut suchte, ging der Mann auf sie zu und sagte: „Du bist schön, ich habe dich gern. Ich will dich heiraten.“ Der Mann nahm die Frau mit sich in sein Wohnhaus. Die Kasuarhaut aber wickelte er heimlich in das Scheidenblatt einer wilden Betelpalme und hing das Bündel in seinem Hause unter dem Dache auf. Einige Zeit später gebar die Frau ihren ersten Sohn Mangarua.

Eines Tages saßen Mutter und Sohn im Hause und wollten rauchen. Sie suchten nach Tabak, und die Mutter fand unter dem Firstbalken des Hauses ein Bündel, das wie ein Tabakbündel aussah. Aber es war das Bündel mit der Kasuarhaut. Die Mutter verriet aber ihrem Sohne nichts, sondern nahm die Haut, schlüpfte schnell hinein und entfloh als Kasuar in den Busch.

Nach einigen Jahren veranstalteten die Männer des Dorfes eine große Treibjagd mit Schweinenetzen im Busch. Bei dieser Treibjagd lief der Kasuar Haremai in das Netz ihres Sohnes Mangarua. Der Sohn erschlug den Kasuar und damit unwissend seine eigene Mutter.

Als die Jäger den Kasuar zerteilten, schlief Mangarua nebenan in einer Hütte. Da erschien ihm im Traume der Totengeist seiner Mutter und sagte zu ihm: „Nimm alle Knochen und die Haut des Kasuar; leg alles in ein Haus und verschließ es gut!“

Nach geraumer Zeit betrat Mangarua wieder dieses Haus. Da fand er dort statt der Knochen und der Haut die mächtige *wafi*-Yams mit den langen weißen und violetten Ranken. Er machte einen großen Garten und pflanzte dort Stücke dieser *wafi*-Yams an. Nach neun Monaten konnte er viele und schöne *wafi*-Yams ernten, ebenso die anderen Leute, die Mangarua mit seinen Yams beschenkt hatte. Die prächtigen *wafi*-Yams wurden allgemein bekannt, und jedermann hatte sie gern.

Diese mythische Begebenheit soll sich nach dem Glauben meines Gewährsmannes im Dorfe Tumerau (im Turubu-Gebiet gelegen<sup>31</sup>) zugetragen haben. Von Tumerau kamen dann die *wafi*-Yams über Hombohoila und Passam auch nach Hembraule, wo der Erzähler zu Hause ist.

#### b) Das Yamsfest in Baliwama

Im Oktober 1949 hat der Mann Bandigau im Dorf Baliwama dem Manne Nareméri aus dem Dorfe Passam ein Yamsfest veranstaltet. Das Fest fand im Dorfe Baliwama statt. Natürlich halfen die Freunde Bandigaus und

<sup>31</sup> Vgl. dazu den Ort Tumaru auf der Karte in dem Artikel von JOHANN GEBERGER, Aus dem Mythenschatz der Samap an der Nordostküste Neuguineas. *Anthropos* 45, 1950. p. 297.

einige andere Männer ihm, das Fest in gewünschter pompöser Größe durchführen zu können, und so wurde ein allgemeines Dorffest daraus.

Zuerst hatten Bandigau und einige Männer in Baliwama beschlossen: „Wir machen den Passam-Männern ein Yamsfest.“ In Passam wurde dieser Beschluß bekannt. Bei erster Gelegenheit lieferten die Passam-Männer den Leuten von Baliwama ein großes Schwein. Bei der Übergabe des Schweines veranstalteten die beiden Dörfer Passam und Baliwama gemeinsam ein großes nächtliches Tanzfest im Dorfe Baliwama. Im Anschluß daran wurde das Schwein von den Baliwama-Leuten allein verzehrt; die Passam-Leute durften ja von ihrem eigenen Schwein nichts essen.

Nun bestand für die Baliwama-Leute die Verpflichtung, einen großen Garten anzulegen und Yams darin zu pflanzen. Die beiden Dörfer durften von jetzt an gegenseitig kein Essen mehr austauschen, bis das Yamsfest vorüber war. Sonst wären die von den Baliwama angepflanzten Yams nicht tief genug in die Erde gewachsen und wären klein geblieben.

Nach der Yamsernte begannen die Vorbereitungen für das Yamsfest. Seitlich auf dem Dorfplatz von Baliwama wurde ein Gerüst gebaut, auf dem die geernteten Yams ausgestellt wurden. Das Gerüst war 6 m hoch, 15 m lang und 1,5 m breit. Unten auf dem Boden des Gerüsts (d. h. auf dem Erdboden) lag zunächst eine Schicht von *danda*-Yams. Darüber kam eine Lage Querlatten, darauf wieder eine Lage *danda*, dann wieder Querlatten usw., immer abwechselnd eine Yams- und eine Lattenlage. Die Querlatten verhinderten, daß die Yams sich gegenseitig zu viel drückten. Hoch oben hingen an Querhölzern die *hamangi*-Yams. An den äußeren und stärkeren Pfosten des Gerüsts waren die schönsten Exemplare der *wafi*-Yams befestigt. Ein solches zur Schaustellung mit Yams gefülltes Gerüst heißt *bumbuki*.

Neben dem Gerüst hingen an einer etwa 7 m langen Stange die Prachtexemplare der *hamangi*- und *wafi*-Yams, die jedes für sich wohl 25 kg und noch mehr schwer waren. Man hatte sie mit roter und weißer Farbe bemalt. (Manchmal schichtet man auch noch Yams in der Form einer runden, etwa 2 m hohen Pyramide auf.)

Rings um den Dorfplatz in Baliwama hatte man an Querstangen, die auf 150 cm hohen Pfosten ruhten, noch viele besonders schwere *wafi*-Yams aufgehängt. An diesen Querstangen tragen die Männer später die Yams in das andere Dorf. Damit der einzelne Besitzer dann seine *wafi*-Yams wiedererkennen kann, hat er sie mit einem Blatt oder Stäbchen besonders gekennzeichnet. Die in Baliwama ausgestellten Yams schätze ich auf wenigstens 10 Tonnen.

Um die ausgestellten Yams, besonders das Gerüst, den vorwitzigen Blicken der Neugier zu entziehen, war bis zur Verteilung der Yams ringsum eine hohe Wand von Sagoblättern aufgestellt worden. Nur die beiden etwa 10 m hohen Stangen, an denen die Kokosnüsse rundherum aufgereiht waren, ragten darüber hinaus<sup>32</sup>. Sie trugen viel zur Verschönerung der Ausstellung bei.

<sup>32</sup> Diese überaus hohen, senkrecht stehenden Stangen mit den aufgereihten Kokosnüssen bieten in der Tat einen schönen Anblick. Die Kokosnüsse sind mit ihrer faserigen Außenhülle fest um eine lange Stange gebunden, und zwar so, daß die Nüsse

Früher, vor dem Kriege, waren bei einem richtigen Yamsfeste auch 20 und mehr Schweine auf dem Dorfplatz liegend zu sehen. Der Krieg, besonders die japanische Besetzung, hat unter dem Wild- und Dorfschweinbestand so verheerend aufgeräumt <sup>33</sup>, daß man jetzt so viele Schweine gar nicht mehr besorgen kann.

Nachdem die Vorbereitungen für das Yamsfest soweit fertiggestellt waren, hatten die Baliwama-Leute zwei Monate lang fast jede Nacht ein Tanzfest. Dazu brachten ihnen die Passam-Männer wieder ein großes Schwein <sup>34</sup>. Doch auch mehrere Schweine aus dem eigenen Dorf wurden bei dieser Gelegenheit verzehrt.

Am Schluß wurde ein Tag für das eigentliche Yamsfest festgelegt. Man ließ die Passam-Leute wissen, sie könnten kommen. Das große Tanzfest der kommenden Nacht wurde auch allen Nachbardörfern durch Signaltrommeln gemeldet. Darum erschienen gegen Abend nicht nur die Passam-Leute, sondern auch viele Gäste aus anderen Dörfern. Aber nur die Passam-Leute bekamen vor und nach dem Tanzfest ein reichliches Essen serviert, bestehend aus Sagosülze mit Fleisch, gedämpften Yams und Taro.

Während der Nacht wurde beim Klang der Hand- und Signaltrommeln der Tanzgesang *samago* von Männern und Frauen gemeinsam gesungen und getanzt. Daran schlossen sich am Morgen gegen 6 Uhr die sog. *hori* <sup>35</sup> an. Die *hori* sind eine bestimmte Art Maskentänze der Männer. Die Tänzer tragen dabei Masken, die aus Rotang und Lianen korbartig geflochten und mit rot-, weiß-, gelb- und schwarz bemalten Teilen vom Scheidenblatt der Sagopalme verziert sind. An den Masken sieht man als besonderen Schmuck primitive „Imitationen“ von: Fischen, Schildkröten, Eidechsen, Sagopalmen, Bäumen mit Vögeln, Geisterfiguren, Mann und Frau (diese oft in sexuell betonter Stellung und Wiedergabe) usw. Die ganze Maske ist reich ver-

---

einerseits an der Stange und andererseits auch dicht nebeneinander zu liegen kommen. Das Ganze sieht dann aus wie eine riesige, dichte Fruchtdolde. Damit der Wind die sehr langen und schweren Stangen mit den Nüssen nicht beschädigen kann, werden diese Stangen durch andere Stangen und Hölzer von außen her gestützt.

<sup>33</sup> A. GERSTNER, Jagdgebrauche der Wewäk-Boikin-Leute in Nordost-Neuguinea. *Anthropos* 47. 1952. p. 177.

<sup>34</sup> Wenn ein Schwein in ein anderes Dorf getragen wird, veranstalten die Männer ein Tanzfest mit Handtrommeln (Tafel 1, Abb. c) und Bambusflöten. Dieses Tanzfest heißt: *romo*. (Die in der Abb. c wiedergegebene Handtrommel ist ein altes Stück, stammt aus dem Gebiet der Wewäk-Boikin-Leute und befindet sich jetzt in der Ethnographischen Sammlung der Universität Fribourg, Sammlung HÖLTKE, Nr. 488. Sie besteht aus einem ziemlich harten, dunklen Holz und ist durch Rauch und Altertum nahezu schwarz geworden. Die ganze Trommel ist ziemlich grobe Schnitzarbeit, die Form erscheint unsymmetrisch. Das Trommelfell fehlt heute diesem Exemplar. Im Innern ist die Trommel sanduhrförmig ausgehöhlt. Außen zeigt sie in den zwei unteren Dritteln ohne besondere Sorgfalt eingeschnittene Ornamentlinien, wobei bekannte Kurvenornamente überwiegen. Die beiden Enden des kräftigen Handgriffes deuten durch eingeschnittene Augen [Tier ?-] Köpfe an. Der kleinste Durchmesser der Trommel in der Mitte beträgt 7,5 cm, der Durchmesser der oberen wie der unteren Öffnung mißt je 10 cm. Die Handtrommel ist 40 cm hoch. GEORG HÖLTKE.)

<sup>35</sup> Vgl. dazu auch: GERSTNER, Der Geisterglaube . . ., wie Anm. 29, p. 801, Anm. 9.



ziert mit Federn von Paradiesvögeln und Hühnern, mit kleinen Ringen und bunten Früchten aus dem Busch<sup>36</sup>. Sobald in der Morgendämmerung die *hori*-Masken erscheinen, schlägt die allgemeine Begeisterung und Festtagsstimmung hohe Wellen. Die Frauen, die schon die ganze Nacht gesungen haben, rufen laut: *ho, ho, ho*.

Als in Baliwama die *hori*-Masken ihre Vorführungen beendet hatten, wurden anschließend lange und begeisterte und begeisternde Reden gehalten. Es wurden die Heldentaten der Ahnen gepriesen.

Danach wurde das Gestell mit den Yams abgebaut. Die *hamangi*-, *danda*- und *wafi*-Yams legte man in separate Haufen zusammen. Dazu kamen noch Stücke von Schweinefleisch, ferner Bananen, Taro, Zuckerrohr, reife und unreife Kokosnüsse. Nareméri, dem von den Baliwama dieses Yamsfest bereitet war, gab seinen Leuten Auftrag, alle diese Lebensmittel in Schnur Taschen und an langen Stangen in das Heimatdorf Passam zu bringen. Damit schloß dieses Yamsfest in Baliwama.

<sup>36</sup> Die *hori*-Masken sind folgendermaßen gearbeitet: Unter den Armen und in der Nabelgegend des Tänzers verläuft je ein Rotangring. Diese beiden Ringe sind mehrfach miteinander verbunden, und zwar ebenfalls durch Rotangstreifen. Dabei verlaufen auch einige Rotangstreifen über die Schultern. Infolgedessen ruht dieses ganze korbartige Gestell auf den Schultern des Tänzers. Die vorhin genannten Teile vom Scheidenblatt der Sagopalme sind im Rücken und an den Seiten des Tänzers an diesem Gestell befestigt und ragen über den Kopf hinaus. Die eigentliche Gesichtsmaske umhüllt den Kopf. Die genannten „Imitationen“ sind teils an der Gesichtsmaske und teils an den aufragenden Teilen des Sagoscheidenblattes befestigt. (Die hölzerne Gesichtsmaske der Abb. b [Tafel 1] gehört nicht zu den geflochtenen *hori*-Masken, sondern zu jenen anderen, „aus Holz grob geschnitzt[en]“, Geistermasken, die P. GERSTNER in seinem Artikel „Der Geisterglaube . . .“, wie Anm. 29, p. 803 erwähnt. Diese Holzmaske stammt aus dem Hinterland von Wewäk und befindet sich jetzt in der Ethnographischen Sammlung der Universität Fribourg, Sammlung HÖLTKEr, Nr. 287. Es ist eine alte, aus schwerem, gelbweißem und kurzfasrigem Holz mit dem Steinbeil verfertigte Gesichtsmaske. Über den Vorderkopf verläuft vertikal eine hochkantig stehende, etwa 5 mm hohe Leiste. Zwischen [gedachter] Haargrenze und Stirn springt ein grober, flacher Knopf vor, dessen Bedeutung man nicht erkennt. Wie es scheint, ist er erst in neuerer Zeit mit einem Metallmesser flach abgeschnitten worden, zumal sich in dieser flachen Fläche auch noch ein rezentes Nagelloch befindet. Möglicherweise ist dieser Knopf als der kümmerliche Rest eines ehemals hier ausgeschnitzt gewesenen Tierkörpers aufzufassen. Die sehr tief liegende Augenpartie zeigt flache, durchbohrte Ringwülste als Augen. Die Augenlöcher sind unregelmäßig oval. Infolge der fast senkrechten Wände ist das Sichtloch drinnen und draußen nahezu gleich groß. Die markante Nase ist übergroß und kräftig, aber dabei, jedenfalls am Nasenrücken, auffallend schmal. Die Nasenflügel erscheinen wie gebläht, das Nasenseptum ist durchbohrt. Der kleine Mund ist ein schmaler Schlitz, der bis zum Innern durchgeht. Der flache Maskenrand ist fünfmal durchbohrt und trägt oben und unten unbearbeitete Höcker, die mit den Löchern das Befestigen der Gesichtsmaske auf das Traggestell ermöglichen. Die ganze Maske ist auf der Außenseite bemalt. Ocker bildet auf dem hellen Holz die Grundschicht. Darauf liegt eine dicke weiße Schicht, vielleicht aus Lehm oder Muschelkalk. Die Augenpartie zeigt rund um die Augenlöcher eine schwarze Fläche in Dreieckform. Ein breites schwarzes Band zieht sich vom Kinn bis zu den Ohren und dann zurück unter der Nase her. Diese Gesichtsmaske ist 41 cm hoch, 22 cm breit und 18 cm dick. Die nächsten stilistischen Verwandten zu diesem Stück dürften am Sepik zu suchen sein. GEORG HÖLTKEr.)

Aber demnächst wird Nareméri dem Festgeber Bandigau alles ersetzen müssen, wenn er den Baliwama-Leuten ein Yamsfest gibt, wozu ihn die Stammessitte streng verpflichtet. Alles muß dann in gleichwertiger Güte und Menge zurückgegeben werden. Deswegen wurde in Baliwama das Yamsgestell genau ausgemessen; die Yams, Bananen usw. wurden mit Stöckchen aus den Rippen des Kokospalmblattes sorgfältig gezählt. Diese Stöckchen werden aufbewahrt. Beim nächsten Yamsfest wird man vergleichen und kontrollieren, ob alles gleichwertig zurückgegeben wurde.

## 2. Das Sagofest

Der „Sago“ heißt hier *nangu*, das „Fest“ *fau* oder *waramba*, das Sago-fest also *nangu-fau* oder *nangu-waramba*. Am 21. Juni 1949 machten die Leute des Dorfes Hambraule den Bewohnern von Saure II ein großes Sago-fest. Die Veranlassung war eine Wiedergutmachung der früher einmal von Saure II empfangenen Kriegsdienste.

### a) Zur Vorgeschichte eines Sagofestes

Bei dieser Vorgeschichte handelt es sich allerdings nur um den konkreten Fall des Sagofestes der Hambraule-Leute, das nachher beschrieben werden soll. Doch ist dieser Einzelfall symptomatisch für die unruhigen kriegesischen Zeiten vergangener Jahrzehnte und zeigt eine der typischen Gelegenheiten, bei denen die Wiedergutmachungsfeste, wie besonders das Sagofest, fällig waren.

Die Vorfahren der Dorfbewohner von Njumoikum und Hambraule waren Hinjambragu und seine Frau Gangumoin. Dieses Ahnenpaar hatte zwei Söhne: Tjengiméru und Habrangi. Diese beiden Söhne lebten in den Dörfern Wimia und Wamangu und führten oft Krieg gegen ihre Feinde in den Dörfern Hanga und Tjitjui<sup>37</sup>. Einen Teil der Dorfbewohner konnten sie töten, den Rest vertrieben sie in die Fremde. Die Söhne kämpften auch gegen die Dorfbewohner von Njungantje und vertrieben sie ebenfalls. Danach wohnten die beiden Brüder in dem eroberten Dorf Tjitjui. Sie teilten unter sich das Buschland dieses Dorfes auf. Tjengiméru bekam das Buschstück, in dessen Fluß es viele Krebse gab. Habrangi nahm den Buschteil, in dessen Fluß es von vielen Fischen wimmelte. Die beiden Söhne hatten viele Kinder, Söhne und Töchter.

Als die Kinder herangewachsen waren, bekamen die beiden Familien bald Streit miteinander wegen der Frauen. Tjengiméru blieb mit seiner Familie in Tjitjui, während Habrangi sich mit seiner Familie in dem verlassenen Dorf Hanga ansiedelte. Doch kam es bald wieder zum Streit, und Habrangi

---

<sup>37</sup> Die Dörfer Wimia und Wamangu lagen zwischen den Dörfern Orindagon und Passam, und zwar auf dem Gebiete der Orindagon-Leute, etwa 3 Wegstunden von Orindagon entfernt und unweit des Flusses Njantjing. Dort haben die Vorfahren gewohnt. Heute bedeckt hoher Urwald das ganze Gebiet. Hanga ist der Name des Platzes, wo heute die Njumoikum-Leute siedeln. Viele Jahre war dieser Platz unbewohnt gewesen. Das Dorf Tjitjui lag, vom heutigen Dorf Njumoikum aus gesehen, etwa anderthalb Wegstunden weiter nordwestlich auf einem ziemlich hohen Berg.

floh nach dem Dorfe Orindagon. Aber die Dorfbewohner von Orindagon ließen viele Leute des Habrangi durch Todeszauber verschwinden. Da hatte Tjengiméru Mitleid mit seinem leidgeprüften Bruder und lud ihn ein, in die Dörfer Fegimbun und Horeari<sup>38</sup> zu ziehen und sich dort mit seinen Leuten niederzulassen.

Doch ein neuer Streit brach nach einiger Zeit zwischen den beiden Brüdern aus. Tjengiméru tötete seinen Bruder Habrangi und eine größere Anzahl von dessen Leuten, als sie sich gerade auf den Sagobestandplätzen Besogo und Njagnjangora aufhielten. (Bestimmte Gegenden, auch Plätze im Busch und Sagobestände, haben eigene Namen.) Habrangis Leute, die sich retten konnten, griffen darauf das Dorf Tjitjui an und töteten viele Leute des Tjengiméru. Den Rest der Bewohner vertrieben sie. Diese flohen nach Peremau, aber auch von dort wurden sie wieder vertrieben, und so flohen sie nach Homongusib, das ist das heutige Hambraule<sup>39</sup>. Die Leute Tjengimérus in Hambraule nannten sich jetzt nach ihrem Dorfnamen Hambraule-Leute.

In Hambraule lebte damals der „große Mann“ Tjembewane. Dessen Sohn Sagom, früher Polizeisoldat, heute etwa 60 Jahre alt, lebt noch. Als Tjembewane in einem Krieg gefallen war, befahl allgemeine Furcht die Hambraule-Leute. Sie suchten Schutz im Dorfe Baliwama, aber in Baliwama verschwanden viele Hambraule-Leute durch Todeszauber. Die Baliwama-Männer gaben Nachrichten nach Orindagon: „Wir haben eine Reihe Männer von Hambraule getötet.“ Die Orindagon hatten ja früher schon unter den Hambraule-Leuten durch Todeszauber aufgeräumt.

Die Hambraule fanden also in Baliwama statt Schutz nur Verfolgung. Als nun auch die Koigin-Leute die Hambraule angriffen (Koigin und Baliwama waren immer gute Freunde), flohen die restlichen Hambraule in die Küstendörfer Mom und Malig. Die Njumoikum aber verwüsteten die verlassenen Hambrauledörfer Fegimbun und Horeari und plünderten die dortigen Sagobestände, Gärten und Kokospalmen. (Man trifft noch heute in den Dörfern Baliwama, Mom, Malig und Peparon vereinzelte Nachkommen der alten Hambraule-Leute.)

So waren die Njumoikum-Leute durch viele Jahre hindurch die Erzfeinde der Hambraule. Im Kriegsfall halfen immer die Männer von Orindagon den Njumoikum-Kriegern, und gemeinsam töteten sie immer viele Hambraule.

Wieder einmal war Krieg ausgebrochen, und die Hambraule-Leute mußten aus ihrem Dorfe fliehen. Sie flüchteten nach Peparon, das etwa drei Wegstunden nach Süden hin von Hambraule entfernt liegt. Verräter gibt es auch bei den Naturvölkern. Ein solcher Verräter war der „große Mann“

<sup>38</sup> Fegimbun und Horeari hießen die beiden Bergdörfer der Njumoikum-Leute, die sie auf Veranlassung der Regierung im Jahre 1947 verließen, um eine Wegstunde näher zur Küste hin ihr heutiges Dorf zu gründen. Auf der Karte ist das heutige Dorf eingezeichnet.

<sup>39</sup> Dagegen wohnen die Hambraule-Leute jetzt wieder in Peremau. Es ist Sitte der Eingebornen, nach Jahren wieder an die Plätze der Vorfahren zurückzukehren.



von Orindagon namens Njibmangoi. Dieser Njibmangoi kam in das Dorf Saure II und sagte: „Gebt mir zwei von euren besten kampfgeprobten Männern mit, und wir werden einen ‘großen Mann’ aus Njumoikum töten.“ (Damals lebten die Njumoikum noch in den Bergdörfern Fegimbun und Horeari.) Die beiden kriegstüchtigen Männer Bandegau und Sambugagu aus Saure II begleiteten den Njibmangoi und speerten den Kriegshelden Waunare von Njumoikum. Danach gingen diese beiden Saure-Männer nach Peparon und sagten den geflüchteten Hambraule-Leuten, sie könnten ohne Furcht in ihr Dorf zurückkehren, der Kriegsheld Waunare sei getötet. Da zogen die Hambraule wieder in ihr Dorf ein.

Doch bald war wiederum Krieg im Lande. Die Njumoikum und Orindagon griffen die Hambraule wieder an und vertrieben sie abermals aus der Heimat. Die Hambraule flohen in ihrer Not bis an die Küste, wo sie im Dorfe Mom Aufnahme fanden. Erst als die Weißen ins Land kamen und für Ordnung sorgten, wagten sich die Hambraule in ihr Heimatdorf zurück.

Wenn der Kriegsheld Waunare von Njumoikum durch den Verrat des Njibmangoi noch vor der Ankunft der Weißen gespeert worden ist, dann liegt seine Ermordung etwa 70 Jahre zurück. Mein Gewährsmann Hasemangi aus Njumoikum, dem ich die vorstehende Kriegsgeschichte verdanke, schloß seinen langen Bericht mit den Worten: *nenende duotjogo gorigamba tjingawia*, „so kamen die Leute in die Dörfer der Vorfahren, an die Plätze der alten Zeit“.

#### b) Das Sagofest in Hambraule

Eines Tages machte der Mann Wamagra im Dorfe Saure II die Bemerkung: „Die Hambraule haben uns Saure-Leuten bis jetzt noch nichts gezahlt für die Hilfe, die unsere Vorfahren ihnen im Kampf gegen ihre Feinde geleistet haben, indem sie den großen Waunare töteten.“ (Bewundernswert ist das Gedächtnis unserer Leute in diesen Dingen: Die Ermordung Waunares liegt doch schon rund 70 Jahre zurück!) Naresembi, der Dorfvorsteher und „große Mann“ von Hambraule, fühlte sich durch diese Rede tief beleidigt. Er machte auch seine Leute im Dorf zornig über die schwere Anklage. „Gut“, sagten sie, „wir werden bezahlen und den Saure-Leuten ein Sago-fest machen“.

Naresembi, Sagom und Sounigre in Hambraule waren die Haupttreiber für das Fest, das am 21. Juni 1949 gefeiert wurde. Ein früherer Termin war unmöglich, weil noch manche Hambraule-Leute in Peparon und Mom wohnten. (Vor Jahrzehnten waren die Hambraule einmal eine starke Dorfgruppe gewesen. Heute zählen sie nur noch 49 Köpfe.)

Während der Monate März und April (1949) wurde in Vorbereitung auf das Fest von den Hambraule fleißig Sago gewaschen. Freunde aus den umliegenden Dörfern lieferten auch noch Sago zum Fest. So brachten beispielsweise die Leute von Passam drei Bündel Sago nach Hambraule, die Leute von Njumoikum drei Bündel, die Leute von Orindagon ein Bündel, die Leute von Saure I ein Bündel usw. Die Leute von Wanigiagum halfen nur beim Sagoschlagen und -waschen. (Wanigiagum liegt eine gute halbe Stunde südöstlich von Tangori.) Im ganzen kamen 21 Bündel Sago zusam-

men, von denen jedes rund 250-300 kg wog <sup>40</sup>. Die 21 Sagobündel hingen an Querstangen, die auf zwei Pfosten ruhten, unter einem Dach zum Schutz gegen die Sonne.

Die Hambraule-Leute sangen mit kurzen Unterbrechungen drei Monate lang fast jede Nacht allein in ihrem Dorfe, bevor das eigentliche Sagofest begann. In dieser Vorbereitungszeit wurde viel Fleisch ausgetauscht. Die Hambraule sandten acht Schweine und drei Schildkröten, die sie aus Küstendörfern bekommen hatten, nach Saure II. Umgekehrt brachten die Männer von Saure II neun Schweine und eine große Schildkröte nach Hambraule. Freunde aus den nahen Dörfern hatten das Fleisch besorgt. Natürlich mußte alles Fleisch später wieder ersetzt werden (vgl. das Kapitel „Austausch, Ersatz und Geschenke“).

So kam der 21. Juni, der eigentliche Festtag. Viele Freunde und Nachbarn waren in Hambraule als Gäste erschienen. Schon am Vorabend begann das große Tanzfest, an dem auch die Frauen in ihren neuen bunten Grasröcken teilnahmen. Männer und Frauen hatten ihren Körper mit roter Farbe bestrichen. An dieses nächtliche Tanzfest schlossen sich in der Morgendämmerung die Männer-Maskentänze (*hori*) an, wie es schon beim Yamsfest beschrieben worden ist.

Hier ist eine sprachliche Zwischenbemerkung am Platze :

*mandaduo* = „großer Mann“

*mandaduo-xragoa* = die Frau des „großen Mannes“

*painangre* = der „große Mann“, der über die Vorfahren und deren Sitten spricht. Der *painangre* redet bei Festanlässen und Krankheitsfällen (vgl. oben Anm. 19)

*paie* = Rede über Angelegenheiten von früher

*wa* = Ruf, Stimme, Rede

*paia-wa* = Rede über Dinge von früher, die beantwortet wird.

Nach den Maskentänzen (*hori*) trat Naresembi, der „große Mann“ (*mandaduo*) <sup>41</sup> von Hambraule, als „Redner“ (*painangre*) vor und hielt seine mit Spannung erwartete „Ansprache“ (*paie*). Während der Rede trug er seine lange, mit Kasuarfedern geschmückte Lanze in der Hand. Anfangs schritt er feierlich auf und ab, doch je mehr er sich und seine Zuhörer in Feuer und Begeisterung redete, um so schneller wurde sein Gang. Er lief förmlich hin und her und sang dabei mit lauter Stimme. Während seiner Rede herrschten bei seinen Zuhörern, äußerlich jedenfalls, eine feierliche Stille und gespannte Aufmerksamkeit.

Der Inhalt seiner Ansprache war ungefähr so : „Wir Hambraule hatten früher viele Feinde. Diese haben viele unserer Vorfahren getötet. Die Überlebenden mußten aus ihrem Dorf fliehen. Auch ich bin darum lange

<sup>40</sup> Ein gewöhnliches Sagobündel ist etwa 15-25 kg schwer. Der Sago bleibt zehn Monate lang genießbar, wenn er feuchtgehalten wird.

<sup>41</sup> Naresembis Frau hat ebenfalls einen guten Ruf, weil sie tüchtig ist und viele Kinder geboren hat. Sie trägt darum den Ehrentitel *mandaduo-xragoa*, „die Frau des großen Mannes“.

Zeit im Dorfe Mom gewesen. Die Feinde haben unsere Gärten und Sago-bestände zerstört und verwüstet. Ihr Männer von Saure II habt uns geholfen, die feindlichen Njumoikum zu vertreiben. Ihr habt uns geholfen, den großen Waunare zu töten. Danach konnte ich wieder heimkehren zu meinen Gärten, meinem Sago, meinen Kokospalmen, meinem (Fluß-)Wasser.“

Darauf mündete seine begeisterte Rede in einen Wechselgesang (*paia-wa*) mit seinen Leuten, die ringsum saßen :

Naresembi : „Ihr Saure habt unseren Vorfahren geholfen, daß sie in ihr Dorf zurückkehren konnten. Ihr Saure seid unsere Freunde !“

Alle : „Ihr Saure seid unsere Freunde !“

Naresembi : „Wir haben gute Freunde, wir wollen sie gut behandeln. Wir singen und essen mit ihnen.“

Alle : „Ja, wir haben gute Freunde, und wir wollen sie auch gut behandeln.“

Naresembi : „Mit dem Frauenraub ist es jetzt zu Ende ! Unsere Vorfahren haben Frauen geraubt. Wir wollen keine Frauen mehr rauben !“

Alle : „Wir wollen keine Frauen mehr rauben ! Wir sind gute Freunde !“

Naresembi : „Jetzt können wir Hambraule-Leute wieder unsere Mädchen nach Njumoikum und Orindagon schicken und sie dort verheiraten. Die Mädchen von Njumoikum und Orindagon können wieder nach Hambraule heiraten.“

Alle : „Ja, so wollen wir es machen. Wir haben gute Freunde !“

Naresembi : „Wenn wir ein Fest feiern, wenn wir ein Tanzfest aufführen, kommt zu uns, tanzt, singt und feiert mit uns !“

Alle : „Wir kommen auch zu euch, wir feiern und singen mit euch ! Ihr seid unsere Freunde !“

Durch den Gesang ist die Begeisterung auf den Höhepunkt gestiegen. Alle sind in Feuer geraten.

Naresembi : „Unsere Vorfahren haben euch damals nicht bezahlt. Aber wir werden es gutmachen. Wir geben dieses Sagofest für euch.“

Unter den Gästen aus Saure II waren auch die beiden Saure-Männer Lambaiam und Tjambahama. Das sind die Nachkommen jener beiden Saure-Krieger Bandegau und Sambugagu, die den großen Waunare gespeert hatten. Die Hambraule übergaben nun nach dem Wechselgesang diesen beiden Männern in feierlicher Form die 21 Sagobündel zum Verteilen an deren Freunde aus verschiedenen Dörfern. Auch mehrere Wildschweine waren geschlachtet worden, deren Fleisch den Sagobündeln zugefügt wurde.

Nun bekamen alle Gäste noch ein gutes Essen. Damit war die Feier zu Ende. Als ein weiterer Monat verflossen war, banden die Männer von Saure II ein großes Schwein und brachten es nach Hambraule. Dort wurde noch einmal gesungen und getanzt. Die Hambraule verzehrten das Schwein. Die Hölzer, an denen die Sagobündel gehangen hatten, wurden nun entfernt. Das Sagofest in Hambraule hatte seinen Abschluß gefunden.



### 3. Das Betelnußfest

Die Betelnuß heißt hier *xase*, das Betelnußfest *xase-fau*. Dieses Fest ist mehr ein Fest der Freundschaft. Die empfangenen Betelnußtrauben brauchen auch nicht wiedererstattet zu werden.

Im Dorfe Hambraule wurde ein Betelfest gefeiert. Nicht nur ein Dorf, sondern die Dörfer der ganzen Gegend lieferten Betelnußtrauben zu diesem Fest. Schon lange Zeit vorher hatten die Dörfer eine größere Anzahl ihrer Betelpalmen mit Tabu <sup>42</sup> belegt, um die gewünschte Menge liefern zu können.

Naresembi, der „große Mann“ von Hambraule, hatte einen Tag festgesetzt, an dem die Betelnußtrauben aus allen Dörfern in sein Dorf gebracht werden sollten. An den Ästen eines vielverzweigten Baumes, von dem alle Blätter entfernt worden waren, wurden die Betelnußtrauben aufgehängt. Es waren sehr viele Trauben. Der vollbehangene Baum bot einen schönen Anblick. Dieser Baum stand am Rande des Dorfes.

Am Vorabend luden die Signaltrommeln die Gäste zum Fest. Es kamen sehr viele Gäste aus allen Dörfern. Bevor noch der Tanzgesang gegen 5 Uhr nachmittags begann, erhielten alle Gäste eine kräftige Mahlzeit serviert. Nach dem nächtlichen Gesang in der Morgenfrühe erschienen die Maskentänzer (*hori*). Danach trat Naresembi als Redner (*painangre*) auf und hielt eine flammende Ansprache (*paie*). Alsdann rief er einzelne Männer aus den verschiedenen Dörfern mit Namen auf und überreichte ihnen einzeln je eine große Betelnußtraube. Zum Abschluß durften sich die Gäste noch einmal an einem guten Essen stärken und gingen dann nach Hause. Das Betelfest war zu Ende.

Nach einiger Zeit wird in einem andern Dorf ein Betelfest gefeiert werden. Dann werden Naresembi und seine Hambraule-Leute dort Gäste sein.

### 4. Das Ton-Baumfrucht-Fest

*Ton* (eine Bezeichnung aus dem Pidgin-Englisch) ist der Name eines Baumes (*Pometia pinnata*) <sup>43</sup>, der in unseren Sprachen hier *wa* heißt. *wa-fau* oder *wa-waramba* ist das *Ton*-Baumfrucht-Fest. Es gibt verschiedene Arten dieses Baumes:

- pari*: der Baum mit den gelben Früchten;
- win* oder *gou*: der Baum mit den roten Früchten;
- xorofexara*: der Baum mit den grünen Früchten;
- greonga*: der Baum mit den dunkelrot-violetten Früchten.

<sup>42</sup> Betelpalmen und andere Fruchtbäume werden mit Tabu belegt, indem um jeden Stamm ein Sagoblatt oder ein gedrehtes Bündel Alangalanggras festgebunden wird. Das ist ein Zeichen, daß niemand von diesen tabuierten Bäumen Früchte nehmen darf, bis das Tabusymbol wieder entfernt worden ist. Wer dagegen frevelt, hat die Folge des Schadenzaubers zu erwarten.

<sup>43</sup> Vgl. A. GERSTNER, Die Handflügler im Glauben und Brauch der Wewäk-Boikin-Leute Neuguineas. *Anthropos* 46. 1951. p. 419.

Die Frucht des *Ton*-Baumes hat in etwa die Größe und Form einer Walnuß. Die Einzelfrucht wächst in Trauben wie bei der Betelnuß, nur hat diese Traube nicht so viele Früchte. Wie bei einer Passionsfrucht ist die Schale nicht hart und läßt sich bequem zwischen Daumen und Zeigefinger aufdrücken. Unter der dünnen Schale sitzt das weiße, gallertartige Fleisch, das angenehm süß schmeckt und von den Eingebornen sehr geliebt wird. Der braune Kern unter der weißen Masse kann in seinem natürlichen Zustand nicht gegessen werden. Diese Kerne werden zuerst über dem Feuer getrocknet und dann einen Monat lang in feuchten Boden gelegt, wo sie einen Gärungsprozeß durchmachen. Sie verbreiten dann einen widerlichen Gestank. Aber über Feuer gedörst und mit trockenem Sago vermischt, geben sie eine gut genießbare Speise.

Wenn die Früchte des *Ton*-Baumes im Busch reif geworden sind (es handelt sich um einen Wildbaum), kann ein Mann für seine Freunde ein *Ton*-Baumfrucht-Fest veranstalten. Nach dem Tode eines Schwesternkindes (*lawá*) kann z. B. der Mutterbruder (*wauwo*) sagen: „Ich werde *Ton*-Früchte für mein Schwesternkind essen.“ In diesem Falle gehen die Eltern und Brüder des Verstorbenen in den Busch und holen *Ton*-Früchte. Man füllt die Früchte in Schnurtaschen. (Im Dorfe Koigin zählte ich einmal 20 große Schnurtaschen voll dieser Früchte.) Man läßt die gefüllten Taschen im Hause liegen. Am Abend kommen dann die Mutterbrüder des Verstorbenen und erhalten zunächst von den Angehörigen ihres verstorbenen *lawá* ein gutes Essen. Daran schließt sich der nächtliche Tanzgesang, der bis zum Morgen dauert. Am Morgen werden dann dem ältesten Mutterbruder die gefüllten Schnurtaschen übergeben. Dieser verteilt die Früchte an die übrigen Mutterbrüder und an seine Verwandten. Dafür müssen dann die Mutterbrüder und Verwandten den Angehörigen des verstorbenen *lawá* nächstens ein Schwein geben.

Im Januar 1950 machten die Leute vom Dorfe Koigin für die Wewäk-Leute ein *Ton*-Baumfrucht-Fest. Als eine Art Gegenleistung sandte nach einiger Zeit Meni, der erste Dorfvorsteher von Wewäk, eine große Schildkröte nach Koigin. Diese Gegengabe ist aber mehr als eine Anerkennung denn als Bezahlung aufzufassen.

## 5. Das Kriegsfest

Das Fest heißt: *suangajua*. Die Bewohner eines Dorfes feierten es früher zu Ehren der Männer eines anderen Dorfes, die ihnen in einem Kriege zum Siege verholfen hatten. Ein Beispiel: Die Männer aus dem Dorfe Hombohoila hatten den Kriegern des Dorfes Tjapragoa im Kampf gegen die Männer von Kusaun erfolgreich beigestanden. Dafür bereiteten die Tjapragoa den Hombohoila ein Kriegsfest, um die geleisteten Kriegsdienste zu bezahlen. Mit diesem Kriegsfest war gleichzeitig ein großes Yamsfest (*hamangi-fau*) verbunden (vgl. das Kapitel „Das Yamsfest“). Ein großes Gerüst mit Yams (*bumbuki*) war errichtet worden. Zehn Dorf- und 24 Buschschweine lagen in langer Reihe auf dem Dorfplatz. Auf dem Tanzplatz des Dorfes (*tjohauwo*) war ein mächtiger Baum mit kahlen Zweigen aufgestellt worden. An den

Zweigen dieses Baumes hingen mittelgroße Muschelringe (*greg*), Hundezahn-halsketten (*sabma*), Hundezahnkopfbedeckungen (*mongorimba*), Hundezahn-stirnbänder (*ki-sabma*), Scheibchenschnüre (*porifre*), Schildpattarmringe (*tja-bari*), Muschelringbänder (*xaria*) und noch andere Wertsachen verschiedener Art. Während der Nacht war ein Tanzfest (*jua*). In der Morgenfrühe hielt ein tüchtiger Redner (*painangre*) der Tjapragoa seine begeisterte Ansprache (*paie*) und Wechselrede (*paia-wa*). Danach übergaben die Tjapragoa in feierlicher Zeremonie die an dem Baum aufgehängten Wertsachen. Dazu kamen noch Schweine, Yams und andere Lebensmittel. Das war der Dank und die „Bezahlung“ der Tjapragoa-Leute an die Männer von Hombohoila, weil sie ihnen im siegreichen Kampf gegen Kusaun geholfen hatten.

Diese Kriegsfeste werden natürlich heute nicht mehr gefeiert, weil unter dem guten Einfluß von Mission und Regierung die Kriege in unserem Lande verschwunden sind. Aber noch gar nicht abzuschätzen ist in seinen verderblichen moralischen Wirkungen auf unsere Eingebornen der letzte große Weltkrieg, wo die Japaner die Kampfhandlungen gegen die Weißen auch bis nach Neuguinea brachten und die Eingebornen unmittelbar am eigenen Leibe einen modernen schonungslosen Krieg miterleben und miterleiden ließen. Das Wewäk-Boikin-Gebiet hat im letzten Kriege besonders schwer gelitten. Die materiellen Schäden kann man abschätzen und nach Möglichkeit ersetzen. Was in den Seelen der Eingebornen durch den Krieg vernichtet und niedergerissen wurde, läßt sich mit bloßem Auge nicht sehen. Der Missionar als Seelsorger und Freund der Eingebornen hofft und arbeitet daran, diese gefährlichsten Wunden der Seelen langsam zur Heilung zu bringen. Der Heilungsprozeß wird lange dauern.

\* \* \*

Wie schon bei meinen früheren Aufsätzen, durfte ich auch zum vorstehenden Artikel die helfende Hand meines Mitbruders P. GEORG HÖLTKE in Anspruch nehmen. Er hat meine Feldnotizen geordnet, ihnen eine druckreife sprachliche Einkleidung gegeben, meine späteren Ergänzungen an passender Stelle eingefügt und mir die endgültige Fassung zur Genehmigung vorgelegt. Ich danke ihm auch an dieser Stelle herzlich für seine wertvolle und selbstlose Hilfe. P. ANDREAS GERSTNER, S. V. D.

---



# Social Organization of the Attawapiskat Cree Indians

By JOHN J. HONIGMANN, University of North Carolina

## Contents :

1. List of Kin Terms
2. Contemporary Attawapiskat Social Organization
3. Residence
4. Kin Groups
5. Family
6. Conclusions

Material for the following analysis of the social structure of the Cree Indians of Attawapiskat, Ontario, Canada, was obtained during a stay in that trading post lasting from July 1947 to June 1948. Field work mainly focussed on the subsistence patterns of the culture of these James Bay people<sup>1</sup>. The Attawapiskat dialect may be identified as an "*n*-dialect" of Cree in which vowels receive the following approximate values: *i* as in English "it", *e* as in "set", *a* between "father" and "hat", *o* as in "low". Duplication of the vowel indicates lengthening (thus, *ii* as in English "eat"). The diphthongs which occur in final position are *ew*, *iw*, *aw*, and *aj*.

## 1. List of Kin Terms

Kin terms are presented below. Brackets indicate specifications that were unsystematically obtained from genealogies. Thus, although we collected FaFaBrWi and FaFaSi we did not secure the term for [MoMoBrWi]. The

---

<sup>1</sup> The larger study was sponsored by the National Committee for Community Health Studies with offices in Toronto. Professor G. GORDON BROWN of the University of Toronto was the anthropological member of the Committee and supervised the work of the two field anthropologists who worked in James Bay. The present paper has benefited from a reading by Professor GEORGE P. MURDOCK, who not only made many suggestions for handling the data but predicted an inconsistency in my patterns of kin terminology. His prediction proved valid when an Attawapiskat informant was encountered in Moosonee, Ontario, in August 1950.

analysis which follows the list of terms is based on the method of analysis recently developed by GEORGE P. MURDOCK of Yale University and explained in his book "Social Structure"<sup>2</sup>.

<i>nimocom'</i>	My FaFa, MoFa
<i>no'kom</i>	My FaMo, MoMo [FaFaBrWi, FaFaSi]
<i>notaw'wii</i>	My Fa
<i>nkaw'wii</i>	My Mo
<i>no'komis</i>	My FaBr, MoHu (i. e., stepfather)
<i>ni'siikos</i>	My FaSi, SiDa (w. s.), WiMo (m. s.), [FaFaBrDa (m. s.), HuFaBrWi (w. s.)]
<i>nisis'</i>	My MoBr, FaSiHu (w. s.), MoSiHu (w. s.), WiFa (m. s.), HuFa (w. s.)
<i>nito'sis</i>	My MoSi, FaBrWi, MoBrWi, FaWi (i. e., stepmother)
<i>nistaw'</i>	My FaSiHu (m. s.), MoSiHu (m. s.), FaSiSo (m. s.), MoBrSo (m. s.), SiHu (m. s.), WiBr (m. s.)
<i>niko'sis</i>	My So
<i>nta'nis</i>	My Da
<i>nistes'</i>	My eBr, FaBrSo, MoSiSo (latter two if they are older than ego)
<i>nimis'</i>	My eSi, FaBrDa, MoSiDa (latter two if they are older than ego)
<i>niciim'</i>	My yBr, ySi, FaBrSo, FaBrDa, MoSiSo, MoSiDa (latter four if they are younger than ego)
<i>nii'tim</i>	My FaSiSo (w. s.), FaSiDa (m. s.), MoBrSo (w. s.), MoBrDa (m. s.), BrWi (m. s.), WiSi (m. s.), SiHu (w. s.), HuBr (w. s.)
<i>nta'kos</i>	My FaSiDa (w. s.), MoBrDa (w. s.), BrWi (w. s.), HuSi (w. s.)
<i>no'sism</i>	My SoSo, SoDa, DaSo, DaDa, [HuBrSoDa, HuBrSoSo]
<i>nto'cim</i>	My BrSo (m. s.), SiSo (w. s.), [HuBrSo (w. s.)]
<i>na'kaciim</i>	My BrSo (w. s.), SiSo (m. s.), DaHu, [FaBrSoSo (w. s.)]
<i>nto'cimiskwe'w</i>	My BrDa (m. s.), SoWi (m. s.)
<i>nha'kaniskwe'w</i>	My BrDa (w. s.), SiDa (m. s.), SoWi (w. s.), [HuBrSoWi (w. s.)]
<i>ninaḡpem'</i>	My Hu (w. s.)
<i>niriikima'kan</i>	My Wi (m. s.)

In addition to these terms certain little used descriptive terms may be mentioned. Great grandfather and great grandmother are sometimes designated *ntanisko'tapan* and *ntaniske'nimocom*. The particle *-aniske* indicates a successor. Derivative denotative terms are also available to distinguish between kinship categories normally classified together. Thus, while a child uses *no'komis* (FaBr) to address his MoHu, the term of reference used may be *niitaniske'otaw'wii*. Similarly a stepmother may be referred to by the term *niitaniske'okaw'wii*. Parallel cousins may be designated regardless of

<sup>2</sup> GEORGE P. MURDOCK, *Social Structure*. New York 1949.

sex by the term *niitce'kwesua*. The term *nii'wa*, used at Great Whale River, Quebec, for one's wife, was not heard at Attawapiskat where the wife term, *niiwiikima'kan*, designates a companion<sup>3</sup>.

Examination of certain features of the kin term structure reveals a system unequally conforming to the bifurcate collateral and bifurcate merging types. Bifurcate merging tendencies result in the grouping of siblings with parallel cousins. A lineal tendency is noted in the first ascending and descending generations where FaBrWi and MoBrWi, MoSiHu and FaSiHu, and BrSo and SiSo are terminologically equivalent. These tendencies may be shown as follows :

Mo, MoSi, FaSi	Fa, FaBr, MoBr
Mo, FaBrWi = MoBrWi	Fa, MoSiHu = FaSiHu
Si = FaBrDa, FaSiDa	Br = FaBrSo, FaSiSo
Si = MoSiDa, MoBrDa	Br = MoSiSo, MoBrSo
Da, BrDa, SiDa	So, BrSo = SiSo

MURDOCK has presented evidence that non-sororal polygyny (typically associated with patrilocal residence) favors bifurcate-collateral terminology while patrilocal residence exerts a counter influence in favor of merging such relatives as siblings and patrilineal parallel cousins. Attawapiskat Cree social structure gives internal evidence of patrilocal pressures. In pre-contact times (prior to 1850) the Indians of the northwest corner of James Bay were organized into bands whose nominal leadership was patrilineally inherited. Marriage, associated with patrilocal residence, normally followed matrilineal bride service that lasted one or two years. Informants also reported patrilocal residence for the Indians of Fort Albany, in the southwest corner of James Bay. This information is partially confirmed by SKINNER<sup>4</sup>.

A cross-cousin constituted the preferred mate during the aboriginal period. Certain kin equivalences point to cross-cousin marriage, a pattern which, in distinction to the levirate and sororate, weakly survives in present-day Attawapiskat and is even tolerated, although somewhat ambivalently, by the local Catholic missionaries. Examples of such equivalences include the classification of FaSi with WiMo, which follows when a paternal aunt is expected to become a mother-in-law; that of FaSiDa with WiSi, when other cross-cousins may be sisters to one's wife, and that of FaSiDa with BrWi from the expectation that a brother will marry a cross-cousin of ego who is also a sister of ego's wife. Conversely the terminological grouping of MoBr with WiFa accords with the expectation that ego will marry his maternal cross-cousin. The term for cross-cousin of opposite sex, *nii'tim*,

<sup>3</sup> J. J. HONIGMANN, Field Notes. 1950.

<sup>4</sup> SKINNER says: "Descent was in the father's line... Usually, a man hunted with his sons and their families." The same author quotes MACKENZIE to the effect that the "Eastern Cree" followed matrilineal bride service lasting until the birth of a child when patrilocal residence became the rule. Sororal polygyny is also identified. (ALANSON SKINNER, Notes on the Eastern Cree and Northern Saulteaux. Anthropological Papers of the American Museum of Natural History [New York] 9. 1911. pp. 56-57.)



while not corresponding to the wife term, generally signalizes interaction patterns of easy familiarity and is freely translated as "my sweetheart"<sup>5</sup>. Premarital sex relations with a cross-cousin in the past met with tolerant regard. Public joking still obtains between these relatives even though one of the pair may be married. Such behavior is very striking in a community where an unmarried girl in the presence of a young man typically hides her face in a shawl with signs of pronounced shyness and confusion.

The extension of the female cross-cousin term (m. s.) to BrWi is also consistent with the levirate. Indirect evidence of the levirate was given by informants, who reported the familiar Northern Forest pattern whereby a brother-in-law took a widow under his guardianship for one or two years. The extension of the female cross-cousin term, by a man, to the WiSi is also consistent with the sororate or sororal polygyny. While most marriages in the aboriginal period of necessity remained monogamous, informants reported that sororal polygyny was the common pattern of polygamy and non-sororal polygyny occurred only rarely. The sororate was normal.

## 2. Contemporary Attawapiskat Social Organization

### Summary

In present-day Attawapiskat the kinship structure delineated above constitutes one feature of a social system generally corresponding to the Neo-Yuman type<sup>6</sup>. A summary of relevant data follows after which we will discuss the salient features of the Yuman pattern.

Descent: Bilateral. Sibs are absent.

Inheritance: The right to exploit trap line territories, which were apportioned among the families and mapped by the Hudson's Bay Company some thirty years ago (ostensibly on the basis of traditional patrilineal rights), is ideally inherited patrilineally. Children of both sexes are supposed to share equally, although it may be expected that sons will share exclusively, inasmuch as the wife will live with the husband on his ground. In practice a son-in-law may take up trapping on his father-in-law's land and claim inheritance. Other departures from the ideal pattern also occur. Mobility between trapping grounds is common to the distress of the Hudson's Bay Company manager. The program of the Company, whereby certain areas of the country are being restocked with imported beaver, will further encourage trapping without regard for traditional rights. The Company has already begun to shift trappers to where the animals are numerous and therefore safe to kill.

Cousin terminology: Iroquois. Thus FaSiDa = MoBrDa and both are distinct from FaBrDa and MoSiDa. Parallel cousins are classed with siblings.

<sup>5</sup> In the third person singular this becomes *wii'tciimos*. Perhaps this is related to the root *wiitcii-*, with the meaning of intimacy and consorting. Thus the verb *wiitciwew* is a euphemism for sexual intercourse and also indicates coresidence. One informant gave *niiwiitcema'kan* as the wife term.

<sup>6</sup> MURDOCK, pp. 231-232.

Residence : Initially bilocal soon followed by the establishment of independent nuclear families. Aboriginally residence was matri-patrilocal.

Clans or demes : Clans are absent but exogamous patridemes may possibly have been a feature of aboriginal social organization.

Kin group : Evidence of a bilateral kindred is to be discussed below.

Exogamy : Normal bilateral extension. The situation is confused by a tendency on the part of Roman Catholic missionaries to discourage cross-cousin marriage. Continued influence by the missionaries makes extension to second cousins likely to occur soon. Patrilineal extension appears to have been the aboriginal tendency.

Marriage : Monogamous.

Family : Independent nuclear families predominate but the first and second years of marriage are spent in bilocal extended families. Aboriginally extended families were patrilocal.

Aunt-uncle terms : Bifurcate collateral, i. e., with distinct terms for Mo, MoSi, and FaSi. Uncle terms follow the same pattern.

Niece-nephew terms : Bifurcate collateral for Da, BrDa, and SiDa but lineal for BrSo and SiSo.

An organization of Yuman type, according to MURDOCK, often shows an absence of exogamous unilinear kin groups and and Iroquois cousin terminology. It is adapted to bilateral societies undergoing transition toward unilinear organization as well as to groups, characterized by Iroquois cousin terminology, making the transition from unilinear to bilateral organization. Among the several sub-types of the Yuman system which are associated with the latter type of transition the neolocal variety best fits the Attawapiskat case. The outstanding quality of the Yuman pattern, namely its instability based on "uncompleted transitions in descent"<sup>7</sup>, is well illustrated by the Attawapiskat data. We turn now to a more extended analysis of some of the features in the contemporary social structure of the community.

### 3. Residence

Reasons for believing that patrilocal residence normally obtained in aboriginal Attawapiskat culture have already been indicated. In the present day the pattern is very mixed. We obtained a number of instances in which young couples upon marriage joined the wife's family and an almost equal number of cases of initial patrilocal residence. In one instance we perceived a couple shift from the wife's family's dwelling back to the husband's after a child was born to the wife. In expectation of this delivery the young man announced his intention of spending the winter on his father-in-law's trap line. Later that winter, following the extended families return to the trading post, he shifted residence. At the same time that he moved he undertook independent trapping not on his father's line but on the Hudson's Bay Company's beaver preserve. Later in the winter he joined forces with

---

<sup>7</sup> MURDOCK, p. 231.

his wife's sister's husband and the two brothers-in-law went off together for the spring hunt. These details reveal the current possibilities for independent economic production which are undoubtedly related to the tendency to establish independent nuclear families as soon after marriage as possible. Neolocal residence immediately following marriage is very rare and no case was recorded.

Under present-day conditions of bilocal residence the personalities of the male parents appear to play the largest role in determining where residence is to be established. Other factors include the relative distance of the parents' trap lines from the post and the productivity of the different territories. Spouses may press for a particular residence choice. In one case a man persuaded his wife to follow him for the winter and "they nearly starved" on his father's trap line. Thereupon the wife successfully insisted on matrilocal residence but considerable friction developed between the nuclear families which was reflected in bitter quarrels between husband and wife. In general there is a strong tendency to establish independent residence as soon after marriage as possible.

In connection with residence rules it is perhaps useful to point out that the Attawapiskat Indians are divided into two major local groups, those trapping in the southern part of the area and regularly trading at Attawapiskat post and those trading in the northern part of the area who, during most of the year, trade at Lake River outpost north of Attawapiskat post. The latter people visit Attawapiskat every summer and are often referred to as Lake River Indians. The conclusions in the present paper should be understood as applying to the southern part of the area inasmuch as little contact was had with the Lake River people. Marriages tend to be endogamous with respect to these divisions which are probably enlarged versions of aboriginal bands. In pre-contact times the people trapping along every major river were specifically designated, although these groups were not endogamous. The closest replica of such an aboriginal division is found in the case of Alec Wesley, commonly known as Lawacii Alec, and his family. The name is derived from the river along which he and his sons live and trap. The Lawaciisiipii is immediately north of the Fort Albany Indians' land. The latter were converted by Protestant missionaries and Alec's family also mainly belongs to that faith and secures wives from Fort Albany. These women rarely visit Attawapiskat, presumably because they lack kin ties in that post.

#### 4. Kin Groups

It is unfortunate that the author did not explicitly attend to the presence of the kindred when engaged in Attawapiskat field work. Examination of field notes indicates visiting cliques which appear to be constituted of small bilateral kindreds. Our evidence on this point also includes the custom of related families to locate their town dwellings in proximity or at least in the same general area of the settlement which stretches along the river bank for nearly a mile. Residential propinquity is related to consistent



visiting between, for example, married siblings located near each other. The children of the respective families were also observed freely moving between the various dwellings. In some cases visiting cliques reach from one end of the settlement to another and reexamination of the data reveals that such visits and (more rarely) accompanying food gifts generally connect consanguineally and affinally related families. In this connection we can cite the pattern whereby Alec Wesley when he visits Attawapiskat with his sons to trade locates his tent near his brother's and invariably visits relatives like his father's widow (i. e., his stepmother) and married half-sister. This particular brother as well as the women are Catholics and never spend long periods on the Lawacii River. Economic cooperation between relatives is slight, each nuclear family (whether or not it is dependently attached to a larger family structure) being expected to secure its own income from trapping. However, borrowing of food by married persons even from a parent is not uncommon.

### 5. Family

As already indicated, most dwelling units in Attawapiskat are occupied by independent nuclear clusters of spouses with or without children. In somewhat more than a dozen of the eighty-two such units counted nuclear families are extended through the inclusion of one or both living parents of the spouses. In several of these dozen cases the nuclear families are extended merely by the addition of a widowed parent, who, it would appear, has been accepted into the nuclear family rather than vice versa. Despite the fact that nuclear families tend to occupy their own homes, which are easily and inexpensively constructed of tent canvas that is obtained through government relief and a little lumber for floors and side walls secured in exchange for labor from the mission, such residences are not located without reference to parents and siblings. This pattern has already been described. When a nuclear family is located near the home of the parents of one of the spouses we would not speak of the two households as comprising an extended family. The degree of organization and cooperation appears to be too weak to warrant such classification. Of genuine extended families not broken by widowhood we tabulated five extended through the parent-daughter tie and seven through the parent-son tie.

### 6. Conclusions

MURDOCK points out that the relatively uncommon Yuman type social organization "is not stable, for all its sub-types represent uncompleted transitions in descent". Particularly "the bilocal and neolocal sub-types provide for certain previously unilinear societies which have lost their kin groups or their exogamy in consequence of the adoption of bilocal or neolocal residence. Such a society, if characterized by Iroquois cousin terminology, will commonly become bilateral in descent before the kinship terms have

completed the adaptive change to either the Eskimo or the Hawaiian type"<sup>8</sup>. In Attawapiskat the dissolution of the patrilocal mobile band or exogamous patrideme has been succeeded by transitory bilocal residence yielding to neolocal residence adjacent to kindred. Among the factors responsible for the shift in organization were, first, the introduction of a commercial fur trapping economy (the Company reached Fort Albany in the late 17th Century but established a post in Attawapiskat only toward the end of the 19th Century) ; second, direct missionary pressure against polygyny, the sororate, and levirate (missionaries first began to visit the community about 1850), and, finally, indirect support by the new socio-economic patterns of nuclear family self-sufficiency and individual initiative. The latter factor is being strongly furthered by a new pattern of fur trapping in which a man will not exploit the resources of his personal trap line but will "harvest" a fixed quantity of beaver from a large beaver preserve under the direction of the Hudson's Bay Company manager. Neolocal residence is also favored by the ease with which a nuclear family consisting only of husband and wife can, with the aid of government relief and family allowances, provide a dwelling for their use with relatively little expenditure of money or effort<sup>9</sup>.

It is our inference, arrived at with considerable assistance from Professor MURDOCK, that the present Neo-Yuman pattern of social organization is in process of growing out of a normal Yuman pattern with matri-patrilocal residence and exogamous patridemes. The social organization of the Naskapi remains normal Yuman. Preceding the normal Yuman type the Attawapiskat Cree Indians probably evidenced a Patri-Hawaiian or possibly Patri-Eskimo system in which parallel and cross-cousins were grouped together. Such a system may trace back to a Normal Hawaiian type and more remotely to some matrilocality structure whose survivals persisted in matri-patrilocal residence and sororal polygyny. Such an interpretation is consistent with the view that the eight tribes of the Algonquian linguistic stock analyzed by MURDOCK all "appear to converge in the past toward a common ancestral structure of Hawaiian type"<sup>10</sup>. It is interesting to note that the Cree-speaking Indians of Great Whale River, P. Q., conform to the Yuman pattern shared by the Naskapi of the interior with bilocal residence as the rule<sup>11</sup>.

---

<sup>8</sup> MURDOCK, p. 231.

<sup>9</sup> Relief and family allowance issues for children are no insignificant factors in the economic picture of Attawapiskat. About one half of the total income of the Indians is derived from these sources. Almost every family derives food and equipment from each source once a month. The amount issued at any time is expected to last at least until the following month although in early winter advance relief rations are furnished. Cf. HONIGMANN, *Incentives to Work in a Canadian Indian Community. Human Organization* (New York) 8, 1949, No. 4, pp. 23-28.

<sup>10</sup> Arapaho, Blackfoot, Cheyenne, Fox, Kickapoo, Micmac, Naskapi, and Ojibwa. MURDOCK, p. 347.

<sup>11</sup> HONIGMANN, *Field Notes*, 1950. Reference to the work of Mr. NATHAN ALTSHULER with these Indians is also acknowledged.

# Der Dagde, das Haupt der irischen Götter

Von GUSTAV LEHMACHER, S. J.

## Inhalt:

1. Name und Wesen
2. Der Dagde in der Sage
3. Verwandte des Dagde
4. Bibliographie

### 1. Name und Wesen

Während der irische Totengott und Stammvater *Donn* und der finstere Totengott *Crom* bis in unsere Zeit unvergessen sind, der Seegott *Manannán* im Märchen und in der Sage noch auftaucht und die Muttergöttin *Brigit*, in den Mantel der gleichnamigen Heiligen gehüllt, umgeht, weiß das irische Volk vom *Dagde* nichts mehr<sup>1</sup>. Nur der gälische Sprachgebrauch bewahrt sein Andenken. Neben den Beteuerungen *dar Donn*, *dar Crom*, d. i. bei *Donnn*, bei *Crom*, erhielt sich im Südwesten der grünen Insel der Ausruf *in Dagde*, d. i. der *Dagde*, heute *an dei* gesprochen, und weil unverstanden, meist *andaigh* geschrieben. Obwohl eigentliche Götternamen nicht mit dem Geschlechtswort verbunden werden, heißt es stets *in Dagde*. Heute schreibt man *an Daghdha*, auch wohl falsch *Dághdha*. Man erklärt nämlich den Namen schon seit alter Zeit aus *dag* (uririsch *dagos*), d. i. gut, und *dia* (urkeltisch *deivos*), d. i. Gott, also Gutgott, der gute Gott. Er war eben der gute Gott, wie *in Morrigan* die Mahrenkönigin und *in Mac Óc* des *Dagde* Sohn (d. h. der junge Sohn oder Bursche) ist<sup>2</sup>. Allerdings steht der *Dagde* in Sittlichkeit und auch in würdiger Haltung nicht über, sondern unter den andern Göttern, aber seine nützliche Tätigkeit macht ihn „gut“. Nach der irischen Götterlehre (81)<sup>3</sup> gaben ihm die andern Götter seinen Namen, als er vor der

<sup>1</sup> Für die irischen Wörter wird die Rechtschreibung der ältesten irischen Glossen gewählt, also z. B. *Dagde*, nicht *Dagda*.

<sup>2</sup> Lecan (2).

<sup>3</sup> Wo im Text statt eines Hinweises eine bloße Zahl angegeben ist, bezieht sich diese auf die betreffenden Nummern der Übersetzung: G. LEHMACHER (24). Cf. dort auch einige Literaturangaben, pp. 435-436. Eine neuerdings in Dublin herausgegebene zweite Fassung der Sage bietet zu diesem Thema nichts Neues.



Schlacht gegen die Riesen oder *Fomori* bei Mac Tured sprach: „Die Macht, deren ihr euch rühmt, werde ich ganz allein ausüben.“ Anderswo wird die Eigenschaft „gut“ mit den Verdiensten um den Landbau usw. in Verbindung gebracht <sup>4</sup>.

Neben *in Dagde* führt der Gott die Namen: *in Dagde Mór*, d. i. der große *Dagde* <sup>5</sup>, und *Echu Oll-athir*, d. i. *Echu*, großer Vater (L. L. 9 b 17). CORMAC nennt ihn *Cere* (*Cera*) und *Ruad Ro-fesa* <sup>6</sup>. Bei *Cera* dachte STOKES <sup>7</sup> an lateinisch *cerus*, d. i. Schöpfer. Eher dürfte man vielleicht, im Hinblick auf den Namen *Fer Bennach* = gehörnter Mann, den sich der Gott (93 B) beilegt, an griechisch *keras* (usw.), d. i. Horn, denken. Dem entspräche die Inschrift *Cernunnos* als Erklärung eines gehörnten gallischen Götterbildes <sup>8</sup>. Nicht ausgeschlossen wäre selbstverständlich eine schon alte Vermischung beider Wurzeln. Daß *Fer Bennach* und wahrscheinlich auch *Cera* sich auf den Mond beziehen und daß beim *Dagde* kaum andere als Züge des Mondes bemerkbar sind, dürfte aus dem folgenden hervorgehen <sup>9</sup>. In der von O. BERGIN herausgegebenen Erzählung aus dem Gelben Buch von Lecan, col. 789-90 (facs. p. 176), finden wir (p. 4 der Ausgabe, Le Puy en Velay) noch den Namen *Aed Apid Esa Ruaid*, d. i. *Aed* der Reife oder Kräftige vom Wasserfall des Roten (Asseroe in Nordwestirland). Dort soll der Häuptling *Aed* der Rote ertrunken sein; er ist wohl nur ein Doppelgänger des *Dagde*. Der Mond ertrinkt ja alle Monate; schon die Form der Schüssel oder des Schiffes, die der abnehmende Mond zeigt, lassen im Dunkelmond eine Wasserflut vermuten, und nach der vom Monde beherrschten Nacht wird der Tau wahrgenommen. Bekanntlich gehen weder der Mondgott noch sonstige Götter durch den Tod zugrunde. *Aed*, d. i. Feuer, dürfte sich auf das Mondfeuer, die rote Farbe des Mondes, beziehen. So auch *Ruad Ro-fesa*, d. i. Roter, Rothaariger (Starker) von großem Wissen, das uns am gleichen Orte und Sanas Cormaic § 1100 <sup>10</sup> begegnet. Die Wissenschaft des Mondgottes, die auch die Ägypter kannten <sup>11</sup>, bezog sich ursprünglich auf die Zeitrechnung. Kräftig zur Reife fortschreitend ist der junge Hellmond.

## 2. Der Dagde in der Sage

Mit den übrigen Göttern, den *Tuatha Dé Danann*, kam der *Dagde* „von den nördlichen Inseln der Welt“ (1). Von dort, aus Murias, brachte er einen Wunderkessel mit: „Keine Gäste gingen unbefriedigt von ihm“ (6) <sup>12</sup>. Derartige Kessel spielen in der keltischen Sage eine große Rolle, so der Kessel,

<sup>4</sup> STERN (40).

<sup>5</sup> Lebor L. (1) 175 c.

<sup>6</sup> MEYER (5).

<sup>7</sup> O'DONAVAN (4) 47.

<sup>8</sup> MAC CULLOCH (29) 606, 623.

<sup>9</sup> Cf. u. a.: EHRENREICH (14); WALK (44), (45); SIECKE (39); BIRKET-SMITH (11); HENTZE (18).

<sup>10</sup> O'DONAVAN (4).

<sup>11</sup> MAC CULLOCH (29) 459.

<sup>12</sup> Cf. HULL (19) 73 ff.

den die Ulstermänner auf der Insel Man erbeuteten, das „Kalb der drei Kühe“, zu dessen Füllung aber 30 Kühe nötig waren <sup>13</sup>. Ein ähnlicher Kessel, der aus einem See kam, ist aus dem welschen Mabinogi Branwen bekannt <sup>14</sup>. Zweifellos gehört hierher der Gral der *Arthur*-Sage, aber auch *Odins* Kessel *Eldhrimnir* ist nicht davon zu trennen <sup>15</sup>. Hier wird uns erzählt, daß der Koch *Audhrimnir* im Kessel *Eldhrimnir* den Eber *Saehrimnir*, „der Fleische bestes“, als Speise für die im Kampfe gefallenen *Einherjar* kochen läßt, und daß der Eber dann unverletzt wieder auflebt. Wenn der Dichter der oben-erwähnten Verse geheimnisvoll hinzufügt: *en that fáir vitu, vid hvat einherjar alask* „aber das Wenige wissen, mit was *Einherjar* sich nähren“, so möchte man denken, eine tiefere „sinnbildliche“ Bedeutung des Gesagten habe ihm noch vorgeschwebt. — Ähnlich heißt es in der irischen Erzählung „de Gabáil in tSide“ <sup>16</sup>, d. i. von der Einnahme des Elfenhügels (L. L. 9 b, s. Zeitschrift für keltische Philologie 19, pp. 53 ff.), von des *Dagde* Wohnung *Brug na Bóinne*, d. i. Schloß (an) der Boann oder Boyne, einem vorgeschichtlichen Grabbau in der Grafschaft Mide (Meath): „Es gibt dort beständig drei Fruchtbäume und ein ewig lebendes Schwein auf Füßen (das herumläuft) und ein gekochtes Schwein und einen Kessel voll vorzüglichen Bieres, und das alles nimmt niemals ab.“ Hier ist also abwechselnd immer ein Schwein lebendig, während das andere gekocht ist. Daß der stets von neuem sich füllende Kessel den Mond andeutet (der gleichzeitig das Kalb dreier Kühe ist, d. h. ein gehörntes Wesen, das aus drei mondlosen Nächten hervorgeht und in etwa 30 Tagen sich füllt, d. h. seinen Lauf vollendet), daß ferner die immerfort zerstückelten und auflebenden Schweine den Hell- und Dunkelmond bedeuten, ist klar. Die sichelförmigen Hauer des Ebers weisen ohnehin auf den Mond, so gut wie der fettrunde Körper und die Gefräßigkeit der Schweine, die beim Monde im Verzehren (Überstrahlen) der Sterne sowie im Aufessen des Hellmondes durch den Dunkelmond und umgekehrt ihr Gegenstück finden. Nach den Ägyptern wächst der Mond, bis ihm eine Sau begegnet, die ihn — Mischung zweier Bilder! — ins Wasser wirft <sup>17</sup>. Unter dem Bilde der Fruchtbäume könnte der bekannte Himmelsternen- und Weltbaum angedeutet sein, als dessen Früchte hier die Monde (Monate) zu gelten hätten. Die Dreiheit, als stehende Form auch in irischen Märchen so bekannt, darf uns nicht wundern, besonders wenn wir bedenken, daß Drei eine Mondzahl ist und ursprünglich auf die drei Mondgestalten sich bezieht.

<sup>13</sup> BEST (10) 20.

<sup>14</sup> MÜHLHAUSEN (33). Cf. Wörterverzeichnis *peir*.

<sup>15</sup> BOER (12).

<sup>16</sup> HULL (20). *Side* gen. von *síd* ist das Ursprüngliche. Ob in *sída* eine Übertragung aus der *i*- in die *s*-Deklination vorliegt oder etwa Gleichgültigkeit der Schreiber gegenüber den unbetonten Vokalen, die zu *e* in *Gabe* werden, oder gegenüber der Färbung des ohnehin schwindenden *d*, ist schwer auszumachen. Heute schreibt man (abgesehen von der neuen amtlichen Schreibweise) *side* oder *sída*, spricht aber beide wie *shí*. Das geschwundene *d* war gleich englisch *th* in *that*. Überhaupt war die Schreibweise schwankender als die Aussprache. Neben dem gen. *Col(u)im(b) Cille* findet man (jünger) *Cholaim Chille* usw.

<sup>17</sup> MASPERO (30).

In die gleiche Vorstellungsreihe gehören Axt und Keule des *Dagde*. Von der Axt spricht er 93 C. Ein Weib will ihn hindern, in den Kampf zu gehen. „Ich werde ein Eichenstamm in jeder Furt und auf jedem Wege sein, wohin du gehen wirst“, sagt sie. „Ich werde gewiß gehen“, erwidert er, „und die Spur meines Beiles wird für immer an jeder Eiche sein, so daß man sagt: ‘Dies ist die Spur des Beiles des *Dagde*’.“ Auf jenem bekannten gallischen Altar von Paris, auf dem der Stier mit den drei Kranichen dargestellt ist, findet sich auch eine durch Inschrift als *Esus* bezeichnete Göttergestalt, die jenen Baum, in dessen Schatten sich der Stier mit den drei Kranichen auf dem Rücken befindet, mit einer Axt umhaut. Auf einem Trierer Altar der gleichen Art ist ein Baum zu sehen, den ein Mann umlegt. Stier und Kraniche befinden sich in seinen Zweigen<sup>18</sup>. Der gallische Gott ist dem *Dagde* gewiß nahe verwandt. Wahrscheinlich steht der Mondstier unter dem Einfluß der drei mondlosen Neumondnächte, an die gleichzeitig der ihn auf dem Pariser Altar beschattende Baum, der Himmelsternenbaum, erinnert; auch die baumförmig geteilte Milchstraße kann in diese Vorstellung hereinspielen. Der Sternenbaum ist ja nur an den Neumondtagen die ganze Nacht in ungetrübtem Glanze sichtbar. Wegen der Ähnlichkeit der Mondichel mit einem Horne wurde der Mond bekanntlich weithin mit einem Stiere verglichen. Ich weise nur darauf hin, daß der Ausdruck „Mondochse“ statt des häufigeren „Flutochse“ im Irischen als Bezeichnung eines sehr großen, starken, bedeutenden Menschen vorkommt<sup>19</sup>. Der Baum, der das vom Monde abhängige Wachstum hindert, wird vom jungen Mond mit seiner Axt (Mondichel) umgehauen<sup>20</sup>. Da dem Mond von jeher Einfluß auf das Wetter zugeschrieben wurde, lag es nahe, die Axt und Keule des *Dagde*, den Hammer des *Thór* und die Keule des indischen Gottes *Indra* als zerschmetternden Donnerkeil aufzufassen.

Wichtiger als die — nur an der angeführten (noch von keinem Forscher bemerkten, geschweige denn ausgenutzten) Stelle — erwähnte Axt des *Dagde* ist in dessen Sage seine Keule bzw. Gerte. „Die Knochen der *Fomori* (Riesen) werden unter meiner Keule zerschmettert wie Hagelkörner unter den Hufen einer Pferdeherde, am Tage, da ich ihnen begegne auf dem Felde von Mac Tured“, rühmt er sich (119). Besonders aufschlußreich sind hier die altirischen Erzählungen *Mesca Ulad*, d. i. „Betrunkenheit der Ulsterleute“ und „Wie der *Dagde* seine Zauberkeule bekam.“ In der erstgenannten sieht der Druide *Crom Deróil* das Heer der *Ulid* herankommen, darunter eine hohe Gestalt, eine fürchterliche Eisenkeule in der Hand und neun Männer um ihn her. „Dies ist sein Spiel und seine Belustigung“, sagt der Druide. „Er setzt ihr (der Keule) rauhes Ende an den Kopf der Neun und erschlägt sie im Augenblick. Er setzt das glatte Ende an sie und erweckt sie ebenso schnell.“ Der Recke *Cú Roí* erkennt darin den großen *Dagde*, Sohn der *Eithlu*, den guten Gott (*dag-dia*) der *Tuatha Dé Danann*. „Um Kampf und

<sup>18</sup> REINACH (37) 33 ff.

<sup>19</sup> CEITINN (3) 739; MAC CINNAITH (28) 300 v. 47.

<sup>20</sup> Über diesen weltweit verbreiteten Gedanken cf. WALK (44) 433.



Schlacht zu erregen, hat er sich heute unter das Heer gemischt, und niemand sieht ihn.“<sup>21</sup> Der Keulenträger ist also ein großer Krieger, eine Art Kriegsgott, wie der Mond als Hellmond als Besieger des Dunkelmondes und der Sterne gilt. Selbst die Unsichtbarkeit mag nicht ohne Bedeutung sein und auf den Neumond weisen. Genaue Übereinstimmung der in der Sagendichtung verwendeten Züge mit dem Urbild darf man nicht erwarten. So wenig wie der Unsichtbarkeit, die göttlichen Wesen oft eignet, kann auch der häufig vorkommenden Zahl 9 hier eine zu große Bedeutung beigemessen werden. Ursprünglich bedeutet allerdings die Zahl 9 ein Drittel der 27 Nächte, an denen der Mond sichtbar ist, wobei dem zunehmenden Monde, dem Vollmond und dem abnehmenden Monde die gleiche Zahl zugeschrieben werden. Jedenfalls wird aus dem ständigen Sterben und Wiederaufleben des Mondes auf eine entsprechende Wirkung geschlossen: Sterben- oder doch Abnehmenlassen, Wiedererweckung oder doch Wachsenlassen sind Gedanken, die bei den Ackerbauern aller Zeiten eine große Rolle gespielt haben und noch spielen.

Wir hören auch, „wie der *Dagde* zu seiner Keule gekommen ist“, und zwar wieder in der gleichnamigen Erzählung<sup>22</sup>. „Ich bin *Aed Apid Esa Ruaid*, der gute Gott der Druidenkunst (Zauberei) der *Tuatha Dé Danann*; dieser und *Ruad Ro-fesa* und *Echid Oll-athir* sind meine drei Namen.“ So führt er sich ein. „So ist's wie er war: Er trug einen Sohn von ihm auf seinem Rücken, und dieser war im Kampf durch *Lug*, Sohn des *Cian*, gefallen. Der *Dagde* nahm Zuflucht zu seinem Wissen und seiner wahren Kenntnis, um zu erfahren, ob die Seele in seinen Sohn zurückkommen würde. Dann umgab er den Leib des *Cermit* (so heißt der Sohn) mit Myrrhe, Weihrauch und Kräutern und hob *Cermit* auf seinen Rücken und durchsuchte die Welt und kam zur großen Ostwelt.“ 93 b heißt es, daß der *Dagde* eine Tochter des Riesenführers *Indech* auf dem Rücken zum Hause ihres Vaters trug; das läßt in ihr die Hexe des Dunkelmondes vermuten. Wenn der abnehmende Mond auf seinem Wege an der Himmelskugel nach Osten geht, ist er bekanntlich vorne hell und hinten dunkel. Ähnliches wird hier vorliegen, namentlich da ausdrücklich gesagt wird, daß der *Dagde* durch die „ganze Welt“ nach Osten wandelt. „Es begegneten ihm drei Männer, die mit den Kleinodien ihres (gestorbenen) Vaters ihres Weges zogen. Der *Dagde* fragte sie nach Neuigkeiten, und sie antworteten: 'Söhne eines Vaters sind wir und haben die Kleinodien unseres Vaters bei uns, um sie zu teilen.' — 'Was habt ihr denn', fragte der *Dagde*. — 'Ein Unterkleid, einen Mantel und eine Keule', war die Antwort. — 'Welche Vorzüge haben diese?', fragte der *Dagde*. — 'Die große Keule, die du siehst', antwortete man ihm, 'hat ein glattes Ende und ein rauhes Ende. Das eine Ende tötet die Lebenden, das andere weckt die Toten auf.' — 'Wie ist es mit dem Unterkleid und dem Mantel?', fragte der *Dagde*, 'und was sind ihre Vorzüge?' — 'Wer den Mantel um sich nimmt, hat Gestalt, Körperbildung und Beschaffenheit nach

<sup>21</sup> HENNESSY (17) 32. Cf. Zauberkeule p. 1.

<sup>22</sup> Lecan (2).

seiner Wahl und auch Farbe nach seiner Wahl, solange er um ihn ist. Was aber das Untergewand betrifft: die Haut, um die es geht, leidet weder Weh noch Krankheit.' — 'Gib die Keule in meine Hand', sprach der *Dagde*. — Sie liehen ihm die Keule, und er setzte sie dreimal an sie, und sie fielen dadurch alle drei, und er legte das glatte Ende an seinen Sohn, und *Cermit* legte die Hand über sein Gesicht und blickte auf die Toten, die vor ihm lagen. — 'Wer sind diese drei Toten da vor mir?', fragte *Cermit*. — 'Drei Männer, die uns begegneten', sprach der *Dagde*, 'und die Kleinodien ihres Vaters bei sich hatten, um sie zu teilen. Sie liehen mir die Keule, und ich tötete sie mit dem rauhen Ende und erweckte dich mit dem andern.' — 'Es wäre eine traurige Geschichte, wenn sie nicht durch das Ding, von dem mein Lebendigmachen kam, wieder erweckt würden.' — Der *Dagde* legte die Keule an sie, und die drei Brüder erhoben sich in kräftiger Gesundheit. — 'Wißt ihr nicht, daß ihr mit eurer eigenen Keule getötet wurdet?', fragte er. — 'Wir wissen es', sprachen sie, 'und du brachtest Gefahr auf uns.' — 'Ich kenne eure Keule', sprach der *Dagde*, 'und habe euch eure drei Seelen geschenkt. Leih mir eure Keule, um sie mit nach Irland zu nehmen.' — 'Was ist uns Bürgschaft und Sicherheit dafür, daß unsere Keule wieder an uns kommt?' — 'Sonne und Mond, Meer und Land (nehme ich als Bürgen), nur will ich meine Feinde mit ihr töten und meine Freunde wieder beleben.' — Und man lieh ihm die Keule unter dieser Bedingung. — 'Wie werden wir die beiden Kleinodien, die uns bleiben, teilen?' — 'Zwei von euch sollen Kleinodien haben und einer nicht, bis die Reihe an ihn kommt.' — Da brachte er seine Keule und seinen Sohn nach Irland und tötete seine Feinde mit ihr und belebte seine Freunde wieder und erlangte das Königtum von Irland durch jene Keule.' (Der „Lebor Gabála“, eine auf Überlieferungen aufgebaute Geschichtsklitterei, läßt den *Dagde* nach *Lug* als König über die *Tuatha Dé Danann* herrschen.)<sup>23</sup>

Was der *Dagde* auf dem Rücken trägt, mag es sein wohlverpackter toter Sohn oder eine Hexe oder auch eine Kappe und ein dunkler Leibrock sein, ist nichts anderes als die dunkle Westseite des entsprechend unserer Erzählung nach Osten wandernden Mondes.

Zum Vorstellungskreis des abnehmenden Mondes paßt auch der Name *Cermit*, der von dem Worte *cermim* oder *cermnim*, d. i. ich zerschneide, untrennbar ist. Die drei dem *Dagde* im Osten begegnenden Männer können nur die drei mondlosen Neumondnächte sein. Oft sind von ihnen nur zwei ganz dunkel, während die dritte am Westhimmel, gleich nach Sonnenuntergang, schon die Keule, d. h. die Mondsichel zeigt. Was aber bedeuten die zwei Enden der Keule, die ja ein Bild der Mondsichel ist, das glatte (gefällige, zarte) und das rauhe (ungefügige, stürmische)? An einer wirklichen irischen Keule ist das glatte Ende wohl das Griffende, das rauhe der oft bronzene und mit vorspringenden Spitzen versehene Kopf<sup>24</sup>. Darf man dies auf die Mondsichel übertragen, so kann man wohl nur an das obere und das untere

<sup>23</sup> Lebor G. (26), (27).

<sup>24</sup> JOICE (21) 106.

Ende denken, auf die die wohltätigen und die verderblichen, dem Mond zugeschriebenen Wirkungen verteilt würden. Hineinspielen könnte der Gedanke an die glatte Außenseite und die rauhe Innenseite der Sichel.

Dem *Dagde* wird auch eine Gerte zugeschrieben, die offenbar mit der Keule fast zusammenfällt. 39 ist von der „gegabelten Gerte eines Wagenlenkers“ die Rede, die der *Dagde* nach sich schleift. Die gewaltige Spur, die sie läßt, heißt *Slicht Loirge in Dagdi*, d. i. Spur der Keule des *Dagde*. Die Gabelung muß sich auf die Mondsichel beziehen. Zum Vergleich können wir an den *Hermes*-Stab denken. Dieser Stab des griechischen Mondgottes *Hermes* (dem am Neumondstag geopfert wurde) trug einen mondsichelförmigen Halbkreis mit den Hörnern nach oben <sup>25</sup>.

Von der Gerte wird 93 weiter gesagt: „Das bedeutet, daß sein langes Glied unbedeckt war.“ Zum Verständnis verweise ich auf eine Stelle bei G. PEEKEL <sup>26</sup>, die über WINDTHUIS auf STREHLOW zurückgeht. Das von ihm mitgeteilte australische Volkslied beginnt: „Der Mond scheint sehr hell . . . Sein Glied anschauend scheint er sehr hell . . ., die Decke wirft er von sich ab. Der Vollmond reinigt sich.“ Nach diesem Liede der Aranda Mittelaustraliens wird der Mond, von dem zuerst nur das Glied sichtbar war, durch Abstreifung der Decke und Reinigung zum Vollmond. STOKES verstand die Stelle nicht und wollte sie darum an einen andern Ort versetzen. Hätte er das in Betracht gezogen, was bald nachher von den Hoden des *Dagde* gesagt wird, wo der Erzähler wieder unbedenklich ein Bild an die Stelle des andern setzt, so hätte er hier keine Schwierigkeit gesehen. Das Wichtige ist, daß der Erzähler wußte: Keule und Gerte sind untereinander und mit dem Gliede vertauschbar, wollen also nicht buchstäblich verstanden sein. Auch der gallische Gott *Sucellus* trägt eine Keule.

Merkwürdigerweise besitzt der klobige Held auch einen Harfenspieler und eine Harfe, die er selber wohl zu spielen versteht. 163 wird erzählt, wie — nach der Schlacht bei Mag Tured — *Lug*, der *Dagde* und *Ogme* den Riesen folgten, die den Harfenspieler des *Dagde* mitgeschleppt hatten. Sie erreichten ihr Festhaus, in dem sich *Bres*, Sohn des *Elathu*, und *Elathu*, Sohn des *Delbaeth*, befanden. (Wir hören, daß auch die Frauen der *Fomori* anwesend waren.) Die Harfe hing an der Wand. „Das friedliche Bild des Festhauses mit den Frauen kann sich ursprünglich nicht unmittelbar an die Darstellung der Mordschlacht angeschlossen haben, in der *Ogme* gefallen und dem *Bres*, einem Halbriesen und entthronten König der *Tuatha Dé Danann*, eben von *Lug* das Leben geschenkt worden ist. Sein Vater *Elathu* ist überhaupt nicht mit nach Irland gekommen, sondern weilte während der Schlacht im Riesenlande jenseits des Meeres. Auch führt der *Dagde* eine Kuh mit sich. Es handelt sich also hier um eine selbständige Erzählung, eine Fahrt ins Riesenland gleich denen des nordischen Gottes *Thór*, besonders der *Hamarsheimt*. *Thórs* gestohlener und wiedergewonnener Hammer ist offenbar der Axt des *Dagde* gleichzusetzen. Die Verwendung der Harfe als Mond-

<sup>25</sup> Zu Gerte und *Hermes*-Stab cf. SIECKE (39) 127, 270 ff.

<sup>26</sup> PEEKEL (35) 1034.



bild hat SIECKE nachgewiesen. Der *Dagde* ruft seiner Harfe zu: 'Komm, Eiche, Gott des Feldes, komm, viereckiges Klangwerkzeug, komm, Sommer, komm, Winter, Munde von Harfen und Sackpfeifen und Flöten.'“ Die Worte Sommer und Winter lassen darauf schließen, daß hier Züge der Sonne, des Sonnenjahres, in die Mondsage eingedrungen sind, wie ja auch der Sonnengott *Lug*, dessen Fest (der 1. August, d. h. der irische Herbstanfang) im Sonnenjahr verankert ist, den *Dagde* begleitet. Nicht nur an den verfinsterten Neumond, sondern auch an die im Winter fast verlorene Sonne ist gedacht. In (*Dair*) *da Blá* muß *da* die vortonige Form von *dia*, d. i. Gott, sein<sup>27</sup>. Was die Eiche angeht, so gab es im alten Irland viele heilige Bäume, *bile* genannt. Sie standen auf weitem Felde, am Thingplatz, und waren gewissermaßen Lebensbäume der Stämme. Die hierhergehörige Eibe von Ros wird „überaus starker Gott“ genannt. Man glaubt, sie sei so alt wie die Flüsse und Seen<sup>28</sup>. Die von den gallischen Druiden hochgeehrte Eiche galt in Irland als ein „Fürstenbaum“<sup>29</sup>. MAXIMUS VON TYRUS schreibt im 2. Jahrhundert, die Kelten sähen in den Eichen Abbilder des *Zeus*. Hochgeehrt ist ferner in der irischen Sagenwelt der Apfelbaum im „Lande der Lebendigen“ oder „der Jungen“, einem von Elfen bewohnten Glücksland jenseits der See. Erwähnt wird dieser schon in der uralten Dichtung „*Imram Brain*“, d. i. Ruderfahrt des *Bran*<sup>30</sup>. Von ihm stammt der Apfel aus dem Elfenlande, *Echtra Connla*<sup>31</sup>. Über Harfe oder Leier als Mondbild cf. SIECKE<sup>32</sup>. Eine altirische Harfe konnte vier Ecken und gleichzeitig eine halbmondförmig geschwungene Seite haben<sup>33</sup>. Die Harfe eilt von der Wand herab in die Hand des *Dagde*, neun Männer auf ihrem Wege tötend (164). Er versetzt die *Fomori* durch Harfenspiel in Schlaf und entführt ihnen die den *Tuatha Dé Danann* geraubten Rinder. Diese folgen dem „Brüllen der Jungkuh, die ihm für seine Arbeit gegeben war“ (165).

Der Halbbiese *Bres*, ein knickeriger Bedrucker, dessen Vertreibung aus Irland die unmittelbare Ursache des Einbruchs der *Fomori* und der Schlacht bei Mag Tured wird, hat den *Dagde* zwangsweise zum Festungsbauer gemacht. Der Mond als Vielkünstler ist so bekannt, daß man nur im allgemeinen auf SIECKE zu verweisen braucht. Die altirischen Rundwälle, heute als Elfenwohnungen angesehen, mochten leicht an den anscheinend in 14tägiger Arbeit vom Mondgott erbauten Vollmond erinnern. Des *Dagde* kluger Sohn, der *Mac Óc*, d. i. der junge Bursch, eine Verkörperung des jungen Mondes, riet seinem Vater: „Du sollst keinen andern Lohn fordern, als daß man die Rinder Irlands zu dir bringt. Aus ihnen wähle eine schwarzköpfige,

<sup>27</sup> O'RAHILLY (36).

<sup>28</sup> STOKES (42) 16/277.

<sup>29</sup> *Senchus Mór* (8) 4/147.

<sup>30</sup> MEYER (32) 1/4, 6.

<sup>31</sup> STOKES-WINDISCH (41).

<sup>32</sup> SIECKE (39) 324 ff.

<sup>33</sup> Cf. JOICE (21) 1/576, fig. 151. Abbildung einer Harfe von ca. 1000 n. Chr., auf einem irischen Holzkreuz.

schwarzmähnige Jungkuh.“ So geschah es (31, 32). Hier haben wir die junge Mondsichel, das Horn des oft schön sichtbaren Dunkelmondes. Ihr folgen die übrigen Mondgestalten wie die übrigen Rinder jener Jungkuh.

Selbstverständlich galt der *Dagde* als großer Zauberer, wie der geheimnisvolle, bei Nacht scheinende, seine Gestalt immerfort wechselnde Mond. Man vergleiche ihn mit dem indischen Gott *Shiva*, dem Gotte der Zeugung und Vernichtung, der die Mondsichel als Kopfschmuck trägt, mit der griechischen Zaubergöttin *Hekate*, deren Dreigestalt die Griechen selber als die drei Mondgestalten erklärten, dem nordischen *Odin* usw. Jener Erzählung vom *Dagde*, seiner Keule und seinem Sohne *Cermit* ist in der Handschrift ein Satz angehängt, der wohl als Ausspruch *Cermits* zu gelten hat: „Indes, ich bin ein Sohn jenes *Dagde*, und was er an Druidenkunst (*druidecht*, d. i. Zauberei) besaß, besitze ich.“ In „Cath Mage Tured Cunga“<sup>34</sup> heißt es: „Sie hatten einen Gott der Druidenkunst, *Echid Oll-athir*, d. i. der große *Dagde*, denn er war ein guter Gott (*daigdia*).“ (Aus der jener Erzählung von *Cermit* zugrunde liegenden Sage entstand wohl ein Märchen von drei Brüdern, die einen Vorübergehenden zur Teilung ihrer Erbschaft einladen, wobei der Erbteiler durch listige Benutzung eines der zu verteilenden Gegenstände — Keule, Tarnkappe, Siebenmeilenstiefel — sich in den Besitz des ganzen Erbes setzt; cf. das Nibelungenlied und die indische Erzählung von König Pustaka, Kathasaritsagara XXII<sup>35</sup>.)

Wenn dem Monde wegen seines monatlichen Zunehmens Einfluß auf alles Wachstum, besonders das der Feldfrüchte, zugeschrieben wurde, ist es nicht verwunderlich, solches von *Dagde* zu hören. Die *Tuatha Dé Danann* waren vielleicht ursprünglich ein Menschenstamm, der von den drei Söhnen der Göttermutter *Danu* herkommen wollte (cf. Germanen bei TACITUS) und denen später die Götter als Fürsten und Helden beigegeben wurden. Sie wurden nach irischer Überlieferung von den Söhnen des *Míl*, der letzten keltischen Erobererschicht in Irland, in die Elfenhügel zurückgedrängt. Jedenfalls ist die Auffassung, daß die Götter als Herrscher der Elfen Grabstätten, vorgeschichtliche Festungen und Hügel bewohnen, älter als das irische Christentum. Die Elfen sind eben die Toten, besonders die hingschiedenen älteren Einwohner des Landes, und wo diese wohnen, wohnen auch die sie beherrschenden Götter. „Die *Tuatha Dé Danann* verdarben den Söhnen *Mils* Getreide und Milch, bis diese mit dem *Dagde* Freundschaft schlossen“, heißt es in der Erzählung „Von der Besitznahme des Elfenhügels“<sup>36</sup>, und „Das Werben um Etáin“ aus dem 9. Jahrhundert (Eriu 5. pp. 522 ff.) berichtet, daß der *Dagde* über die *Tuatha Dé Danann*, über Wind, Wetter und Frucht gebot. „Er schlug den Wald an 12 Stellen in einer Nacht für Menschen und Vieh und machte 12 Flüsse ebenso in einer Nacht, wodurch er Völkern und Stämmen Meereserzeugnisse verschaffte. Das sagte man: darum habe man ihn den *Dagde* genannt.“ Hier sehen wir die Axt in menschenfreundlichem Sinne ange-

<sup>34</sup> FRAZER (15) 16.

<sup>35</sup> LENMAN (25) 45.

<sup>36</sup> HULL (20).

wandt und auch das Wasser in Beziehung zum *Dagde* gebracht. (Weil der Dunkelmond, der Neumond, als Wasserflut angesehen wird, gilt der Mond als Spender des Wassers und der Feuchtigkeit.)

Erhielt der *Dagde* seinen Namen von seiner nutzbringenden Tätigkeit in Krieg und Frieden, so verschaffte ihm nach jener Erzählung von der Erweckung des *Cermit* die Keule seine Vormachtstellung und das Königtum über die *Tuatha Dé Danann*. Die Handschrift H. 3 18 des Trinity College <sup>37</sup> nennt ihn „Hauptgott der Heiden“, denn, sagt sie, „Die *Tuatha Dé Danann* beteten ihn an, und er war ihnen irdischer Gott ob der Größe seiner Macht“. (*Dia talmhaide* heißt bestimmt nicht „Erdgott“ in unserem Sinne. Es wird im gleichen Sinne auch von König *Conchobar* von Ulid angewandt, der zur Erde keinerlei besondere Beziehungen hat und dem die Sage überhaupt nichts Übermenschliches zuschreibt.) Nach dem „Lebor Gabála“ <sup>38</sup> erhielt der *Dagde*, wie schon bemerkt, die Königsherrschaft nach *Lug*, der dem *Nuadu* folgte. *Nuadu* war König vor *Bres* und gleich wieder nach der Götter- und Riesenschlacht. Der „Lebor Gabála“ sucht ja die alten Überlieferungen in geschichtliche Ordnung und Abfolge zu zwängen.

Wenn wir das, was die Erzählung von der Riesenschlacht über den *Dagde* mitteilt, nochmals überblicken und ergänzen wollen, so stoßen wir zuerst auf seinen Wunderkessel (6). „Aus *Murias* (auf den nördlichen Inseln der Welt) brachte man den Kessel des *Dagde*. Keine Gäste gingen unbefriedigt von ihm.“ In *Murias* muß *muir* (Meer) stecken. König *Bres* macht den *Dagde* zum Festungsbauer (25). (Besteht eine Beziehung zwischen dem *Dagde* und dem von jeher hochberühmten Baumeister *Gopán Saer*, dessen Tochter den Sohn eines Königs, der ihrem Vater nach dem Leben trachtet, in einer Kiste verschließt?)

Es folgt eine seltsame Geschichte. Der *Dagde* wurde von seiner Arbeit müde, und seine Gesundheit litt besonders durch die unverschämte Betteleri des blinden Schmähdichters *Cridínbél*, dessen Mundöffnung auf der Brust war. *Cridínbél* verlangte vom *Dagde* täglich bei seiner Ehre die drei besten Bissen seines Speiseanteils. Diese aber waren „von der Größe eines guten Schweines“. Des *Dagde* Sohn, den wir schon als Berater seines Vaters kennen, riet ihm, dem *Cridínbél* drei Goldschillinge in die drei Bissen zu legen; diese würden sich in seinem Bauche umdrehen. Daran werde er sterben und der *Dagde* des Giftmordes angeklagt. Dann solle er sagen, er habe nur dem *Cridínbél* seine Bitte, die er ehrenhalber nicht abschlagen durfte, gewährt, indem er ihm seine drei besten Bissen, d. h. jene Goldschillinge, gegeben habe. So kam es. Man schnitt dem toten *Cridínbél* den Bauch auf und fand wirklich jene drei Goldschillinge darin (26-30). Hier vertritt wahrscheinlich der *Dagde* den alten Hellmond, *Crindínbél* den Dunkelmond und der junge Bursch den neuen Mond. Der blinde Dunkelmond macht durch seine Gefräßigkeit die Kräfte des Hellmonds schwinden. Er möchte dessen drei beste Bissen, anscheinend alle drei Mondgestalten (zunehmender, voller,

<sup>37</sup> D'ARBOIS (6) 282, Anm. 2.

<sup>38</sup> Lebor Gabála (26), (27).



abnehmender Mond) verschlingen. An den drei mondlosen Nächten ist das Ziel erreicht, aber nur zum Schein. Die drei Bissen werden ihm zum tödlichen Gift, dafür sorgt im Verein mit der goldenen Sonne, bei der der Neumond steht, der kommende junge Mond. Die beleuchtete Sichel wendet sich von Ost nach West oder von links nach rechts (cf. das Umdrehen der Steine, 93 C). *Cridinbél* wird der Bauch aufgeschnitten, das Gold kommt hervor, die drei Mondgestalten zeigen sich wieder.

Es folgt die Erzählung von der Jungkuh (31). Zur Vorbereitung des Kampfes gegen die Riesen berät sich der *Dagde* mit seinen beiden Brüdern. Das sind zunächst *Lug*, der Sonnengott (nach dem die verschiedenen *Lugudunom*, d. i. *Lug*-Festung, in Gallien genannt sind: Lyon, Laon, Leiden usw.). Dann *Ogme*, der mutige Vorkämpfer und weise Erfinder der vorchristlichen irischen *Ogom*-Schrift, der als *Ogmios* in solcher Doppelrolle schon dem LUKIAN in Gallien auffiel und *Herakles* gleichgesetzt wurde. Sein Beiname *Griananech* (Sonnengesicht) läßt auch bei ihm auf Beziehung zu den Himmelskörpern schließen. (Irische Helden, besonders im Märchen, haben regelmäßig zwei Brüder. Kommt auch diese Bevorzugung der Dreizahl ursprünglich von den drei Mondgestalten, so ist sie doch, ebenso wie die Neunzahl, früh verallgemeinert worden.) *Goibnu*, der Schmiedegott, und *Dian Cécht*, der Arztgott, werden zur Beratung zugezogen. Ein volles Jahr währt sie (75). Der *Dagde* verspricht, er werde die Macht, deren die übrigen Götter sich rühmen, ganz allein ausüben, und erhält seinen Namen (81). *Lug*, der *Dagde* und *Ogme* begeben sich zu den drei göttlichen Söhnen der *Danu*. „Diese übermitteln dem *Lug* die Kunstgriffe des Kampfes, und sieben Jahre bereite man sich vor und verfertigte man sich Waffen“ (83). (Jene drei Götter, die im besonderen die Götter oder göttlichen Söhne der Göttermutter *Danu* heißen, werden anderswo *Brian*, *Ichar* und *Icharbe* genannt. Sie nehmen keine bedeutende Stelle ein. Vielleicht sind sie Stammväter eines Stammes, der sich *Tuatha Dé Danann* nannte und wurden absichtlich vergessen, als alle Iren darauf aus waren, ihren Stammbau auf die Söhne des *Mil* zurückzuführen. Sie wären dann den drei germanischen Stammvätern bei TACITUS vergleichbar, die selber von der Erdmutter stammen.)

Der *Dagde* hat ein Stelldichein mit einer Riesin, auf die er stößt, während sie mit einem Fuße auf dem rechten, mit dem andern Fuße auf dem linken Ufer eines Flusses steht, „neun aufgelöste Flechten auf ihrem Haupte.“ Diese Frau war die *Morrigan*, die Mahrenkönigin, eine Kriegsgöttin oder Schlachtenhexe (84). Sie verkündet dem *Dagde*, die seit Vertreibung des *Bres* drohende Landung der *Fomori* werde in einer Meeresbucht des Südwestens stattfinden und verspricht, *Indech*, dem Heerführer der Riesen, „das Blut seines Herzens und die Nieren seiner Eingeweide zu nehmen“. Beiden Heeren gab sie später zwei Hände voll dieses Blutes zu trinken (86). Durch diese geheimnisvolle Zaubehandlung bewirkt sie, daß in der Schlacht *Indech*, der Heerführer der Riesen, und *Ogme*, der Vorkämpfer der Götter, einander töten (138). Weiter geht aus der Erzählung hervor, daß die *Morrigan* die Dichter der *Tuatha Dé Danann*, zu deren Stamm sie selbst gehört, Kampfzauberlieder lehrte (85, 86). Daß Hexe und Erdmutter enge

zusammengehören, hat u. a. A. MAYER<sup>39</sup> treffend nachgewiesen. Aber die Erdmutter ist von der Mondfrau nicht zu trennen. Hier vertritt sie den Dunkelmond, der *Dagde* den Hellmond. Beide können auch als Paar betrachtet werden, als deren Vereinigung der Neumond, aber auch ihr sichtbares Beisammensein am Himmel, aufgefaßt sein worden mag. Das Stehen über dem Wasser kann vielleicht so erklärt werden: Die Mondsicheln werden einzeln, manchmal auch beide zusammen, als Beine des Mondes angesehen. Der Dunkelmond, das Wasser, liegt zwischen ihnen. Eine unangenehmere Begegnung hatte *Thór* mit einer Riesentochter, die selber für die Erhöhung des Wasserstandes verantwortlich war. — Könnte nicht die fortgesetzte gegenseitige Tötung des Hell- und Dunkelmondes auch einmal als Zweikampf mit beiderseits tödlichem Ausgang, wie bei *Ogme* und *Indech*, betrachtet werden?

Es folgt die klobigste Erzählung vom *Dagde* (88-93 C). Nur dort finden wir sie; sonst wird sie nie erwähnt, und nie haben die Dichter ihr Stoff entnommen. Gleichwohl ist sie, weil offenbar ganz unverfälscht, für die Sagenkunde von größter Wichtigkeit. Ihren letzten Abschnitt, unser 93 B und 93 C, hat STOKES von seiner Ausgabe und Übersetzung ausgeschlossen. Die Folge ist, daß sich bis heute niemand mit ihr beschäftigte<sup>40</sup>. THURNEYSSEN veröffentlichte diesen Abschnitt, ohne ihn zu übersetzen und die Abkürzungen aufzulösen. Ich hatte das Glück, ihn mit dem Altmeister lesen zu dürfen und brachte seine Übersetzung an seiner Stelle *Anthropos* 26. 1931. p. 449 ff., finde aber in späteren Werken keine Andeutung einer Benützung ihres Inhaltes.

*Lug* sendet den *Dagde*, das Lager der inzwischen gelandeten *Fomori* auszukundschaften. Er begibt sich dorthin und bittet die Riesen um Aufschub des Kampfes. Diese kennen seine Eßlust und wollen ihren Spott mit ihm treiben. Sie füllen einen Kessel mit Brei, Milch, Mehl und Fett, ganzen Ziegen, Schafen und Schweinen, kochen alles miteinander, gießen es in ein Erdloch und fordern den *Dagde* auf, zuzugreifen. Das macht diesem keine Schwierigkeit. „Dies ist eine vorzügliche Speise“, meint er, „wenn das Fleisch so gut ist wie sein Geschmack.“ Und wenn er den Löffel, der so groß ist, „daß ein Mann und ein Weib darin hätten liegen können“, zum Munde führt, sagt er: „Die kleinen Häuflein schaden ihm nicht“. Nachdem alles verzehrt ist, fährt er noch mit krummem Finger über den Boden des Loches, um es auszulecken. Endlich legt er sich zum Schläfe nieder. Kessel und Verzehren beziehen sich wie immer auf den Mond. Gehörnte Tiere und Schweine sind ebenfalls sein Sinnbild. Auch der nordische *Thór*, bei dem Böcke, Hammer und Macht über das Wetter, im besonderen das Gewitter, ebenfalls auf den Mond hinweisen, ist ein gewaltiger Esser. (Kleine *Thórs*-Hämmer und kretische Doppeläxte, als Abwehrzauber benützte Mondzeichen, unterscheiden sich kaum voneinander.) Ebenso wie der *Dagde* betätigt der nordische Gott seine Eßkunst vor den Riesen, die beide sonst scharenweise töten. Selbst das von dem Löffel Gesagte könnte, wenn man das eben

<sup>39</sup> MAYER (31).

<sup>40</sup> THURNEYSSEN (43).

berichtete Stelldichein als Vergleich zuzieht, zu demselben Vorstellungskreise gerechnet werden, von dem gekrümmten Finger auf dem Boden des Loches gar nicht zu reden. Das Loch, in das der Kessel ausgeleert wird, dürfte vielleicht den Dunkelmond darstellen, dazu gehört auch das Loch des Unterganges und der Unterwelt, aus der der abnehmende Mond beschädigt zurückkehrt <sup>41</sup>. Der Schlaf bedeutet die völlige Verdunkelung des Mondes, nachdem auch der gekrümmte Finger verschwunden ist (88-92).

Mit seinem vollen, dicken Bauche erhebt sich der *Dagde* und geht schwerfällig einher. „Eine Kappe hing bis zu seinen Ellbogen herab. Er war in einen dunklen Leibrock gehüllt, der bis zur Schwellung seines Gesäßes reichte. Die gegabelte Gerte eines Wagenlenkers, die acht Mann hätten schleppen müssen, schlefte hinter ihm her, so daß ihre Spur für einen Grenzgraben ausreichte.“ Danach wird (der so gezogene Graben) *Slicht Loirge in Dagdi* (Spur der Keule des *Dagde*) benannt. „Dies bedeutet, daß sein langes Glied unbedeckt war. Er trug zwei Stiefel aus Pferdehaut, die Haare nach außen gekehrt.“ Wie unter anderm bei den sinnbildlichen Monddarstellungen der Bewohner von Neumecklenburg <sup>42</sup> werden hier Züge des Hellmondes und Dunkelmondes gewissermaßen zur vollen Kennzeichnung des Mondes zusammengestellt. Der dicke Bauch gehört dem Vollmond an, die rauhe Kleidung, die auch wieder als nicht völlig bedeckend angeschaut wird, dem Dunkelmond. Es begegnet dem *Dagde* ein Weib. „Der *Dagde* empfand Verlangen nach ihr. Aber wegen der Dicke seines Bauches kann er ihm nicht nachgeben. Das Mädchen fängt an, ihn zu verhöhnen und mit ihm zu ringen. Sie wirft ihn hin, so daß er bis zur Krümmung seines Gesäßes in den Boden fährt. Er sieht sie zornig an und spricht: ‘Was hast du mit mir, daß du mich aus meinem Wege warfst?’ — ‘Das habe ich mit dir, daß du mich auf deinem Rücken tragen sollst, bis ich im Hause meines Vaters bin.’ — ‘Wer ist denn dein Vater’, fragt er. — ‘Ich bin die Tochter *Indechs*, des Sohnes des *Dia Domnann*’ (d. h. der Gott der britischen, auch in Irland ansässigen *Dumnonii*), antwortete sie. — Sie wirft ihn nieder und schlägt ihn, so daß sie die Ackerlängen um ihn mit dem Kote seines Bauches füllt, und drängt ihn, sie auf dem Rücken zu tragen.“ Der *Dagde* ist hier offenbar der Hellmond; von der Fülle und Abmagerung des Dunkelmondes wird nicht leicht gesprochen. Die Tochter des Riesenführers vertritt den Dunkelmond wie ihr Vater und will, eben als Dunkelmond, auf des *Dagde* Rücken, d. h. auf der rechten oder Westseite des Mondes, die Himmelskugel entlang nach Osten getragen werden. Der vollrunde Mond kann sich nicht mit der Dunkelmondhexe vereinigen bzw. sie tragen. Mit einer Menschengestalt, seinem toten Sohne, auf dem Rücken, haben wir den *Dagde* schon einmal angetroffen; an jener Stelle war ausdrücklich bemerkt, daß er nach Durchwanderung der Welt zum Osten kam. Der Ringkampf paßt gut, besonders auch, daß unser Held gerade mit seiner Rückseite (Westseite) in ein Loch fällt. Mit diesem Loche, wie mit jenem, in das vorher der Mondkessel ausgeleert

<sup>41</sup> Cf. KREICHGAUER (22).

<sup>42</sup> PEEKE (35) 1021 ff.



wurde, ist wohl die Grenze zwischen Hell- und Dunkelmond (der Mund des *Cridinbél*) und der Dunkelmond selbst gemeint, über den zu guter Letzt noch des *Dagde* krummer Finger fuhr. Auch wird dabei an das Loch des Unterganges, den Eingang in die Unterwelt, gedacht worden sein. Unter dem Kote sind die nach dem Vollmonde wieder hervortretenden Sterne verstanden, die auch nach deutschen Sagen aus dem abnehmenden Monde entstehen. Die *Indech*-Tochter, wiewohl den Dunkelmond vertretend, muß als verlockende Schöne die „ausgezeichnete Gestalt“ des Hellmondes zur Schau tragen; Hellmond und Dunkelmond sind ja im Grunde das gleiche Wesen. Besonders werden an ihr, wie vorher an der *Morrigan*, die schönen Flechten hervorgehoben. Flechtenträger ist auch *Shiva*, der Hauptvertreter des Mondes in Indien, wie seine Schützlinge, die Büßer; und seine Flechten stehen über seiner Stirn wie ein Horn hervor<sup>43</sup>. In der Tat sieht man unschwer in der Mondsichel Flechten am Haupte des Dunkelmondes.

Der *Dagde* will das Weib nicht tragen. Daran hindert ihn, sagt er, eine *Ges*, d. h. ein geheimnisvolles, den einzelnen betreffendes Verbot, dessen Übertretung Unheil bringt. Nur den, der seine Namen kenne oder wiederholen könne, dürfe er tragen. Er zählt sie auf, und das Weib wiederholt sie mit Leichtigkeit. Die Liste besteht aus 21 Namen, darunter *Oll-athir*. Rechnen wir dazu *in Dagde*, *Cere*, *Ruad Ro-fesa*, *Echid* und *Aed Apid Esa Ruaid*, so sind es 26, wird noch bedacht, daß *Elcmar*, von dem später zu hören sein wird, ein Doppelgänger des *Dagde* ist, so werden es 27. Das ist die Zahl der monderleuchteten Nächte im Monat. Dieser Rechnung soll aber keine besondere Bedeutung beigelegt werden. Doch scheint die betonte Vielheit der Namen auf die Vielheit der Mondgestalten hinzudeuten.

### 3. Verwandte des *Dagde*

Es möge hier eine Deutung der Namen versucht werden.

Obenan steht *Fer Benn*, d. i. Mann von Hörnern, Hörnermann. Es folgen — (*Fer*) *Bruach*, d. i. gebauchter oder bauchtragender Mann (*bru* bedeutet Bauch) — *Brogail*, d. i. Schmutzstein (-fels). (Die Flecken des Mondes werden gern als Beschmutzung gedeutet. Der dunkle Mond ist ein Stein oder Fels, aus dem das Feuer des jungen Mondes geschlagen wird.) *Cerbbach*, d. i. zerlumpt, grindig, ist wieder auf die Flecken, aber mehr wohl auf die zerrissene Gestalt des Mondes anzuwenden. — *Cacc*, d. i. Kot, siehe oben. — *Ro-Laeach*, d. i. starker Held (die Silbe *Ro-* verstärkt), auf die Kämpfe des Hellmondes gegen den Schwarzmond bezogen. *Bolg*, d. i. Sack, Bauch. — *Labar*, d. i. beredt, schwatzhaft. Man kann selbstverständlich aus der Weisheit des Mondgottes als Zeiten- und Rechenkundiger — und davon ausgehend als Weiser und Wissenschaftler überhaupt — auf eine besondere Redegabe des Mondgottes schließen. LUKIAN hörte von den Galliern, daß *Ogme* oder *Ogmios*, von Griechen und Römern als *Herakles* gedeutet, sich durch Weisheit und Redekunst auszeichnet, und hier können wohl auch

<sup>43</sup> Cf. KUNIKE (23).

Züge einer Mondvorstellung zugrunde liegen. (Selbstverständlich mag auch das fast gleichlautende *Lebar*, d. i. lang und dünn, als Bezeichnung der Mondsichel verstanden, eingewirkt haben.) — *Ceirrche*: Aus *cerr*, krumm, könnte eine gleichbedeutende Ableitung *cerrack*- erschlossen werden, die wohl dem Worte *cerrachán* (kleiner Krummer, d. i. Möhre) zugrunde liegen muß. Von *cerrach* wäre *ceirrche*, d. i. Krummheit, Verwundung, abzuleiten. — *Dibrig*, d. i. Kraftlosigkeit (des abnehmenden Mondes). — *Oll-athir*, d. i. Groß-Vater (nicht Großvater): der alles erzeugende Mond, vielleicht mit einer letzten Erinnerung an den einen Schöpfergott der Urzeit. — *Both*, d. i. Bude, Hütte. Der knickrige Halbriese König *Bres*, dessen Entthronung durch die *Tuatha Dé Danann* seine riesischen Verwandten nach Irland rief, ist gewiß ein Mondwesen. Vielleicht seine helldunkle Doppelabkunft, jedenfalls aber das Kommen seines Vaters über das Meer auf einem Silberboote und sein schnelles Wachstum, läßt ihn als solches erkennen (15-23). Zu ihm kommt ein Dichter. Gegen alle Regeln irischer Gastfreundschaft, besonders Dichtern gegenüber, wird ihm ein „kleines, enges, schwarzes, finsternes Haus“ zum Obdach angewiesen. „Man gab ihm auf einer Schüssel drei kleine, trockene Brote.“ Der Dichter verfluchte *Bres*. „Seit jener Zeit hatte *Bres* nur mehr Ausfall“ (39). Die *Tuatha Dé Danann* hatten sich schon lange über *Bres* geärgert, denn „ihre Messer wurden durch ihn nicht fettig, und so oft sie ihn auch besuchten, ihr Atem roch nicht nach Bier“ (36 usw). *Both* bedeutet somit die finstere Wohnung des Mondes an den drei mondlosen Tagen, die selber auch durch die drei Brote auf der Schüssel (der letzten Mondsichel?) angedeutet sein werden. Gleichzeitig mit der schlechten Behandlung des Dichters ist die Gesundheitsschwächung und Abmattung des *Dagde*. — *Aithgen mBetha*, d. i. Wiedergeburt der Welt. Alle Wiedergeburt wird durch die des Mondes sinnbildet und begründet. — *Brichtire*, d. i. Zauberer, von *bricht*, d. i. Zauberspruch. — *Tri Carbbit* und *Roth*: Der Mond ist rund wie ein *Roth* (Rad), und kann somit auch den zweirädrigen irischen Wagen darstellen. Die drei Mondgestalten wären die drei Wagen. Auf Wagen fahren ja die Vertreter der großen Himmelslichter auch nach den Indiern, Griechen und Germanen. — *Rtmire Rig*, d. i. Zähler der Könige. Die Könige ließen sich von den Druiden die Glücks- und Unglückstage für ihre Unternehmungen besonders nach dem Alter des Mondes bestimmen<sup>44</sup>. — *Scoithbe*, schneiden, zu *scoithim*, ich schneide, und *benim*, dass. Der Mond erscheint meist in zerschnittener Gestalt. — *Upthu* (Handschr. *opthe*), d. i. Zauber. — *Oll-aithbe*, d. i. große Ebbe. Der Vollmond ist frei von der Flut des Dunkelmondes. Selbstverständlich war übrigens auch die Herkunft von Ebbe und Flut vom Monde dem vorchristlichen Irland wohlbekannt und hier gewiß mitbestimmend.

Erleichtert entsteigt der *Dagde* dem Loche und nimmt das Mädchen auf den Rücken. „Er trug drei Steine in seinem Gürtel, und jeder Stein entfiel ihm, einer nach den andern, und man sagt, es waren seine Hoden, die von ihm fielen“ (93 B). Der Erzähler weiß also, daß es sich hier, gerade wie bei Glied und Gerte, um vertauschbare Bilder handelt. Steine im Gürtel

<sup>44</sup> Cf. JOICE (21).

sind Feuersteine; *tene chresa*, d. i. Gürtelfeuer, nennt man das alte Feuerzeug. Der Mond, der nach dunklen Nächten aus dunklem Stoff zu entbrennen scheint, wird häufig mit dem Feuerstein verglichen, dann überhaupt mit dem Stein (cf. *Brog-aill*, d. i. Schmutzstein). Übrigens sind ja manchmal nur zwei Nächte ganz dunkel.

„Das Mädchen sprang ihn an und schlug ihn übers Gesäß, entblößte sich und schielte ihn an. Da ging der *Dagde* zu seiner Freundin, und sie vereinigten sich.“ Der Angriff auf die Rückseite (Westseite) des Mondes ist sachgemäß, während die Entblößung und das verstohlene Schielen zum jungen Mond paßt. Wegen der Vereinigung siehe das vom *Dagde* und der *Morrigan* Gesagte. (Jedesmal soll die Zusammenkunft eine irdische Erinnerungsspur hinterlassen haben.) Die Frau sagt dem *Dagde*, er werde gewiß nicht zur Schlacht gehen, denn sie werde ein Stein an der Mündung jener Furt sein, über die er gehen wolle. „Das soll wahr sein“, erwiderte der *Dagde*, „aber du sollst mich nicht abhalten. Ich werde kräftig über jeden Stein gehen, und die Spur meiner Ferse wird für immer auf jedem Steine sein.“ — „Das soll wahr sein, aber sie sollen sich umdrehen, so daß man nichts davon sieht.“ Stein wird wieder = Dunkelmond sein. Der wässerige Dunkelmond liegt dem streitlustigen Hellmond ja im Wege. Die runde Fersenspur ist die Mondsichel selber. Der Mond scheint sich zu drehen, indem diese Fersenspur von der Westseite auf die Ostseite rückt, um schließlich unsichtbar zu werden, „so daß man nichts davon sieht“ (93 C).

„Du wirst nicht dahin gehen, bis ich *Tethres* (*Tethras*) Söhne in die Elfenhügel bringe.“ *Tethre* ist König der *Fomori* (162) und nach D'ARBOIS JUBAINVILLE<sup>45</sup> ein Totengott, d. h. ursprünglich ein Mondgott. Die *Tuatha Dé Danann* werden mit den Elfen, d. h. den Toten, verschmolzen und in deren Behausungen (Grabstätten, alten Festungen, Hügeln) wohnhaft gedacht. Das Weib droht also, die Riesen in den Besitz des Reiches der Götter zu setzen.

„Ich werde ein Eichenstamm in jeder Furt und auf jedem Wege sein, den du gehst.“ „Ich werde gewiß gehen, und die Spur meines Beiles wird für immer an jeder Eiche sein, so daß man sagt: 'Dies ist die Spur der Axt des *Dagde*'.“ Wahrscheinlich hat der gewaltige Keulenkämpfer, Axtschwinger und Wetterherr wie *Thór* und *Indra* die Züge eines Gewittergottes angenommen. Dann wäre die die Eiche treffende Axt der Blitz. Aber im Zusammenhang genügt diese Erklärung nicht. Wir sprachen von jenem Baum auf dem Altar in Paris, den der Gott *Esus* umhaut. In seinem Schatten steht der Stier *Tarvos Trigaranus* und auf dessen Rücken die drei Kraniche. Auf dem Trierer Altar sahen wir einen Baum, in dessen Geäst Stier und Kraniche sich befinden, während ein Mann ihn umlegt. Den im Schattendunkel des Baumes stehenden Stier erklärten wir als den verdunkelten Neumond, die Kraniche als die drei Neumondnächte. Kraniche sind graue Sumpfvögel; auch der ägyptische Mondvogel, der Ibis, war ein Wasservogel<sup>46</sup>, und der Dunkelmond ist eine Wasserflut. Beziehung des Stieres zum Wasser ist

<sup>45</sup> D'ARBOIS (7) 16.

<sup>46</sup> MAC CULLOCH (29) 1, 459.



ferner darin angedeutet, daß jener Pariser Altar — auch wohl jener der Moselstadt — von Flußschiffen errichtet wurde. Der Baum ist der Himmelssternen- oder Weltbaum, der nur in den Neumondnächten voll zur Geltung kommt. Die neue Sichel bedeutet die Axt des jungen Mondes, die ihn umhaut, und ist auch wieder die Spur der Axt am Himmelsbaum. — Endlich tritt die Tochter des *Indech* auf die Seite der Götter und mahnt den *Dagde*, sein Kunststück, mit der Gerte zu töten, gegen die Riesen anzuwenden. Schließlich sind ja der *Dagde* und sie Verkörperungen desselben Wesens.

119 verspricht der *Dagde*: „Ich werde den Männern Irlands zur Seite stehen mit Kampf, Vernichtung und Zauberei: Die Knochen der *Fomori* werden unter meiner Keule in soviel Stücke zerschmettert werden wie Hagelkörner unter den Hufen einer Pferdeherde am Orte, wo ich ihnen begegne, auf dem Felde von Mag Tured.“

124 und 125 hören wir von *Brig*, der Tochter des *Dagde*, Frau des *Bres*. Besser bekannt ist uns des *Dagde* Tochter *Brigit*, eine Muttergöttin, gut belegt im irischen Schrifttum<sup>47</sup>. Die Göttin wurde im Volksglauben vermengt mit der hl. Brigit, Gründerin des Klosters Cill Dara. Wir hören auch von einer hl. Briga in Lagen (Leinster), „Mutter der Mägdle Christi“<sup>48</sup>. *Briga* und *Brig* sind zwar nicht lautgesetzlich gleich, dürften aber beide als Koseformen von *Brigit* aufzufassen sein. Wir wissen übrigens, wie regelwidrig Namen oft entstellt werden. *Brigs* Sohn *Ruadán* (der kleine Rote oder Rothhaarige) fiel auf seiten der *Fomori*. „*Brig* kommt und beklagt ihren Sohn. Erst schrie sie, dann weinte sie, so daß damals zuerst Weinen und Schreien in Irland gehört wurde. Das ist die *Brig*, die die Pfeife erfunden hat, mit der man des Nachts Kampfzeichen gibt.“ — Später erfolgt die Heimholung der Harfe und der Kühe (163, 164).

Mehr Aufschluß über den *Dagde* als *Cermit* und *Brig* gibt uns des *Dagde* Sohn *Oengus* (Einkraft, einzigartige Kraft), in *Mac Óc* (der junge Sohn oder Bursche). Dem *Dagde* steht er gegenüber als der junge Hellmond dem alten Hell- und Dunkelmond. Er ist Liebesgott und Helfer von verliebten Paaren. Als Knabe war er dem *Midir* zur Pflege übergeben, „Dreimal 50 Knaben von den Knaben Irlands waren im Hause des *Midir*. *Oengus* war ihrer aller Anführer wegen der großen Liebe des *Midir* zu ihm, dazu wegen der Schönheit seiner Gestalt und des Adels seiner Geburt“ (Tochmarc Étaíne). Nach der Erzählung „de Gabáil in tSíd“, d. i. von der Einnahme des Elfenhügels<sup>49</sup>, verteilte der *Dagde* die Elfenhügel Irlands unter die *Tuatha Dé Danann*. Er selbst behielt u. a. den besten, das gewaltige vorgeschichtliche Fürstengrab *Brug na Bóinne*, d. i. Schloß (an) der Boann oder Bóinn, englisch New Grange in der Grafschaft Mide (Meath). Doch sein Söhnlein im Hause *Midirs* vergaß er. Da gab diesem der Stiefvater einen klugen Rat. Er begab sich mit ihm zum *Dagde*, und *Oengus* bat diesen, ihm *rige laí la h-aidchi*, d. i. Herrschaft von Tag und Nacht, über *Brug na Bóinne* zu überlassen. Der *Dagde* verstand darunter selbstverständlich die Herr-

<sup>47</sup> MEYER (5); Lebor G. (26) 152, 170.

<sup>48</sup> DOYE (13) 1/148.

<sup>49</sup> HULL (20).

schaft für einen Tag und eine Nacht und ging bereitwillig darauf ein. Aber *Oengus* wollte Herr über den *Brug* bleiben. Herrschaft für Tag und Nacht war ihm zugesagt, und die „dauern, solange die Welt währt“. Der gutmütige *Dagde* gab nach. Wohnungsnot brauchte er ohnehin nicht zu fürchten. Wie der *Mac Óc* seinem Vater durch klugen Rat half, wissen wir bereits. Aber als er selbst in Liebesnot und Liebeskrankheit verfiel, mußten ihm, wie „Aislinge Oengusa“<sup>50</sup> erzählt, Vater und Mutter helfen. Die listige Besitznahme des *Brug na Bóinne* bedeutet gewiß, daß der junge Mond im Dunkel des Neumondes sich an die Stelle des alten Mondes setzt. Das wird vielleicht klarer aus einer anderen, weniger einfachen Form der gleichen Erzählung in „*Tochmarc Étaíne*“<sup>51</sup>. Hier wird der *Dagde* verdoppelt. Nicht er selber, der hier unter seinem andern Namen *Echid* auftritt, ist Herr des *Brug* und Gatte der Flußgöttin *Boann* (des Flusses, an dem der *Brug* liegt), sondern *Elcmar*. *Echid* erzeugt während der Abwesenheit des *Elcmar* mit der *Boann* den *Oengus*, und auf seinen Rat listet dieser dem *Elcmar* den *Brug* ab. Der alte Hellmond ist zur Mondfrau ins Haus des Dunkelmondes gegangen und hat mit ihr den jungen Mond erzeugt. Dieser verdrängt den Dunkelmond. Vielleicht können uns auch die Namen einen Fingerzeig geben, wenn wir nämlich auf das Ablautsverhältnis zwischen *elc* und *olc*, d. i. böse, Wert legen und *Elcmar* mit „Böse-Groß“, d. h. Groß im Bösen, wiedergeben dürfen. Gut und Böse haben bei Heiden und Christen nicht immer die gleiche Bedeutung. *Elcmar* wäre der böse Dunkelmond, der *Dagde* aber der gute Hellmond. Wir haben hier wieder ein Beispiel dafür, wie leicht Hellmond und Dunkelmond ihre Rolle vertauschen, da sie ein und dasselbe Wesen sind.

Über *Boann*, Wasserfrau, Mondfrau und Gattin des Hell- wie des Dunkelmondes, hören wir auch § 723 des „*Sanas Cormaic*“<sup>52</sup>. CORMAC spricht vom Webstuhl der Frau des *Dagde*, der Lüge, List und Verrat bedeutet. CORMAC hat sich offenbar um den Unterschied zwischen dem *Dagde* und *Elcmar* keine Sorge gemacht. Daß die Mondfrau als Weberin auftritt, ist auch nicht ohne Bedeutung. Weben und Spinnen entstammen dem mutterrechtlichen Kulturkreis der alten Bodenbauer, in denen die Mondsage zu Hause ist. Das Wachsen des Mondes wird häufig als Spinnen gedeutet, das von einer Spinne oder einem Weibe ausgeht, und zwar von der Mondfrau, mag man sie nun *Boann*, *Brigit*, *Frau Holle* usw. nennen, mag sie als eine oder in drei Gestalten auftreten, wie die Nornen und Parzen oder wie *Brigit* bei CORMAC, nach dem der *Dagde* eigentlich drei Töchter namens *Brigit* hat.

Man darf wohl zum Schluß die Frage aufwerfen, wie lange die Irländer selber eine Ahnung von der Bedeutung des *Dagde* und seiner Umgebung gehabt haben. Die Leichtigkeit und Selbstverständlichkeit, mit der die Bilder vertauscht werden und mit der CORMAC und die Erzähler den *Dagde* und *Elcmar* ihre Rollen wechseln lassen, gibt immerhin die Möglichkeit, daß eine solche Ahnung bis zur Einführung des Christentums und noch länger bestand<sup>53</sup>.

<sup>50</sup> MÜLLER (34); SHAW (38).

<sup>51</sup> STERN (40).

<sup>52</sup> MEYER (5).

<sup>53</sup> Nachtrag: Zum Verständnis des *Esus* und des *Tarvos Trigaranus* konnte bei-

## 4. Bibliographie

1. Lebor Laignech, the Book of Leinster. Royal Irish Academy. Dublin 1880 [L. L.].
2. The Yellow Book of Lecan. A collection of pieces, prose and verse, in the Irish language [in facsimile]. With introd., analysis of contents and index, by R. ATKINSON. Dublin 1896. Roy. Irish Academy.
3. CÉITINN S. (engl. KEATING), † 1644 = MAC ERLAN J. (Ed.): Dánta, Amhráin is Caointe Sheathrúin Céitinn Dochtúir Diadhachta. [Gedichte, Lieder und Totenklagen des S. CÉITINN Dr. theol.] Dublin 1900.
4. CORMAC UA CULENNÁIN (um 900): Sanas Cormaic = O'DONOVAN J. and STOKES W. (Ed.): Sanas Chormaic, Cormac's Glossary. Calcutta 1868; und
5. MEYER KUNO: Sanas Chormaic. Halle, Dublin 1912. (Anecdota of Irish Manuscripts IV.)
6. D'ARBOIS JUBAINVILLE H.: Introduction dans la Littérature Celtique. Paris 1883.
7. D'ARBOIS JUBAINVILLE H.: Cycle Mythologique Irlandais. Paris 1884.
8. ATKINSON A.: Ancient Laws of Ireland. (Senchus Mór.) Dublin 1865-1901.
9. BERGIN O. J.: How the Dagda lost His Magic Staff. Mediaeval Studies in Memory of GERTRUDE SCHOEPERLE LOOMIS. Paris 1927. pp. 399-406.
10. BEST R. J.: The Tragic Death of Cúrói Mac Dáirí. [Irish: Aided Conrói Maic Dairí.] Ériu 2. 1905. pp. 18-35.
11. BIRKET-SMITH K.: Geschichte der Kultur. Zürich 1948.
12. BOER R. C.: Die Edda. Haarlem 1922.
13. DOYÉ F.: Heilige und Selige. Leipzig 1929.
14. EHRENREICH P.: Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen. Leipzig 1910.
15. FRAZER J.: The First Battle of Moytura. [Irish: Cath Mage Tured Cunga.] Ériu 8. 1916. pp. 1-63.
16. GWYNN E.: The Metrical Dindshenchas. Dublin 1903-1935. (Cf. Verzeichnis unter "Dagda", V 158.)
17. HENNESSY W. M. (Ed.): Mesca Ulad. The Intoxication of the Ultoniens. Dublin 1889.
18. HENTZE C.: Mythes et Symboles Lunaires. Anvers 1932.
19. HULL V.: The Four Jewels of the Tuatha Dé Danann. Zeitschrift für keltische Philologie 18. 1930. pp. 73-89.
20. HULL V.: De Gabáil in tSide. Concerning the Seizure of the Fairy Mound. Zeitschrift für keltische Philologie 19. 1933. pp. 53 ff.
21. JOICE P. W.: Social History of Ancient Ireland. Dublin 1903.
22. KREICHGAUER D.: Die Klapptore am Rande der Erde in der altmexikanischen Mythologie und einige Beziehungen zur Alten Welt. Anthropos 12-13. 1917-18. pp. 272-312.
23. KUNIKE H.: Indische Götter, erläutert durch nichtindische Mythen. Anthropos 12-13. 1917-18. pp. 152-186.
24. LEHMACHER G.: Die zweite Schlacht von Mag Tured und die keltische Götterlehre. Anthropos 26. 1931. pp. 435-459.
25. LENMAN CHR. B. A.: A Sanscrit Reader. Boston 1912.

tragen HENTZE (18) 201, Fußnote 547: „M. Weber croit (p. 101) que l'homme à l'arc [auf einem altesopotamischen Siegel, HENTZE (18) 178; dasselbe auf altchinesischen Bildern] est peut-être le même personnage que celui qu'on voit [auf einem Bilde gleicher Herkunft, WEBER (46), fig. 370-371] abattant le branchage de l'Arbre du Firmament qui recouvre comme un dôme la jeune Lune (représentée comme divinité féminine) qui va naître à l'Ouest que l'homme qui abat le branchage, est occupé à libérer.“ (Sperrung im Zitat von mir. G. L.)



26. MAC AILISTIR R. A. S. (MACALISTER) and EÓIN MAC NEILL : *Lebor Gabála Éirenn*. [Buch der Landnahmen.] Dublin 1916.
  27. MACALISTER : *Lebor Gabála Éirenn*. (Irish Texts Society XLI.) Dublin 1941.
  28. MAC CINNAITH L. : *Dioghlaím Dána*. Dublin 1938.
  29. MAC CULLOCH I. A. : *Die Kelten*. In : CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*. Tübingen 1925.
  30. MASPERO G. : *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*. Paris 1855.
  31. MAYER A. : *Erdmutter und Hexe*. München 1936.
  32. MEYER KUNO : *The Voyage of Bran*. [Irish : *Imram Braín maic Febail*.] With an Essay upon the Irish Vision of the Otherworld and the Celtic Doctrine of Rebirth by ALFRED NUTT. London 1895-7.
  33. MÜHLHAUSEN L. : *Die vier Zweige des Mabinogi*. Halle 1925.
  34. MÜLLER E. : (Two Irish Tales, I.) *Aislinge Oengusso*. *Revue Celtique* 3. 1877-78. pp. 342 f., 344-350.
  35. PEEKEL G. : *Das Zweigeschlechterwesen*. *Anthropos* 24. 1929. pp. 1005-1072.
  36. O'RAHILLY : *Early Irish Prehistory and Mythology*. Dublin 1946.
  37. REINACH S. : *Cultes, Mythes et Religion*. Paris 1906.
  38. SHAW F. : *The Dream of Oengus, Aislinge Oenguso*. Dublin 1934.
  39. SIECKE E. : *Götterattribute und sog. Symbole*. Jena 1909.
  40. STERN L. C. : *Das Märchen von Étaín*. [Irish : *Tochmarc Étaíne*.] *Zeitschrift für keltische Philologie* 5. 1905. pp. 522-534.
  41. STOKES W. und WINDISCH E. : *Irische Texte*. Leipzig 1884-1900.
  42. STOKES W. : *The Prose-Tales of the Rennes Dinnshenchus* [d. i. „Erklärung“ von Ortsnamen]. *Revue Celtique* 15. 1894. pp. 272-336, 418-484 ; 16. 1895. pp. 31-83 ; 135-167, 269-307.
  43. THURNEISEN R. : *Cath Maige Tuiredh*. (Zu irischen Texten III.) *Zeitschrift für keltische Philologie* 12. 1918. pp. 401-407.
  44. WALK L. : *Der Baum des Lebens*. *Anthropos* 41-44. 1946-49. pp. 332-336.
  45. WALK L. : *Rezension über NUMAZAWA F. K., Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie*. Freiburg (Schweiz) 1946. *Anthropos* 41-44. 1946-49. pp. 429-435.
  46. WEBER M. : *Altorientalische Spiegelbilder*. Berlin 1920.
-

# Brunnengraben in den T'u-men-tzu-Bergen (Provinz Kansu, Westchina)

Von P. JOSEF ULBRICH, S. V. D., Kansu

## Inhalt:

1. Die Wasserverhältnisse
2. Das Wassersuchen
3. Das Brunnengraben

### 1. Die Wasserverhältnisse <sup>1</sup>

Der Geltungsbereich: An der alten Seidenstraße, 120 *Li* (1 *Li* = 600 m) südlich von Liangchow (1) \* liegt die Kreisstadt Kulang (2). Südwestlich von ihr erheben sich die schneebedeckten Ketten des Richthofengebirges, dessen Ausläufer in nordöstlicher Richtung an Kulang vorbei sich bis zum Städtchen T'u-men-tzu (3) erstrecken und bald danach am Rande der Wüste Gobi endigen. Diese Ausläufer zwischen Kulang und T'u-men-tzu nennt man die T'u-men-tzu-Berge. Eines der Haupttäler in diesen Bergen ist das Tal Ch'ê-lu-kou (4), das sich in nordsüdlicher Richtung in einer Länge von etwa 50 *Li* nach T'u-men-tzu hinzieht und eine Reihe östlicher Seitentäler aufnimmt, die vom 20 *Li* weit entfernten Hung-shan-Kamm ausgehen. Westlich des Tales Ch'ê-lu-kou fällt das Gebirge langsam nach Westen ab und verläuft mit seinen Seitentälern in einer Ebene. Auch diese Täler sind etwa 20 *Li* lang. Das Tal Ch'ê-lu-kou mit den östlichen Seitentälern und die Täler westlich des Ch'ê-lu-kou bilden den Geltungsbereich der folgenden Beobachtungen. Ausgangspunkt dafür ist die Missionsstation Yän-t'u-kou (Yüan-t'u-kou). Sie liegt im Haupttale Ch'ê-lu-kou, in ca. 2300 m Höhe, 50 *Li* östlich der Kreisstadt Kulang und 35 *Li* südlich von T'u-men-tzu.

---

\* Die Zahlen in Klammer (1) hinter dem transkribierten Wort verweisen auf die entsprechenden chinesischen Charaktere am Ende des Artikels.

<sup>1</sup> Alle Beobachtungen und Kontrollen sind vom Schreiber selbst, der sich im letzten Jahre als Wünschelrutengänger betätigt und eine ganze Reihe Brunnen gegraben hat.

Die Brunnen : Der Wassermangel in den T'u-men-tzu-Bergen ist (wie in den Kansubergen überhaupt) sehr groß. Wie schon der Name *T'u-men-tzu* (= Löß-Tor) besagt, bestehen diese Berge aus dicken Lößschichten, in denen nur vereinzelt die Felsen und Steinschichten des Bergstockes hervortreten. Die Lößschichten überlagern die Wasseradern und fordern für die Brunnen eine große Tiefe. Dazu kommt als großer Nachteil für den Wasserhaushalt das Abholzen der einstigen Wälder. Nur noch in wenigen Bergschluchten wuchert kleines Gestrüpp und schwächtiges Gebüsch. Und auch das fällt mehr und mehr dem Mangel an Brennholz zum Opfer.

Trotzdem gab es hier vor dem großen Erdbeben 1927 noch viele Quellen, die ihre 10-15 *Li* langen Tälchen mit Wasser speisten. Das Erdbeben aber hat sie verschüttet und ließ nur noch 3-4 davon übrig, die jedoch schon in allernächster Nähe versickern. Die Quelle des Ch'ê-lu-kou-Tales führt aber noch 2-3 *Li* weit Wasser.

Brunnen gibt es nur zwanzig in dem besagten Gebiet von 50 *Li* Länge und 40 *Li* Breite. Das genügt bei weitem nicht, um den Wasserbedarf der Bauern zu decken, was um so bedauerlicher ist, als der Löß des Berglandes überaus fruchtbar ist, und die Bauern das Gelände bis in die Spitzen hinauf zu terrassenartigen Feldern umgewandelt haben. Sie können sich nur noch mit Zisternen helfen, die sie mit Ton abdichten und bei Regen volllaufen lassen.

Die wenigen Brunnen sind verschieden tief, weil die Wasseradern unter den Lößschichten plötzlich sehr absacken können. Auch liegen die Brunnen oft falsch. Sie wurden zum Teil auf gut Glück gegraben, stoßen neben die Wasseradern und führen nur deren Sickerwasser, da es kein Grundwasser gibt. Von den erwähnten zwanzig Brunnen liegen acht im Ch'ê-lu-kou-Tal, zehn in den östlichen Seitentälern, zwei in den westlichen Tälern zur Ebene hin. Dreizehn Brunnen stoßen auf Wasseradern, sieben sind in flacher Lage<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Des näheren verteilen sich die Brunnen folgendermaßen : Das Haupttal Ch'ê-lu-kou hat 8 Brunnen. Davon sind 2 vom Schreiber gegraben ; 3 liegen auf der Wasserader, 3 neben der Ader, nur mit Sickerwasser. — 1. Brunnen : 9 m tief, auf der Ader ; 2. Brunnen : 16 m tief, neben der Ader ; 3. Brunnen : 15 m tief, neben der Ader ; 4. Brunnen : 13 m tief, auf der Ader ; 5. Brunnen : 18 m tief, auf der Ader ; 6. Brunnen : 50 m tief, auf der Ader ; 7. Brunnen : 66 m tief, neben der Ader ; 8. Brunnen : 54 m tief, auf der Ader. Der 5. und 6. Brunnen weisen einen großen Tiefenunterschied auf, obwohl beide nur 6 *Li* voneinander entfernt sind und auf der Wasserader liegen. Die Ader sinkt plötzlich von 18 m in eine Tiefe von 50 m. Der 7. Brunnen ist vom 6. nur 3 *Li* entfernt. Die Tiefe beim 7. Brunnen (66 m) kommt aber von seiner falschen Lage neben der Wasserader. Erst der 8. Brunnen hat wieder die richtige Lage und Tiefe (54 m). Die Brunnen 4 und 6 sind vom Verfasser gegraben. Am Brunnen 6 ist ersichtlich, wie die Wasseradern im Löß plötzlich in die Tiefe absacken. — In einem Tale westlich vom Ch'ê-lu-kou versuchten wir, einen Brunnen zu graben, mußten aber die Arbeit einstellen, da die Lößschichten bis in 40 m Tiefe hinabgingen und die Gefahr eines Einsturzes zu groß war.

Die östlichen Seitentäler haben 10 Brunnen ; davon sind 3 vom Schreiber gegraben. 3 Brunnen liegen auf der Wasserader, 4 daneben.

Die westlichen Täler zur Ebene hin haben nur 2 Brunnen, die beide auf der Wasserader liegen. — Sonst gibt es keine Brunnen mehr.



## 2. Das Wassersuchen

Wegen des großen Wassermangels hier in den Bergen und der geringen Anzahl der Brunnen sind die chinesischen Geomanten (*fung-shui-hsien-sheng* und *shen-pau-tzu*) sehr gesucht. Die Schwierigkeiten beim Aufsuchen der Wasseradern sind darum sehr groß, weil es kein Grundwasser gibt und die eigentlichen Wasseradern sehr schmal und dünn sind. Die Wasseradern in geringer Tiefe sind meistens nur fingerdick, erst in größerer Tiefe (50 m) sind sie armdick. Gräbt man daher nur einen halben Meter an der Ader vorbei, so kann man im besten Fall nur Sickerwasser erhalten, wie es bei vielen Brunnen der Fall ist. Dazu kommt die verhältnismäßig große Tiefe der Brunnen; und da die Chinesen nur primitive Werkzeuge haben und bisher nur den Brunnenschacht kennen, so bedeutet das Graben eines Brunnens immer ein finanzielles Risiko, abgesehen von den vielen Fehlschlägen der chinesischen Geomanten, so daß die Bauern nur selten den Mut haben, einen Brunnen in Arbeit zu nehmen. So ist z. B. im Ch'ê-lu-kou-Gebiet seit fünfzig Jahren kein Brunnen mehr gegraben worden. Um so mehr Aufsehen erregte es, als ich mit der Rute die Wasseradern bestimmte und tatsächlich die angegebenen Brunnen gegraben wurden.

Über die Methoden der chinesischen Geomanten war im Berggebiet folgendes zu erfahren.

1. Vor einigen Jahren suchte ein Geomant mit Namen Hu in unserer Gegend auf Bitten der Bauern mehrere Brunnen, da er als guter Wassersucher galt. Er benützte zum Feststellen der Wasserader einen Kompaß. An einer beliebigen Stelle im Tal stellte er den Kompaß auf den vorher geebneten Boden und zog dann auf der Erde die Verlängerungslinien des Kompasses. Außerdem gebrauchte er ein Brennglas, mit dem er die Berghöhe fixierte und dann den Erdboden. Mit diesem Brennglas gab er dann eine Verlängerungslinie des Kompasses als Wasserader an und bestimmte ebenfalls die Tiefe der Wasserader mit einer beliebigen Zahl.

Diesem Geomanten war vollständig unbekannt, daß es unterirdische Wasseradern gibt, die fließen und an einer beliebigen Stelle im Tal bestimmbar sind. Der Geomant behauptete, das Wasser sei nur an der von ihm bestimmten Stelle, und es sei vergebens, oberhalb oder unterhalb dieser Stelle nach Wasser zu graben. Er war der Ansicht, das Wasser steige wie eine Quelle von unten herauf. Diese Vorstellung ist übrigens bei den Chinesen sehr verbreitet, und fast immer muß man die Chinesen über die unterirdischen Wasserströme aufklären, die unter der Erde ebenso fließen wie die Bäche und Flüsse auf der Erde.

Sehr viele Stellen konnten nachgeprüft werden, die der Geomant Hu als wasserführend angegeben hatte; doch fand sich bisher keine einzige, wo er die eigentliche Wasserader getroffen hatte. Auf die Angaben dieses Geomanten hin hatten die Bauern an einer Stelle gegraben, brachen aber die Arbeiten bei 50 m ab, weil sie auf kein Wasser kamen. Daraufhin wagte natürlich kein Bauer mehr, auf seine Angaben hin zu graben. An

der Stelle, wo gegraben wurde, kann es nach unseren Erfahrungen und Versuchen kein Wasser geben.

Woher hatte der Geomant Hu seine Fähigkeit, Wasser zu suchen? Er erzählte den Leuten, als Kind von dreizehn Jahren habe ihm geträumt, ein alter Mann mit langem weißen Bart — ein Geist — gäbe ihm ein Brennglas und sage ihm, mit diesem Glase könne er Wasser suchen. Kurze Zeit darauf habe er beim Weiden von Schafen den alten Mann getroffen, den er im Traume gesehen hätte, und dieser habe ihm das Brennglas geschenkt. Von dieser Zeit an könne er Wasser finden.

Daß man mit Hilfe des Kompasses Wasser finden kann, ist die Überzeugung der chinesischen Geomanten, nach der sich auch die meisten richten. Aber bisher war leider nicht zu erfahren, warum man gerade den Kompaß als Medium für das Wassersuchen nimmt. Auf die Frage danach war die Antwort innier: das wissen wir nicht. Die Chinesen behaupten nur, daß sie von alters her diesen Brauch haben. Ob vielleicht den alten Chinesen bekannt war, daß man mit Hilfe einer Magnetnadel einen unterirdischen Wasserlauf feststellen kann, wie man es neuerdings mit dem Fortinschen Apparat versuchte?

2. Bei einer anderen Methode, Wasser zu suchen, ist die Wasserschüssel wesentlich. Der Geomant nimmt eine Schüssel mit Wasser und schreitet damit langsam das Tal entlang. An der Stelle, wo eine Wasserader ist, soll das Wasser in der Schüssel in Wallung geraten, und daran erkennt der Geomant das Vorhandensein von Wasser.

3. Der Geomant stülpt über eine brennende Kerze ein Sieb. Damit schreitet er die Gegend ab. An der Stelle, wo Wasser ist, soll das Kerzenlicht flackern. Das Sieb gilt nur als Schutz gegen den Wind.

4. Ein interessantes Verfahren erzählte man an einer anderen Stelle. Der Geomant nimmt auch eine Wasserschüssel, wartet aber auf einen Tag, an dem auch tagsüber der Mond am Himmel zu sehen ist, schreitet dann mit der Schüssel die Gegend ab und bestimmt aus der Konstellation der Sonnen- und Mondspiegelung in der Wasserschüssel den Ort, wo Wasser sein soll.

5. Eine andere Methode ist merkwürdig und selten: Der Geomant hat einen Bogen, mit dem er beim Wassersuchen Pfeile in den Boden schießt. Aus der Stellung der Pfeile gibt er dann an, wo Wasser sein soll. — Auf die Frage, wie der Geomant das Wasser finden könne, wußten die Leute keine Antwort. Sie sagten nur, das wisse nur der Geomant, und wie er das Wasser feststelle, würde er keinem verraten.

6. Es gibt aber auch Geomanten, die ohne jedes Hilfsmittel herausfinden, wo Wasser ist. So erzählen die Leute aus Yän-t'u-kou, wie ein *Tao-shih* den Brunnen im Tal bestimmt hätte. Vor etwa hundert Jahren, so erzählten sie, war hier noch kein Brunnen. Die Bewohner mußten weit oberhalb im Tal Wasser holen. Eines Tages kam ein *Tao-shih* vorbei und bat die Leute um etwas Trinkwasser. Da klagten sie ihm ihre Not. Der *Tao-shih* meinte, sie sollten selbst einen Brunnen graben; hier wäre sehr viel Wasser und auch nicht tief. Dann gab er ihnen die Stelle an, wo sie graben sollten, ebenso die Tiefe. Die Leute gruben und fanden in der angegebenen

Tiefe den jetzigen Brunnen. Er liegt tatsächlich genau auf der Wasserader. Bei der Angabe der Stelle hatte der *Tao-shih* nichts in der Hand.

Wassersuchen und abergläubische Zwecke: Der Geomant ist häufig, aber nicht notwendig, ein Lama oder *Tao-shih*. Das Wassersuchen dient häufig dazu, die Götterverehrung beim Volk zu steigern. Ein lehrreiches Beispiel berichtete man im Ort Chia-shan.

Der Ort Chia-shan-ling liegt in einem breiten Flußtal, das aber kein Wasser führt. Die Leute sind gezwungen, ihr Wasser oberhalb des Tales, 15 *Li* weit, zu holen. In ihrem Ort steht auf einer kleinen Anhöhe ein alter, zerfallener Drachen-Tempel *Lung-wang-miao*. Der Drachenkönig *Lung-wang-yeh* ist der Schutzgeist des Wassers. Die Leute baten nun einen *Tao-shih*, ihnen Wasser zu suchen. Dieser erklärte ihnen, Wasser sei da, aber der Gott *Lung-wang-yeh* zürne ihnen, weil der Tempel zerfallen sei. Erst müßten sie den Tempel wieder herstellen, dann würde er ihnen Wasser suchen, und der Schutzgeist *Lung-wang-yeh* würde ihnen Wasser spenden. Daraufhin stellten die Bewohner des Dörfchens den Tempel wieder her. Als er fertig war, baten sie den *Tao-shih* wiederzukommen. Dieser erklärte, *Lung-wang-yeh* sei jetzt mit ihnen zufrieden und wolle ihnen reichlich Wasser spenden. Er gab ihnen dann eine Stelle an, wo sie graben sollten. Die Leute gruben 40 m tief, dann stellten sie das Graben ein. Dem *Lung-wang-yeh* hatten sie den Tempel repariert, aber Wasser konnte er ihnen nicht geben. Eine Nachprüfung meinerseits ergab, daß sie an dieser Stelle kein Wasser finden würden; und den Leuten wurde der richtige Fundort angegeben.

Gibt es echte Wassersucher? Gibt es echte Wassersucher hier in Kansu? Ist alles nur Betrug oder nur ein Raten und Berechnen, ein kluges Abschätzen der Lage der Gebirgstäler und Wasserläufe? Von den nachkontrollierten Brunnen ist ein Teil sicher nur durch Berechnung und Abschätzen bestimmt worden, weil sie nicht genau die Wasserader getroffen haben. Andere Brunnen aber sind wieder genau über der Wasserader. Es wird schwerlich alles nur durch Glück und Zufall zu erklären sein.

Ein alter Chinese behauptete, es gäbe Geomanten, welche mit Sicherheit die Wasseradern feststellen könnten. Er gab folgende Erklärung: Der Geomant hält sich mehrere Tage in der Gegend auf, wo er Wasser suchen soll, und beobachtet in aller Morgenfrühe das Tal. Beim Morgendämmern würde an der Stelle, wo Wasser fließt, ein Dunst aufsteigen. Der Geomant, der eine scharfe Beobachtungsgabe hat, betrachtet mehrere Tage den Ort, bis er seiner Sache sicher ist. Dann benutzt er wie die übrigen Geomanten den Kompaß und gibt an der von ihm schon festgestellten Stelle den Brunnen an<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> P. W. GOLAB berichtet aus Kanchow eine interessante Einzelheit zu diesem Vorgehen, die ich hier nicht habe feststellen können. Der Geomant legt eine leere Porzellantasse, die er umstülpt, auf eine freie Stelle des Bodens. Vorher wird an dem betreffenden Platz die obere trockene Erde entfernt. Die Tasse läßt der Geomant über Nacht dort. Nach Sonnenaufgang schaut er nach, ob sich im Innern ein nasser Niederschlag gebildet hat. Wenn ja, dann wird an dieser Stelle Wasser vermutet. Je nach der Stärke des Niederschlages soll man auf die Menge des Wassers schließen können.



In China gibt es wohl ebenso wie in Europa und in den anderen Ländern Menschen, die die Fähigkeit haben, das Wasser zu spüren. Es kommt ja nicht auf das Instrument an. Auch in Europa kennt man Wassersucher, die ohne jedes Instrument, mit der bloßen Hand, Wasseradern feststellen können. So ist es auch möglich, daß chinesische Geomanten diese Fähigkeit haben und, ganz gleich mit welchem Mittel, Wasseradern feststellen können. Dennoch scheint die Erfahrung zu lehren, daß die meisten Geomanten diese Fähigkeit nicht besitzen, sondern nur auf gut Glück eine beliebige Stelle als wasserführend angeben.

Ist Wassersuchen mit der Rute in Kansu bekannt? Wie ich aus dem allgemeinen Erstaunen und der Verwunderung der Chinesen schließen kann, ist der Gebrauch der Rute zum Bestimmen der Wasserläufe hier unbekannt. Die ersten Versuche mit der Rute wurden von den Chinesen sehr skeptisch aufgenommen. Als nachher die ausgegrabenen Brunnen die Theorie und Handlungsweise bestätigten, glaubten trotzdem die meisten nicht daran und sagten, der Priester verfüge über geheime Mittel, um das Wasser festzustellen, die er nicht bekanntgäbe. Die Rute sei auch nur dazu da, um den Leuten etwas vorzumachen, ähnlich wie bei ihren Geomanten der Kompaß.

Nur in Tu-men erzählten einmal alte Leute, in früheren Zeiten hätten die Geomanten beim Wassersuchen Weidenzweige um den Kopf gebunden; doch hätte man nie gewußt, weshalb. Das ist bisher der einzige Anhaltspunkt dafür, daß die Chinesen in früheren Zeiten vielleicht auch den Gebrauch der Rute beim Wassersuchen gekannt haben.

### 3. Das Brunnengraben

Ist von einem Geomanten eine Stelle für den Brunnen angegeben, so beginnen dann die Brunnenarbeiten, falls sich die Leute entschließen zu graben. Diese Arbeit ist äußerst schwierig, weil die Chinesen hier noch keine modernen Bohrmaschinen und Wasserpumpen haben. Die Brunnen müssen mühsam ausgeschachtet werden. Das Graben geschieht folgendermaßen:

Der Brunnenschacht: Zuerst wird der Brunnenumfang festgelegt. Der Durchmesser beträgt ungefähr einen Meter. Nun beginnen die Schachtarbeiten. Der Brunnen wird kreisförmig in die Tiefe getrieben. Die Brunnenarbeiter müssen darauf achten, daß der Brunnenschacht genau senkrecht in die Tiefe gegraben wird und die Wände möglichst glatt gehauen werden, damit nicht beim Heraufziehen des Materials oder der Arbeiter Steine von den Seitenwänden in die Tiefe stürzen. Je tiefer der Brunnen wird, um so gefährlicher ist die Arbeit, weil zu leicht Steine sich von den Wänden lösen und in die Tiefe fallen können. Wird ein Brunnen 40-50 m tief, so schützen sich die Brunnenarbeiter im Schacht gegen herabfallende Steine, indem sie unten ein kleines Abschirmgerüst bauen. Im Brunnenschacht arbeiten gewöhnlich zwei Mann.

**Heraufbeförderung:** Wie werden nun die Steine und die Erde heraufbefördert, und wie steigen die Arbeiter in den Brunnenschacht? Am Brunnenrand wird ein kleines Gerüst gebaut mit einer einfachen Holzrolle, die genau über dem Brunnenrand zu liegen kommt. Ist der Brunnen nicht tief, so ist an der Rolle eine Winde, womit die Erde und die Steine heraufgedreht werden. Als Behälter dient ein flaches Korbchen, das mit Stricken verschnürt wird. Über die Rolle läuft ein fester, starker Strick, der an dem Korbchen befestigt ist. Mit dieser einfachen Winde wird nun das Korbchen heraufgedreht. Das Hinabsteigen in den Brunnenschacht geschieht auch mit Hilfe von Rolle und Stricken. Der Arbeiter bindet sich den Strick um die Hüfte und setzt sich auf ein kleines Brettchen, das an einem zweiten Strick befestigt ist. An diesen zwei Stricken wird er dann auf diesem „Fahrstuhl“ hinabgelassen oder heraufgezogen. Ist der Brunnen über 30 m tief, so müssen sich Männer vorspannen und die Arbeiter oder auch das Material heraufziehen.

**Werkzeuge:** Die Werkzeuge zum Brunnengraben sind sehr primitiv. Anfangs nehmen die Arbeiter Picke und Schaufel oder Spaten. Diese Werkzeuge genügen bei Lößschichten oder bei leichtem Schotter. Größere Steine werden nach Möglichkeit mit Stricken gut verseilt und heraufgezogen. Sitzen die Steine zu fest, so versucht man mit großen Hämmern die Steine zu zertrümmern. Ist die Steinmasse zu kompakt, dann muß der Stein mit Hammer und Meißel langsam abgetragen werden. Der chinesische Steinmeißel besteht aus einem Bolzen und dem eigentlichen Meißel; der Bolzen aus einer Holzfassung, die stets mit Eisenbändern versehen ist. Der untere Teil ist aus Eisen. In der Mitte ist eine Vertiefung für die Meißelspitze, die an dieser Stelle eingesetzt wird. Der eigentliche Meißel ist an einem Ende flach, am andern spitz. Mit dem flachen, stumpfen Ende wird er in den Bolzen eingesetzt, so daß die Spitze nach unten kommt. Die Größe der Meißel ist verschieden. Die kleinsten sind 3-4 cm lang, die größten 30-40 cm. Das Material des Meißels besteht aus Halbstahl oder Gußeisen. Die Spitze des Meißels wird jeden Tag von neuem im Feuer geglüht und mit dem Hammer geschlagen, weil der Meißel im Gebrauch sehr leicht abstumpft. Der Bolzen kann leicht mit der Hand umfaßt werden und bietet beim Schlagen mit dem Hammer größere Sicherheit und Festigkeit.

**Sprengen:** Oft ist die Steinschicht so hart und so kompakt, daß auch die Arbeit mit dem Meißel zu langsam geht. In diesen Fällen wird jetzt Sprengpulver genommen. Einen Brunnen haben wir auf diese Weise fertiggegraben. Die letzte Schicht war so hart und fest, daß die gewöhnlichen Werkzeuge und Meißel versagten. Wir meißelten dann im Brunnenschacht ein etwa 30 cm tiefes Bohrloch schräg in die Steinschicht, füllten es mit Sprengpulver (es ist kein Dynamit, nur besseres Schwarzpulver), führten die Zündschnur durch eine Holzröhre und dichteten das Sprengloch fest mit Ton ab. Darauf ließen wir vom Brunnenrand ein brennendes Stroh-bündel in den Brunnen herab, das dann die Sprengung auslöste. Auf diese Weise konnten wir sehr harte Steinmassen durchstoßen. Bei den Sprengungen

blieb der Brunnenschacht völlig intakt. Soweit zu erfahren war, haben wir in unserer Berggegend als erste die Sprengungen mit Pulver vorgenommen. Früher hat man es nicht gewagt.

Ein Beispiel, wie sich die Chinesen auch ohne Sprengpulver helfen können, haben wir in der Nähe von Yän-t'u-kou. Hier ist ein alter Brunnen von 50 m Tiefe, der aber jetzt eingefallen ist. Beim Graben dieses Brunnens kam man auch auf eine Gesteinsschicht, wo die gewöhnlichen Werkzeuge versagten. Auch diese Schicht wurde gesprengt, aber nicht mit Pulver, sondern auf andere Weise. Die Chinesen zündeten im Brunnenschacht mit Holz und Steinkohle ein Feuer an, das ein bis zwei Tage unterhalten wurde. Als nun auch die Steinmasse in Glut war, goß man Essig darauf. Dadurch wurde sie brüchig und rissig. Auf diese Weise sprengten sie langsam die harte Gesteinsmasse ab.

**Brunnenweihe:** Ist ein Brunnen ausgegraben, so wird ein großes Fest gehalten; denn es ist ein wichtiges und seltenes Ereignis. Bei dieser Gelegenheit schlachtet man beim Brunnen ein Huhn und läßt das Blut in den neuen Brunnen tropfen. Der Brunnen wird so dem Wasserheros *Lung-wang-yeh* geweiht.

**Fertigstellung des Brunnens:** Nun folgen die letzten Arbeiten. Der Brunnenrand wird mit Holz verschalt und mit Brettern ausgelegt, um den Brunnen sauber halten zu können. Auch ummauert man ihn noch mit Steinen, damit er bei starken Regengüssen nicht überschwemmt wird. Es gibt Brunnen, die vollständig mit Holz verschalt werden müssen, wenn die Erdschichten zu locker sind oder Sandschichten dazwischenliegen oder sonst der Brunnen in Gefahr ist einzufallen. Das macht einen Brunnen aber sehr kostspielig.

Der Brunnen bleibt offen und kann nicht geschlossen werden. Auch die Holzrolle bleibt ständig am Brunnen. Neben dem Brunnen werden zum Tränken der Tiere Tröge aus Baumstämmen angebracht, die zu jedem Brunnen gehören. Manchmal werden die Tröge auch aus Steinblöcken gemeißelt. Das Anschaffen dieses Brunnenzubehöres und das Instandhalten bzw. Ausbessern des Brunnens geschieht durch die Familien, die den Brunnen benutzen.

Zum Wassers schöpfen gebraucht man einen länglichen Schöpfkorb, der aus Binsen geflochten und in heißem Wasser gedichtet wird. Der Schöpfkorb mit dem Seil bleibt nicht beim Brunnen, sondern jede Familie hat einen eigenen Schöpfkorb und ein eigenes Brunnenseil, das sie zum Wasserholen mitbringt. Ist ein Brunnen über 50 m tief, so nimmt man statt des Schöpfkorbes ein eigens zubereitetes Ziegenfell als Wasserbehälter, weil dieses besonders wasserdicht ist.

**Löhne und Bezahlung:** Das Brunnengraben besorgen entweder die Familien selbst, die daran beteiligt sind, oder sie übergeben die Arbeit in Akkord. Der Arbeitslohn wird nach der geleisteten Arbeit berechnet, z. B. für ein *chang* Brunnentiefe (= 3 m) drei *tou* Getreide (ein *tou*, hier = 30 Pfund) oder der entsprechende Geldwert. Der Lohn wird selbstverständlich



vorher vereinbart, und die Brunnenarbeiter haben so tief zu graben, wie ausgemacht ist, ganz gleich, wieviel Zeit sie dafür brauchen.

Der Geomant wird sehr gut bezahlt. Ein chinesischer Geomant fordert für das Brunnensuchen wenigstens 10 *tan* Getreide (1 *tan* = 300 Pfund), meistens 20 bis 30 *tan*. Es ist schon vorgekommen, daß ein Geomant für einen Brunnen 50 *tan* Getreide verlangt hat. Die Geomanten sind aber so klug und lassen sich den Lohn schon im voraus bezahlen, ganz gleich, ob man Wasser findet oder nicht. Wegen der hohen Kosten wagen die meisten Chinesen nicht, einen Brunnen zu graben. Auch haben sie kein großes Vertrauen auf das Können ihrer Geomanten, und nur in größter Not wenden sie sich an sie. Hier in den Bergen gibt es einen Ort, wo die Leute sechsmal einen Geomanten gerufen und sechsmal gegraben haben, ohne auf Wasser zu kommen. Um so dankbarer sind nun die Bauern in der Umgebung, wenn der Rutengänger ihnen auf einfache und billige Weise mit Sicherheit angeben kann, wo wirklich Wasser zu finden ist <sup>4</sup>.

<sup>4</sup> In Ostchina, in der Provinz Shantung, hat P. W. GOLAB im Orte Dja siang eine andere Methode des Brunnengrabens beobachtet, die für Tiefen bis zu 10 m angewendet werden kann. Dort handelt es sich um eine Ebene, die in ihren obersten Schichten aus Alluvialboden besteht. Um ein Einstürzen der losen Schichten zu verhindern, werden die Brunnenschächte trichterförmig gegraben. Der obere Durchmesser richtet sich nach der vermuteten Tiefe des Wassers. Er darf 8-12 m betragen. Die Wände des Trichters werden terrassenförmig angelegt, damit die ausgeschachtete Erde bequem nach oben befördert werden kann. Ist die wasserführende Schicht erreicht, so wird ein hölzerner Brunnenkranz heruntergelassen, darauf eine Anzahl Ziegel- oder flache Natursteine geschichtet und der Kranz unterhöhlt, damit er sich infolge seiner Schwere senkt. Vier bis sechs Männer schöpfen währenddessen mit einem Holzeimer, der über eine Rolle läuft, so lange das sich unten ansammelnde Wasser, bis der Zufluß zu stark wird und sie nicht mehr nachkommen können. Dann wird die Vermauerung nach oben hin senkrecht fortgesetzt und gleichzeitig der Raum zwischen gemauertem Schacht und alter Trichterwand ausgefüllt. Oben auf die Vermauerung legt man einen zweiten Brunnenkranz aus Holz. Die Öffnung bleibt unbedeckt. Eine Rolle wird meist nur bei privaten, selten bei öffentlichen Brunnen angelegt. Vor der Benutzung werden auch hier die allgemeinen Zeremonien vorgenommen. — Diese Grabemethode ist sehr umständlich und kostspielig, zumal die Arbeiter mit gutem Essen und Schnaps bewirtet sein wollen. Sie wird aber wegen der Gefahr nachrutschender Erdmassen, die Brunnen und Brunnengräber bei anderen Methoden zu verschütten drohen, bevorzugt.

- (1) 涼州
- (2) 古浪
- (3) 土門子
- (4) 車路溝
- (5) 風水先生
- (6) 神保子(豹子)

# Zur Frage nach der Herkunft der Lappen

Von HENN POHLHAUSEN

Das Problem der rassischen und kulturellen Herkunft der Lappen sowie die Geschichte ihrer Einwanderung nach Skandinavien wird immer wieder von verschiedenen Forschern berührt. LUNDMAN<sup>1</sup> und MANKER<sup>2</sup> haben, jeder für sich, dieses Problem kürzlich wieder angeschnitten. Eine Reihe äußerst aufschlußreicher Beiträge, hauptsächlich von skandinavischer Seite, sind früheren Datums, doch keineswegs überholt, da diese Frage immer noch ungelöst zu sein scheint. Weitere Stellungnahmen dürften noch zu erwarten sein; beispielsweise hat B. COLLINDER eine wichtige Arbeit in Vorbereitung.

Seitdem es als wahrscheinlich herausgestellt wurde, daß die Westküste Skandinaviens während der letzten Eiszeit zum Teil eisfrei war und somit vielleicht von Menschen besiedelt sein konnte, sind verschiedene Theorien über die eventuellen eiszeitlichen Bewohner dieses Küstenstreifens und deren späteres Schicksal aufgestellt worden. Da außerdem steinzeitliche Küstenkulturen bekannt sind, die eine gewisse Eigenart aufweisen (Fosna- und Komsa-Kulturen), lag die Vermutung nahe, daß eine „eiszeitliche Überwinterung“ tatsächlich vorlag und daß die eiszeitlichen Bewohner des Küstenstreifens die Urheber dieser Kulturen waren. WIKLUND hat in Weiterentwicklung dieser Gedanken — und wohl auch in Überschätzung des Alters der zu seiner Zeit noch recht unsicher datierten Komsa-Kultur — die Hypothese aufgestellt, daß die eiszeitlichen „Überwinterer“, die vom Fischfang lebten, die Vorfahren der Lappen waren<sup>3</sup>. Ferner nahm er an, daß diese Fischer nach dem Abschmelzen des Inlandeises zwei voneinander unabhängige Renzuchten entwickelten: die südliche, eventuell von Samojeden übernommene halbnomadische Waldrentierzucht und die selbständig entwickelte nördliche vollnomadische Fjällrentierzucht<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> BERTIL LUNDMAN, Ergebnisse der anthropologischen Lappenforschung. *Anthropos* 47. 1952. pp. 119-132.

<sup>2</sup> ERNST MANKER, Inlandisens avsmältning och lapparnas invandring. *Ymer* (Stockholm) 1951. 3.

<sup>3</sup> Vgl. auch MANKER 1951. pp. 225 ff.

<sup>4</sup> K. B. WIKLUND, Untersuchungen über die älteste Geschichte der Lappen und die Entstehung der Rentierzucht. *Folk-Liv* (Stockholm) 2. 1938. pp. 12 ff., 371 ff.

Diese Gedankengänge sind nach WIKLUNDS Tod heftig angegriffen worden, werden aber auch von anderen Forschern teilweise übernommen, der neuesten Forschung angepaßt und zur Grundlage eigener Hypothesen gemacht oder als WIKLUNDS Hypothesen verteidigt.

In bezug auf diese Erörterungen ist grundsätzlich festzuhalten, daß das Problem der Herkunft eines Volkes, also auch der Lappen, kaum je als eine isolierte, von übrigen ethnischen und anthropologischen Zusammenhängen losgelöste Erscheinung betrachtet werden darf, wenn befriedigende Erkenntnisse und glaubwürdige Lösungen erwartet werden sollen.

Zum eingangs aufgestellten Fragenkomplex zurückkommend, ist darauf hinzuweisen, daß die eventuelle eiszeitliche „Überwinterung“ gewisser Menschengruppen in Skandinavien und die Herkunft der Lappen zwei ganz verschiedene Dinge sind.

Daß die Möglichkeit einer „Überwinterung“ vorlag, ist wahrscheinlich. Ob eine „Überwinterung“ tatsächlich stattfand, ist eine andere Frage, die präzisiert und ihrerseits noch in weitere Teilfragen gegliedert werden kann : 1. War der eisfreie Streifen jemals von Menschen bewohnt ? 2. Falls ja, von wem, von wann an und bis wann ? Eine vollständige Beantwortung dieser Fragen dürfte auf Grund eindeutiger archäologischer Funde aus jenem Küstenstreifen kaum zu erwarten sein, da die Bodenverhältnisse das Beweismaterial — abgesehen von Steingegenständen — sehr schlecht zu konservieren scheinen. Hingegen kann ein Lösungsversuch von der Seite der Paläethnographie und der Paläanthropologie unternommen werden, zumindest um das Wahrscheinlichere vom weniger Wahrscheinlichen zu unterscheiden.

Wenn der eisfreie Streifen in der Eiszeit überhaupt je bewohnt war, müssen die ersten Bewohner dieses Küstenstreifens irgendwoher gekommen sein. Vier Möglichkeiten kommen hier in Frage : 1. Besiedlung in der Interglazialzeit, 2. Einwanderung über das Inlandeis, 3. Einwanderung längs der Eismeerküste aus dem Osten, 4. Einwanderung längs der Atlantikküste aus dem Südwesten.

Die Besiedlung in der Interglazialzeit ist als unwahrscheinlich abzulehnen, solange Homo sapiens-Funde aus dem Interglazial aus benachbarten Räumen fehlen. Eine Einwanderung über das Inlandeis ist ebenfalls unwahrscheinlich. Eine Einwanderung längs der Eismeerküste aus dem Osten ist nicht ganz abzuweisen, wenn es sich feststellen läßt, daß auch die übrige Eismeerküste in der letzten Eiszeit besiedelt oder auch nur bewohnbar war. Am wahrscheinlichsten ist jedoch die Besiedlung vom versunkenen Nordseeland aus, die Atlantikküste entlang. Wenn die nordskandinavische Atlantikküste eisfrei war, dürften auch die südlich davon gelegenen Küsten eisfrei gewesen sein, so daß ein Weg von Westeuropa aus offen gewesen wäre. West- und Mitteleuropa waren aber damals schon besiedelt.

Wenn es also möglich war, von Westeuropa nach Skandinavien zu gelangen, fragt es sich weiter, ob es möglich gewesen sein könnte, auch in der kalten Jahreszeit dazubleiben und dort ständig zu wohnen. Ein Vergleich mit den nördlichsten Eskimo, die in etwa entsprechenden Verhältnissen leben, zeigt, daß diese Möglichkeit bestanden haben dürfte.



Die Grundlage der uns besser bekannten Kulturen der Eiszeit in Europa war vor allem die Jagd auf das Ren. Konnte die Jagd auf das Rentier nun auch die Wirtschaftsgrundlage der Kultur dieser hypothetischen „Überwinterer“ gebildet haben? Diese Möglichkeit ist vielleicht nicht ganz abzuweisen, da die Rentiere im Sommer sehr wohl die eisfreie Küste entlang nach Norden gewandert sein könnten, um im Herbst wieder ins Nordseeland zurückzukehren. Wahrscheinlicher ist es aber, daß die Seesäuger allein oder wenigstens neben dem Rentier die wichtigste Jagdbeute ausmachten. Sodann ist festzustellen, daß der Küstenstreifen ohne Baumwuchs gedacht werden muß. Brennholz wird demnach gefehlt haben, so daß Licht und Wärme wahrscheinlich von der Tranlampe gespendet wurden. Die Seesäugerjagd, falls sie vorkam, wird Boote, und zwar Lederboote, notwendig gemacht haben, da das Holz und die Rinde auch zu diesem Zweck fehlten. Auch wäre es zu erwarten, daß Harpunen mit abnehmbarer Spitze bei der Seesäugerjagd verwendet wurden. Ferner wird die Seesäugerjagd ein seßhafteres Leben gestattet haben als die Renjagd, so daß statt Lederzelten festere Wohnungen, in Ermangelung von Holz Erd- oder Steinhütten, und zwar wahrscheinlich kuppelförmige, vermutet werden müssen.

Rassisch sind Anklänge an andere Westeuropäer der Eiszeit, also in erster Linie an die Cro-Magnon-Rasse, zu erwarten, da diese damals auch das übrige Westeuropa bewohnte. In Anbetracht der sehr harten und eigenartigen Umwelteinflüsse und unter Berücksichtigung der denkbaren Ausgangslage sind die oben festgehaltenen Elemente die wahrscheinlichsten in bezug auf diese hypothetischen eiszeitlichen „Überwinterer“. Statt der letztgenannten Definition gebrauche ich für diese hypothetische Kultur die Bezeichnung „die diluvialskandinavische Küstenkultur“.

Wenn diese Kultur jemals existierte, müßten auch Belege in Form von ethnographischen Relikten, Felszeichnungen, archäologischen Funden oder dergleichen erwartet werden, und zwar in erster Linie da, wo die Kultur tatsächlich vorkam, oder in Nachbargebieten.

Untersuchen wir das tatsächlich vorliegende diesbezügliche Material, so sehen wir, daß die Tranlampe als Relikt in Norwegen und auf den Schettland-Inseln vorkommt <sup>5</sup>. Das Lederboot ist bekannt von Felszeichnungen aus Norwegen. Es ist noch im Gebrauch in Irland, Wales und Belgien <sup>6</sup>. Runde, sehr altertümliche Steinhäuser, die in der äußeren Form und auch in der Raumverteilung mit den Iglus der Eskimo korrespondieren, sind aus Irland bekannt <sup>7</sup>. Rundhütten kommen auch bei Lappen vor. Die Harpune mit abnehmbarer Spitze ist aus Norwegen bekannt <sup>8</sup>. Diese Relikte sind also an den Küsten

<sup>5</sup> C. WALLEM, Lys og Lysstel i Norske Kirker og Hjem. Gammel Norsk Kultur i Tekst og Billeder, udgivet af Norsk Folkemuseum. Kristiania 1907. pp. 19 ff. — WALTER HOUGH, The Lamp of the Eskimo. Report of the U. S. National Museum 1896. p. 1039.

<sup>6</sup> GUTORM GJESSING, Circumpolar Stone Age. Acta Arctica (København) 2. 1944. p. 13.

<sup>7</sup> Vgl. Abbildungen und Beschreibungen irischer *boths* und *clochans* bei A. CAMPBELL, Notes on the Irish House. Folk-Liv (Stockholm) 2. 1938. pp. 173 ff. — GJESSING 1944. pp. 46 ff.

<sup>8</sup> GJESSING 1944. pp. 16 ff.

der Nordsee und des Atlantischen Ozeans durchaus noch anzutreffen, und zwar, wie es scheint, nunmehr im Bereich der ehemals keltischen sowie auch der germanischen Völker und schließlich auch bei Küstenlappen in Nordskandinavien.

Es ist demnach nicht unwahrscheinlich, daß die diluvialskandinavische Küstenkultur tatsächlich existiert hat, doch nicht als eine isolierte Erscheinung, sondern als der nördlichste Ausläufer einer ebenfalls hypothetischen westeuropäischen Küstenkultur. Die diluvialskandinavische Küstenkultur dürfte sich zu den übrigen benachbarten Küstenkulturen ähnlich verhalten haben wie die Polareskimo zu den übrigen Eskimo, sie waren also nur die am weitesten in die Anökumene vorgeschobenen Vorposten eines größeren Kulturkomplexes, und zwar der glazialen oder frühpostglazialen westeuropäischen Kultur.

Während in Westeuropa die Cro-Magnon-Rasse die Trägerin der europäischen Magdalénien-Kultur war und in der hellen fälischen Rasse in Nordwesteuropa, vor allem in Niederdeutschland im Bereich des Flachland-Magdalénien und der nachfolgenden Kulturen (Meiendorf und Ahrensburg) weiterlebt, ist es schwerer, die Träger der diluvialskandinavischen Küstenkultur rassisch zu fixieren. Da aber die Kulturträger und die Kultur aus dem cromagniden glazialen oder postglazialen Westeuropa kamen, ist eine der folgenden zwei Möglichkeiten als wahrscheinlich zu betrachten: Entweder waren die Kulturträger Vertreter der reinen Cro-Magnon-Rasse, oder aber sie gehörten zu einer besonderen, aus dieser Rasse entwickelten Küstenform. Die letzte Möglichkeit gewinnt an Wahrscheinlichkeit, wenn eine derartige Küstenform sich entweder an paläanthropologischen Funden oder wenigstens an anthropologischen Relikten und Restrassen feststellen läßt. Funde sind aus dem versunkenen Nordseeland und von den der Tätigkeit des Meeres ausgesetzten Küstengebieten nur ausnahmsweise zu erwarten. Hingegen sind Relikte durchaus vorhanden, und zwar in der paläatlantiden Rasse, die zwar nicht mit der Cro-Magnon-Rasse zu identifizieren ist, die ihr aber doch nahe zu stehen scheint<sup>9</sup>. Diese Rasse kommt vor allem an der Küste des Atlantischen Ozeans vor, und zwar von den Kanarischen Inseln und Irland bis nach Norwegen. Daß diese Rasse in Skandinavien vor allem im Binnenland vertreten ist, mag daran liegen, daß sie z. B. in der Wikingerzeit von der Küste von den Nordischen verdrängt wurde. Wichtig ist aber, daß die „Küstenalpinen“ von Norwegen nach LUNDMAN vermutlich „alpinisierte“ Cromagnide sind<sup>10</sup>; auch diese wären dann als Relikte im obenerwähnten Sinne aufzufassen.

Hiermit wäre die älteste, vor-indogermanische Kultur- und Rassenschicht umrissen.

Eine jüngere, sicherlich postglaziale Kulturschicht ist die indogermanische Kultur der natürlichen und künstlichen Steppen, getragen von der

<sup>9</sup> Vgl. B. LUNDMAN, Die hellen Afrikaner und die dunklen Dalekarlier. Ethnos (Stockholm) 1949. 2-4, und B. LUNDMAN, Umriß der Rassenkunde des Menschen in geschichtlicher Zeit. Tierp/Schweden 1952. p. 36 und Karte 31, p. 114.

<sup>10</sup> Laut persönlicher Mitteilung von Doc. Dr. BERTIL LUNDMAN, Uppsala, außerdem schon seit 1940 von ihm in schwedischen Arbeiten vertretene Auffassung.

nordischen Rasse und begleitet von Elementen anderer europäischer Rassen. — Kulturell und rassisch mit dieser verwandt, fast ebenso nordisch, doch mit stärkeren ostbaltischen und dafür viel schwächeren alpinen, dinarischen und mediterranen Einschlägen ist die Waldbauern- und Süßwasserfiskerkultur der Finnen. — Die vierte Kultur in Skandinavien ist die Kultur der Lappen, die eine ugrofinnische Sprache sprechen.

Ehe nun der Ursprung der Lappen erörtert werden kann, ist festzustellen, was unter „Lappen“ überhaupt gemeint ist.

Kulturell ist das Leben der Lappen an der Küste durch den Fischfang, in Fjällgebieten durch die „vollnomadische“ Fjällrentierzucht und in Waldgebieten durch die „halbnomadische“ Waldrentierzucht mit starker Betonung der Jagd als Nebengewirtschaft charakterisiert. Die Sprache ist eine ugrofinnische. Rassisch sind dunkle, kleinwüchsige, mehr oder weniger mongoliform anmutende Typen neben zahlreichen alpinen, ostbaltischen, nordischen und mitunter sogar dinarischen oder dinariformen Typen und allen denkbaren Übergängen vertreten. Allerdings scheint ein spezieller Gautyp auf alpin-mongoliformer Basis besonders charakteristisch zu sein, wie aus LUNDMANS Untersuchungen auch wieder hervorgeht<sup>11</sup>. Cromagnide Rasseneinschläge können heute nicht mehr festgestellt werden; ob sie früher dagewesen sind, möchte ich bezweifeln. Ein eigenes Kapitel bilden die wirklich mongoliden Elemente in Lappland und in Rentier-Sibirien. Sehr im Gegensatz zu der landläufigen Auffassung dürften sie in beiden Gebieten als ursprünglich kaum vorhanden anzusehen sein. Wo sie gegenwärtig feststellbar sind — so auch bei den Ostlappen —, dürften sie als später eingewandert betrachtet werden. Sie sind im Begriff, vor allem von Tungusen getragen, aus dem Südosten nach Westen vorzudringen<sup>12</sup>.

Untersucht man die Kultur näher, so findet man, daß dieser rassischen Sonderentwicklung auch stark spezialisierte Kulturelemente entsprechen, von denen der bootförmige Schlitten und die Bogenstangenkote die wichtigsten

<sup>11</sup> B. LUNDMAN, *Anthropos* 47. 1952. pp. 119-132.

<sup>12</sup> In bezug auf die Lappen hat Doc. LUNDMAN noch in einem persönlichen Brief an mich das fast gänzliche Fehlen der echten mongoliden Elemente besonders bei den Südlappen mit Nachdruck hervorgehoben. Vgl. dazu auch LUNDMAN, *Anthropos* 47. 1952. p. 127 oben. — In bezug auf Rentier-Sibirien vgl. E. v. EICKSTEDT, *Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit*. Stuttgart 1934. pp. 218 ff.; WALDEMAR JOCHELSON, *The Koryak. Memoirs of the American Museum of National History* (New York-Leiden) 6. 1908. pp. 408 ff., sowie KAI DONNER, *Sibirien, folk och forntid*. Tammerfors 1933. pp. 24 ff. Allerdings ist LUNDMAN in bezug auf Sibirien etwas anderer Ansicht, vgl. B. LUNDMAN, *Umriß der Rassenkunde des Menschen*. pp. 51, 56 f.

An dieser Stelle will ich auch darauf hinweisen, daß die ethnogenetische Forschung in Polargebieten große, für diesen Lebensraum der Menschen charakteristische Widerstände zu überwinden hat. Eine Synthese zwischen den rassenkundlichen, völkerkundlichen und vorgeschichtlichen Erkenntnissen ist hier oft besonders schwierig, bedingt u. a. einerseits durch die geringe Kopffzahl, die große Beweglichkeit und die eigentümlichen Familienverhältnisse der hiesigen Bevölkerung und andererseits durch die kulturell nivellierende Wirkung der harten Umwelt, die nur wenige, ganz bestimmte Wirtschaftsformen zuläßt.



sind. Der bootförmige Schlitten ist recht alt und schon aus vorgeschichtlichen Moorfunden aus Finnland bekannt<sup>13</sup>. Dieser Schlitten ist dem felsigen und steinigen Boden Lapplands besser angepaßt als die sonst in Sibirien übliche Narta. Erst bei den Tschuktschen, wo ähnliche Bodenverhältnisse vorliegen, wird die Narta teilweise durch einen im Prinzip ähnlichen Bretterschlitten abgelöst. Die Bogenstangenkote darf wohl als eine lokale Weiterentwicklung des in Sibirien üblichen konischen Stangenzeltes aufgefaßt werden. Die überwältigende Mehrzahl der lappischen Kulturelemente sind aber gemeinsibirisch oder sogar zirkumpolar.

Hier sollen aus der Fülle des Materials nur die Renzucht und die Hypothese, daß es sich dabei um zwei verschiedene, womöglich auf lappischem Boden entstandene Kulturkomplexe — Fjäll- und Waldrentierzucht — handle, zur Betrachtung herausgegriffen werden: Die „intensive“ oder „halbnomadische“ Renzucht der Waldlappen kommt im ganzen sibirischen Waldgürtel vor, und zwar bei allen im Walde lebenden Völkern, die sich nicht einseitig auf die Jagd oder den Fischfang spezialisiert haben und demzufolge gar keine Renzucht treiben. Die „extensive“ oder „vollnomadische“ Rentierwirtschaft wird auf der Tundra betrieben, und zwar von allen Völkern, die auf der Tundra leben. Wo ein Volk Tundra und Wald bewohnt, betreibt der im Walde lebende Volksteil (Waldjuraken, Waldlappen) Waldrentierzucht, der auf der Tundra lebende Teil (Juraksamojeden, Fjällappen) Tundrarentierzucht. Letztere erstreckt sich durch das ganze asiatische Festland hindurch bis zur Ostküste, verläßt aber nirgends die Tundra mehr, als die Fjällappen dieses tun. Südlich dieses Tundrarentiergürtels liegt der Gürtel der Waldrentierzucht, der sich auch von Lappland bis zur Ostküste Asiens hinzieht. In Anbetracht dessen dürfte es offenbar sein, daß es nur eine Rentierzucht gibt, die je nach den vorliegenden Verhältnissen und Bedürfnissen modifiziert wird. Die lappische Waldrentierzucht ist demnach nur als der westlichste Ausläufer der gemeinsibirischen Waldrentierzucht anzusehen, während die Fjällrentierzucht als der westlichste Ausläufer der gemeinsibirischen Tundrarentierzucht aufzufassen ist. Es kann hinzugefügt werden, daß die lappische Fjällrentierzucht gegenüber der sibirischen Tundrarentierzucht etwas stärkere Einschlüge der Waldrentierzucht zeigt, genau so wie auch die lappische Fjällnatur stärkere Einschlüge der Elemente der Wald- und Gebirgsnatur aufweist. Aber auch in bezug auf fast die gesamte Kultur der Lappen gilt, daß sie als der westlichste Ausläufer der gemeinsibirischen Kultur zu betrachten ist, die dann im lappischen Raum durch besondere, ihr charakteristische, lokale Fremdeinschlüge und Sonderentwicklungen ihr heutiges, spezifisch lappisches Gesicht erhielt. Diese Fremdeinschlüge stammen dann auch teils aus dem finnischen und teils aus dem nordgermanischen Kulturkomplex sowie — vielleicht nur indirekt auf dem Wege über die Nordgermanen — aus der diluvialskandinavischen Küstenkultur. Eine Ableitung der lappischen Kultur mit Renzucht

---

<sup>13</sup> U. T. SIRELIUS, Zur Geschichte des prähistorischen Schlittens. Festschrift P. W. SCHMIDT. Wien 1928. — V. LUHO, Über steinzeitliche Winterverkehrsmittel in Finnland. Acta Archaeologica (Kopenhagen) 19. 1948.

und allen Begleiterscheinungen aus der diluvialskandinavischen Küstenkultur dürfte verfehlt sein, zumal WIKLUNDS wertvolle Untersuchungen — richtig gedeutet — darauf hinweisen, daß die westlichsten Ausläufer der gemeinsibirischen Kultur, die nun einmal das tragende Element der lappischen Kultur bildet <sup>14</sup>, erst spät — um 700 v. Chr. — so weit nach Skandinavien vorge-  
drungen waren, daß sie mit den Nordgermanen in einen näheren Kontakt treten konnten <sup>15</sup>.

Eine der wichtigsten Aufgaben der modernen Lappenforschung dürfte es sein, zu untersuchen, was an der lappischen Kultur gemeinsibirisch, was finnisch, was nordgermanisch, was diluvialskandinavisch und was schließlich spezifisch lappisch ist, wobei nach meiner Auffassung unter „lappisch“ nur eine autochthone Synthese zwischen dem gemeinsibirischen Grundstoff und den vorhin erwähnten späteren Fremdeinflüssen aus dem finnischen und nordgermanischen Kulturgebiet zu verstehen ist.

Allerdings kann dabei schon jetzt festgehalten werden : Wenn der Schwerpunkt auf dem sprachlichen Gebiet im (ugro)finnischen und auf dem rassischen Gebiet vielleicht im spezifisch lappischen Sektor liegt, so ist der kulturelle Schwerpunkt zweifellos im gemeinsibirischen Sektor zu suchen.

---

<sup>14</sup> Dabei darf die Tatsache, daß das rassische Erscheinungsbild insbesondere der Südlappen heute vielfach nicht als mongolid bezeichnet werden kann, uns nicht dazu verleiten, auch den viel stärkeren und wichtigeren gemeinsibirischen Anteil an der Kultur der Lappen zu übersehen. In diesem Zusammenhang soll noch einmal hervorgehoben werden, daß im Altertum rassisch „gemeinsibirisch“ nicht unbedingt dasselbe sein muß wie „mongolid“.

<sup>15</sup> WIKLUND 1938, p. 386 ; vgl. auch pp. 362-385.

---

# Puberteitsriten bij de BaYaka

Door DÉsirÉ VAN GOOL, S. J., Itenda – Zuid-Bayaka, Kwango

## Inhoud :

- I. Inleiding
- II. Natuur van de ηηkhaanda
  - 1. Herkomst van de ηηkhaanda-riten
  - 2. Gelegenheid van het ηηkhaanda-vieren
  - 3. Wat denkt de inlander over de ηηkhaanda ?
  - 4. De ηηkhaanda-benamingen
- III. Voorbereiding van de ηηkhaanda
  - 1. De officiële beslissing
  - 2. De verre voorbereiding
  - 3. Laatste voorbereiding
  - 4. Vooravond van de besnijdenis
- IV. Benijdenis en inwijding
  - 1. Vaarwel aan de tundaanzi
  - 2. De besnijdenis
  - 3. Inwijdingsperiode
- V. Werk- en dansperiode
  - 1. Jacht- en dorpsfeest
  - 2. In eigen dorp
  - 3. Doorheen de streek
  - 4. Werk voor de inrichters
- VI. Besluiting der inwijdingsjaren

## I. Inleiding

Voor we een volledige en definitieve ethnologische studie van de BaYaka zullen hebben, blijven er nog heel wat opsporingen en détailstudie te doen. Er blijft nog heel wat te ontdekken in de psychologie, in de eigen aard van de MuYaka en in zijn eigen levensvormen.

Dit schreef ook EDUARD DE JONGHE, voormalig bestuurder van het tijdschrift „Congo“ zeer juist in zijn waardevolle studie over „De Geheime Sekten in Afrika“. — Als besluit van zijn studie merkte hij op, dat voor we een synthese zullen maken over de inrichting van het inlands leven, we éérs<sup>t</sup> nog al de vormen in hun partikuliere verscheidenheid moeten opsporen <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> ED. DE JONGHE, Les Sociétés secrètes en Afrique. Congo 1923. II. p. 388.



In deze studie wil ik dan ook niet beweren een volledig en synthetisch geheel te geven over de psychologie van de jonge opgroeiende MuYaka ; ik hoop enkel maar iets te kunnen bij dragen tot het verder ontdekken van de gedachten en levensvormen van de MuYaka tijdens de puberteits-ritus. Daar de jonge MuYaka in deze periode van zijn leven een rituele initiatie ondergaat, zal ik me vooral houden aan deze tijd van zijn leven — de tijd van inwijding — die hem van kind tot man zal maken in de inlandse gemeenschap met hier en daar enkele aanvullende nota's over het communautaire leven. Dit als omlijsting en achtergrond waartegen we het kind zullen zien man worden.

Twee studies zijn reeds verschenen ; beide handelden over de besnijdenisritus bij de BaYaka. In 1921 publiceerde E. P. E. VAN SCHINGHEN, nu Apostolisch Vicaris te Banningstad, een interessante studie over de besnijdenis bij de BaYaka en de BaSuku<sup>2</sup>.

In 1930 verscheen in de Kongo-Bibliotheek het werk van E. P. MICHEL, PLANCQUAERT : Les Sociétés secrètes chez les BaYaka, waar hij een merkwaardig en verdienstelijk hoofdstuk wijdt aan de *Mukaanda* of besnijdenis-ritus<sup>3</sup>.

In deze studie zal ik nog enkele onuitgegeven nota's gebruiken van de E. P. HENRI HUVENEERS, missionaris in de BaYaka streek.

## II. Natuur van de ηηkhaanda

### 1. Herkomst van de ηηkhaanda-riten

We zullen de jonge MuYaka zien opgroeien tijdens zijn puberteitsjaren in de ηηkhaanda, een collectief kamp, waar ze besneden en geïnitieerd worden, om als jonge man drager te worden van het jus en fas in de inlandse gemeenschap<sup>4</sup>.

Eerst een woordje over de herkomst van de ηηkhaanda.

Telkens wanneer een MuYaka denkt of zingt over zijn afkomst, zal hij met fierheid het Koola vernoemen als bakermat van zijn stamouders. Het Koola van destijds kunnen we ongeveer vereenzelvigen met het huidige Dilolo, op de Lunda-hoogvlakte, waar de spoorweg Lobito-Tenge langs loopt, in de zuid-westelijke hoek van het Kasai-gebied.

De heersende klasse bij de zoogenaamde BaYaka is de Luunda of BaLuuwa-stam. De opperhoofden gaan er groot op erfgenenamen te zijn van de vroegere pretendenten naar de heerschappij van het grote Koola-rijk. Dit rijk wordt ook nu nog beheerst door de Kyaamvu van Koola, een groot feodaal vorst. Zijn rijk strekte zich uit van in de Angola door de Kasai tot in Rhodesia toe. Al die feodale erfgenenamen, bleven een heersersras, dat zich in stand hield dank aan hun strenge patriarchale inrichting. Lang-

<sup>2</sup> E. VAN SCHINGHEN, S. J., La Circoncision chez les BaYaka et les BaSuku. Congo 1921. II. p. 51.

<sup>3</sup> M. PLANCQUAERT, S. J., Les Sociétés secrètes chez les BaYaka (Bibliothèque Congo, XXXI). Louvain 1930.

<sup>4</sup> E. POSSOZ, Eléments de droit coutumier nègre. 1942. p. 30.

zamerhand werden ze een bedreiging voor het machtige Koola-rijk. Hun onderling dingen naar de macht bracht twisten mee en de leenroerige afhankelijkheid kwam hierdoor in gevaar. De Kyaamvu van Koola heeft dan die gevaarlijke troonpretendenten ter verovering uitgestuurd om in nieuwe streken de Koola-macht uit te breiden, door het stichten van nieuwe rijken. Met kleine groepen, maar als gevreesde krijgers zijn ze uitgetrokken naar de Angola, naar Rhodesia en naar de streken van de Kwango, Wamba en Inzia. Groepen Aluunda zijn dus ook afgezakt naar de streken van Wamba en Kwango en hebben zich daar meester gemaakt van de vroeger ingeweken bevolking.

Deze streken hadden, vóór de Aluunda inwijking, reeds lang een autochtone bevolking van Bantoe, Bosjesman of misschien wel van pygmoiden. In de oude troebadoer-zangen van de Aluunda opperhoofden vinden we nog verre herinneringen aan hun vroegere brutale veroveringen, waarin ze zeker vele weerspanningen hebben verdreven en zelfs gedood.

*Bakhweena niimbina khuni,  
yeeto niimbina kono-kono mi baana ba baathu.*

De anderen kunnen (in vrede) slapen bij een vuurtje van hout, wij, we slapen bij (overgebleven) beenderen van mensen.

Vele van die autochtone stammen werden door de Aluunda bezetters opgenomen, maar niet opgeslorpt. Het onderscheid BaYaka-BaLuuwa of Aluunda blijft steeds merkbaar. Deze laatsten blijven de dynastie van Kyaamvu behouden. De huidige opperhoofden zijn nog steeds Aluunda hoewel zij BaYaka vrouwen in hun harem opnemen, maar kennen geen matriarchaal regiem. Bovendien blijft door overerving de grond eigendom van de vroegere autochtone grondbezitters, de *batulaamba*. Dit feit heeft een diepere grond, nl. dat de aarde waarin de voorvaderen van de autochtone stammen rusten, en waarmee ze cultueel verbonden leven, hen niet kan ontnomen worden. De BaYaka in het algemeen beroepen zich nu nog op hun herkomst van Koola, wat wel beduidt, dat ze zich in de BaLuuwa-stam weten opgenomen. Ook de jonge MuYaka, die de inwijdingsritus zal moeten doormaken, bezingt bij de aanvang hiervan deze levenbrengende religieuze instelling als afkomstig van het oude Koola <sup>5</sup>.

Het koor van de jonge kandidaten ter initiatie zal deze oorsprong bezingen :

*Twendila Koola a, a, a,  
Lukutakana...*

Kom, laten we naar het Koola gaan,  
Verzamelt u...

Als een echo klinkt die zang door zovele generaties overgeleverd, als een heimwee naar de grond en het land, waar hun voorouders van voor de uitwijking, begraven liggen. Nu nog bestaat er een feodale afhankelijk-

<sup>5</sup> M. PLANCQUAERT, S. J., Les Jaga et les Bayaka du Kwango. (Inst. Royal Col. Belge. Sect. des Sciences Mor. et Pol., Mém. T. III, fasc. 1.) Bruxelles 1932.

kheid van de verschillende Kyaamvu der BaYaka aan de grote chef der Aluunda, die nog bij Dilolo verblijft.

Voor de zwarten geldt dan ook niet alleen het ondermaanse, maar zij weten zich verbonden met dat eene zelfde leven van hun voorzaten.

*Ufwa kwaxandi,  
Madila kuna Koola.*

Nog een herinnering aan de oude stamvader, die ver van hun huidige verblijfplaats begraven ligt.

Hij is dood (de grote *Kyaamvu*).  
In Koola is er droefheid.

## 2. Gelegenheid tot het ηηkhaanda-vieren

Voor we de studie van deze puberteitsritus aanvatten, dienen we eerst de factoren te onderzoeken, die hun invloed op de aanvang en het verloop van de ηηkhaanda doen gelden, met daarna een korte beschouwing hoe de inlandse bevolking zelf tegenover deze ritus staat.

De *ba mbuta*, de ouderen, die periodisch meer of minder gezag hebben al naar de omstandigheden, verlangen ten eerste dat de jongens het hele ritueel zouden meemaken. Doch er komen dikwijls omstandigheden, die de ceremoniën verhinderen of althans tot een aanpassing dwingen. Verscheidene gebeurtenissen kunnen het inlands leven op enkele maanden tijd ontwrichten, of er een stemming brengen die het collectieve leven van intensiteit doet veranderen. Er zijn vooreerst factoren, die in hun eigen sfeer tot een verdaging nopen :

- 1<sup>o</sup> Een tekort aan kandidaten van de gewenste leeftijd -wat de organisatiekosten te hoog zou opvoeren en aan de plechtigheden het cachet van een collectieve inwijding zou ontnemen.
- 2<sup>o</sup> Twisten tussen familiegroepen of tussen dorpen onderling — de ηηkhaanda omvat gewoonlijk kandidaten van verschillende dorpen.
- 3<sup>o</sup> Naijver en besluiteloosheid van de inrichters of het uitblijven van de toestemming der ouders.
- 4<sup>o</sup> Een bijgelovige schrik, dat er verschillende slachtoffers zouden vallen ten gevolge van bedreigingen of onheilbrengende krachten.

Vervolgens komen er elementen vanwege de blanke bezetting, die hinderend werken :

- 1<sup>o</sup> De Sanitaire dienst of de missie, die in samenwerking met de dokter, de jongens naar het dispensarium of hospitaal brengt om een meer hygienische behandeling. Dit brengt, zoals we verder nog zullen bespreken, heel wat moeilijkheden mee, daar de rituele gebruiken dan over het hoofd worden gezien. De ouders vragen hiervoor dan eventueel de toestemming aan de maagschap van het meisje. De jongen immers zal vele van de essentiële ηηkhaanda-praktijken missen en de verantwoordelijkheid over een mogelijke onvruchtbaarheid, moet door de twee partijen gedeeld.



- Ook zal er nog voor worden gezorgd, dat voor die jongens, post factum, nog wel een aanvullend ritueel wordt uitgevoerd.
- 2<sup>o</sup> De opgelegde culturen, de wervers van werkkrachten, die soms vele jonge mannen ronselen, waaronder ook wel de dignitarissen van de *ηηkhaanda*, de inrichters of de besnijder mede uitwijken, zodat hierdoor het ritueel met heel zijn opzet geen kans op slagen heeft.
  - 3<sup>o</sup> De strengere maatregelen, die in sommige gewesten, hoofdiën of sectoren gepromulgeerd werden, nl., dat er geen besnijdenis-, noch inwijdingsritus plaats hebben mag gedurende het schooljaar. — De *ηηkhaanda-tseke*, die we hier zullen beschrijven, legt beslag op de jongens voor een periode van twee tot drie jaar.
  - 4<sup>o</sup> De morele invloed van de missie, die plaatselijk reeds vele van de brutaalheidense praktijken een meer humaan karakter deed geven.
  - 5<sup>o</sup> Als laatste element kan ik hier nog een meer alleenstaand feit aan toevoegen. In 1940 werden in een vlaag van Kimvungisme in vele BaYaka dorpen alle fetisjen verbrand of vernietigd — dus ook die van de *ηηkhaanda* met al hun geheimzinnige ingredienten zodat de *ηηkhaanda* van dat jaar ontbonden werden of niet doorgingen. In 1941 kwamen echter de fetisjen van de *ηηkhaanda* weer in gebruik.

De feiten die we hier opsommen, kunnen het opzet wel wat verdagen, sommige praktijken wel tijdelijk doen tanen, maar periodisch krijgt de oude traditie toch weer de bovenhand. Een analoog verdwijnen en weer opkomen merkt men ook bij de geheime sekten, zoals ik hier terloops maar de *Tsyonna* of Sekte der luipaardmensen vermeld. Deze sekten kwamen in de jaren 1941-42 te Munene en te Baringa op en herleven nu en dan weer in een meer of minder beperkte aktiviteit <sup>6</sup>.

### 3. Wat denkt de inlander over de *ηηkhaanda* ?

Hoe staat de doorsnee MuYaka, de echte inlander, tegenover dit puberteitsritueel ?

De MuYaka is altijd streng traditioneel gebleven en daarom ook eenigzinds gesloten voor de beschavingsinvloeden. Denken we aan wat de ontdekkingsreizigers ons hebben meegedeeld over dat land van de midden-Kwango, vanaf een CAPELLO, een IVENS en een BÜTTNER tot de leiders van de eerste belgische bezetting toe. De BaYaka hebben alle invloed van buiten geweerd, zolang zij er toe in staat waren <sup>7</sup>.

In die zelfde oude conservatieve gezindheid zullen we nu nog de echte MuYaka inlander terugvinden. Luisteren we dan maar naar wat ze zelf over hun *ηηkhaanda* denken en zeggen. Het is een grote gebeurtenis in hun leven: oud en jong leeft mee met de grote gebeurtenis, maar al dadelijk

<sup>6</sup> De *Tsyonna*-sekte schijnt wel haar gelijke te vinden in het gelijkaardig geheim genootschap bij de Mobali van de midden-Lindi. Cf. J. MAES, *Aniota-Kifwebe*. Antwerpen 1924.

<sup>7</sup> M. PLANCQUAERT, *Les Jaga et les Bayaka du Kwango*.

valt ons die verscheidenheid op van jong en oud. Twee onderscheiden groepen, die in hun mentaliteit en houding een sterke antinomie vormen; de ouderen immers zijn de *ba mbuta*, de ingewijden, de jongeren, *balɛɛkɛ* zijn de oningewijden, de kandidaten. Van elk dezer groepen zullen we de opinie moeten onderzoeken. Gemeenschappelijk aan beider mentaliteit is wel, dat in de kandidaat het kind moet sterven, zodat voortaan in hem nog enkel de man, de juridische persoon zal voortleven. Het kind moet de uiterlijke vorm van de *mwaana ηkhuunda*, het weerloze, het van-geen-tel zijnde, afleggen. De man die het worden zal moet helemaal man zijn, mag niet meer gehinderd zijn; vanaf het *kulɔbuka ηηkhaanda*, het verlaten van de proeftijd, moet hij bij de volwassenen gerekend met al de rechten en plichten van een huwbaar man.

In de gedachtenwereld van de *mbuta*, de oudere, heeft de puberteitsritus de oorspronkelijke betekenis van een inwijden in het gewijde recht. De jongen zal opgenomen worden als een man, die het leven van de afgestorvene voorvaders leeft en voortzet, en die in de levende gemeenschap van het ondermaanse geïntegreerd wordt. De vorming tijdens de initiatieperiode zal de jongen geschikt maken voor het communautaire leven, eerbied geven voor de ouderen en hem vruchtbaar maken.

Andere aspecten van daarbij aansluitende proeven zijn tegenwoordig weggefallen, zoals het weerbaar worden voor de gemeenschap. Als proeve moest de jonge MuYaka een mensenhoofd aanbrengen, dat hij in een gevecht had afgehouden om dan als *ηguunza*, weerbaar krijger, te worden erkend door de Kyaamvu<sup>8</sup>. Wanneer de *mbuta* dan nog verder nadenkt over de betekenis van de initiatie, dan zegt hij dat elke vader individueel zijn kind niet tot man kan vormen. Dat moet in een gemeenschap gebeuren, met rituele, gestereotypeerde handelingen die in de gemeenschap zijn gegroeid en daarin moeten voortleven. Verder weet de oude, dat de aankomende jongeman zal trachten zich later te emanciperen en nu komt de tijd om de jongens eens goed onder de knoet te houden en daartoe heeft de MuYaka-vader niet het vereiste doorzettingsvermogen.

De opgroeiende jongen zal zich soms willen onttrekken aan de kortzichtige dwang van de ouderen en daartegen zal de jongen de druk voelen van heel de gemeenschap, die hem zal dwingen mee te voelen en mee te denken met de gregaire geest, die er heerst in het dorp. In den loop van deze studie zal wel uitkomen hoe de jongen zich zal moeten buigen en vernederd worden. Van den kant van de inrichters komt ook wel niet zelden een ontaarding van de ritus voor, tot het sadisme toe.

De *kandaanzi* of kandidaat ter besnijdenis van zijn kant, wil vruchtbaar worden, wil als man voortleven en leven geven; dus opgenomen worden in dat blijvend zijn van de gemeenschap. Daar hij zo nauw in dat strenge gemeenschapsverband is ingeschakeld, is dit voor hem de enige weg.

Als kleine jongen van zijn vijfde of zesde jaar, kwam er in zijn leven al een „struggle for life“. De meisjes blijven binnen het kader der belang-

<sup>8</sup> Het KiYaka woord *ηguunza* is niet te verwarren met het KiKongo dialect van de Inkisi, waar *ηguunsa* „profeet“ betekent.

stelling vanwege de ouders en vooral van de moeder. Een meisje zal bij moeder blijven; beter verzorgd worden en gevoed. Dit reeds met het oog op de toekomstige huwbaarheid, die in functie zal staan van haar gezondheid en haar kracht. De kleine jongen is aan zijn lot overgelaten; hij krijgt nog wel de *luku*-brei maar de *bisaka*, de toespijs, moet hij zelf zoeken en hij zal wel met de andere jongens van het dorp zich zijn ratten, rupsen en vlees zien aan te schaffen. Hij kent al de strijd om het bestaan en zal er dikwijls onderkomen en verwaarloosd uitzien. In het grasland geldt ook het recht van de sterkste en zijn oudere broers, *ba mpaangi* of verwanten zullen hem uitbuiten. Maar eens komt voor hem ook wel de tijd om zijn rechten op de zwakkeren te laten gelden, als hij eens de puberteitsproeven zal hebben doorstaan.

En nu rijpt stilaan de tijd waarvoor hij vreest, en toch hunkert hij ernaar; de *ηηkhaanda*. Sinds lang droomt hij zich in de rangen van de kandidaten. *Kikuma ki kubuta baana* zal hij zeggen = 't Is om later kinderen te hebben<sup>9</sup>. *Ba ka bayotama ko, baana lun'u ηgolo kha u* = Wie niet besneden wordt, mist alle mannelijke lichaamskracht.

*yo khatu, sa batusokisa, nzi: khwa tswaxwa, khwa suutu, ηguluuηgu* = Zo niet zullen we bespot worden, als onbesnedenen, als snullen en onmondigen. *ηηkhaanda, nzi: mu dyaambu di kitoko* = De ritus, 't is ook om de schoonheid (en om de hygiene).

Hier is ook wel een element van hygiene, dat volgens dokters advies voor velen van hen noodzaak is.

Ook zouden de jongens, die de *ηηkhaanda*-riten niet meemaakten een blijvend minderwaardigheidscomplex behouden, want ze zullen als onbesnedenen bekend blijven en de vrouwen willen met geen onbesnedenen huwen. Het wordt een druk besproken gebeuren: een *ηηkhaanda* is op komst. De palabers en discussies beginnen, want er zijn verschillende dorpen, die er aan mee willen doen.

#### 4. De *ηηkhaanda*-benamingen

Hier volgt eerst het vocabularium van de *ηηkhaanda* met dan de naamgeving van de inrichters, de dignitarissen, de kandidaten en hun geheime taal.

*ηηkhaanda* of  
*mukaanda*

in het KiLuunda

komt van het woord: *kaandika* = verbieden, ontzeggen, prohibeeren, een taboe geven.

*mukaanda*

in het KiLuunda: schuilplaats, toevlucht, waar men veilig is.

*ηηkhaanda*

in het KiYaka dialect:

- Het ritueel van de puberteitsperiode;
- De groep van kinderen die toegelaten zijn;
- Het kamp met de omheining;
- De voorschriften, die men er onderhoudt.

<sup>9</sup> M. PLANCQUAERT, Les Sociétés secrètes. p. 62.



<i>kukota ηηkhaanda</i>	De puberteitsritus beginnen.
<i>kulobuka ηηkhaanda</i>	De puberteitsritus beeindigen.
<i>kutuuηga ηηkhaanda</i>	Het kamp met de agglomeratie bouwen. — Inrichten.
<i>kulwaxala ηηkhaanda</i>	Besnijden, de besnijdenis doen.
<i>kuzeeηga ηηkhaanda</i>	
<i>kuzyoota</i>	
<i>kusooηga ηηkhaanda</i>	De dansen en feestelijkheden leiden of uitvoeren, die volgen op de besnijdenis.
<i>ηηkhaanda</i>	
Synoniemen	in meer beperkten zin : = <i>nzofo</i> de besnijdenishut. <i>Looηgo</i> , <i>Kikuumbu</i> , in de streek van Kasongo-Lunda en Panzi. <i>Koola</i> , in de zangen beteekent dit ook : de band van verwantschap met hun ouders uit Koola.
<i>Kiηkhaanda</i>	De dansen eigen aan de ritus. — De exhibitie na de proeven.

## De dignitarissen en inrichters.

<i>Pfumu Mbεεε</i>	Een chef uit de BaLuuwa-stam, die heerst over een streek.
<i>Khwa γata</i>	Het dorpsheofd.
<i>Ka-gyuudi, tu-</i>	Er is een <i>Kagyuudi</i> of tuchtmeester voor één <i>ηηkhaanda</i> . Hij is de verantwoordelijke persoon, de bevoorradener, de straffer. Hij zorgt voor het vlees van de jacht, staat in voor de onkosten, haalt ook de geschenken op. Noemt zich zelf <i>taata ηηkhaanda</i> , de vader van de <i>ηηkhaanda</i> .
<i>Muloofo, Nnloofo</i>	Plaatsvervanger van <i>Kagyuudi</i> ; helpt de tuchtmeester in zijn financiële besommingen.
<i>Mbaaηgi</i>	of <i>Bumbaaηgi</i> , helper van de twee vorigen. Geeft enkel het vlees van de jacht.
<i>Nnlaaηgala</i>	Bevoorradener in vlees en maniok.
<i>Lupatu</i>	Nachtwaker, overnacht bij de jongens.
<i>Bizawa</i>	Helper van <i>Lupatu</i> .
<i>Isidika</i>	Is de <i>ηgaanga</i> , de grote fetisjeur van de <i>ηηkhaanda</i> . Hij bekleedt een waardige en verdienstelijke erepost, door de chef soms zelf bekleedt. Hij geeft zijn naam aan de houten beeldjes en aan de ingrediënten die er hun geheime krachten aan geven. Het al of niet slagen van de <i>ηηkhaanda</i> hangt van hem af.
<i>Kusidika ηηkhanda</i>	De <i>ηηkhaanda</i> onder de bescherming van <i>Isidika</i> brengen.
<i>Itapa</i>	De Besnijder.
<i>Ifika</i>	De vrouwelijke kookster, die gedurende een zekere tijd, de maniok-brei van de nieuw-ingewijden bereiden zal.
<i>ηkalaweeeni</i>	of <i>Mvuumba</i> . De kunstenaar, die de maskers en andere kunstige voorwerpen voor dans en feesten en voor het ritueel uit hout zal beitelen.
<i>Ka-lombuusi, tu-</i>	Dignitaris. Verzamelnaam voor al de hoger vernoemde dienstoversten.

De kandidaten en de hun eigen woordenschat.

<i>Ka-ndaanzi, tu-</i>	De kandidaat voor het puberteitsritueel.
<i>Mbaala</i>	Al de kandidaten krijgen een naam volgens hun rang. <i>Mbaala</i> is hij die door de ouders gekozen wordt als kleine hoofdman, die de kandidaten zal moeten ron-selen. Hij zal de laatste besneden worden, zittend op een <i>mwondo</i> , de kleine seintrom bij de BaYaka.
<i>Kapita</i>	De eerst besnedene.
<i>Makeengo</i>	De tweede besnedene.
<i>Kasyaala</i>	De derde besnedene <sup>10</sup> .

*Isidika* legt de jongens ook een geheime taal op, voor heel de duur van de besnijdenisritus, die zo gezegd maar enkel door de ingewijden kan begrepen worden. Dit om de afzondering en de geheimzinnigheid te verhogen.

Hier volgen dan enkele voorbeelden.

<i>Maamba</i>	water	wordt	<i>ifutu</i> . <i>kubula ifutu</i> : baden
<i>Mpaku</i>	bijenkorf	"	<i>mmlaangu</i>
<i>Mbele</i>	mes	"	<i>luleendo</i>
<i>Itapa</i>	besnijder	"	<i>nnluki</i>
<i>Mbau</i>	vuur, poeder	"	<i>ngemo</i>
<i>Nzo</i>	huis, hut	"	<i>Kalaamba, katota</i>
<i>ηkuuku</i>	vogel	"	<i>kayiisi</i>
<i>Mbeendi</i>	rat	"	<i>nnlwemo</i> <sup>11</sup>
<i>(K)i-zila, bi-</i>	betekent elk verbod en elke taboe, die de <i>tundaanzi</i> zullen krijgen tijdens de kampperiode en waaraan ze zich streng te houden hebben.		

### III. Voorbereiding van de *ηkhaanda*

#### 1. De officiële beslissing

Al hebben de grote lijnen van een besnijdenis ritueel wel vaste vormen aangenomen, toch is er nog heel wat differentiatie in de manier van uitvoering.

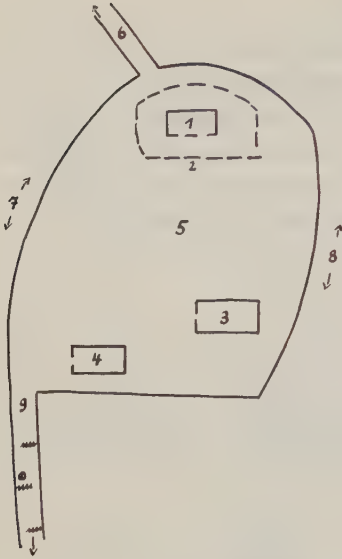
In deze studie beschrijf ik vooral de *ηkhaanda* van Kabila en van enkele andere dorpen uit diezelfde streek van Popo-Kabaka, waarover nauwkeurige gegevens werden verzameld.

Te Kabila (1941) waren de ouderen al een hele tijd aan 't spotten gegaan met de onbesnedenen. Dit bracht een onbehagelijke stemming bij

<sup>10</sup> Bij M. PLANCQUAERT, *Les Sociétés secrètes*, p. 82, worden nog verschillende van de meest gebruikte eigennamen opgesomd.

<sup>11</sup> Zie uitvoeriger in J. VAN WING, S. J., *Nzo longo* — *Les Rites de la Puberté chez les BaKongo*. Congo 1920. II. pp. 229 ss. — Vooral in L. BITTREMIEUX, *La Société secrète des Bakhimba au Mayombe*, 2<sup>e</sup> éd. (Inst., Royal Col. Belge. Sect. des Sciences Mor. et Pol., Mém. T. V, fasc. 3 et dernier.) Bruxelles 1936. — Waar lezer verscheidene honderde woorden uit de geheime taal zal treffen.

## Plan van een ηηkhaanda



Op de kleine schets ziet men :

1. Het *nzofa* : de besnijdenishut.
2. Rond het *nzofa* is nog een schutting aangebracht : *lupaangu* genaamd, of *ndeambi*.
3. Het *kalaamba* : hospitaalhuisje, waarin de kandidaten na de besnijdenis zullen verblijven.
4. Het *katoota*-huis waar ze na de genezing zullen vertoeven.
5. Ontboste plaats.
6. Bron.
7. Broesse.
8. Bos.
9. Breede weg naar het dorp.
- ~ Afsluitingen op de weg : *mmseea*, die naar het kamp leidt en alle indiskrete blikken buiten houdt.
- ⊗ De traditionele plaats voor de fetisj : *tadi di baleekila kalobi*.

de jongens, onzeker en onregelmatig kwamen ze nog naar de dorpschool en bij de zwarte onderwijzer bleven er meer en meer vakjes open in de lijsten van zijn appèl.

Een dwanggedachte : de besnijdenis. Schrik en afkeer voor de behandeling werden overwonnen door die onweerstaanbare drang, die men in het meer geevolueerde midden van college en andere opvoedingsgestichten ook wel terugvindt : volledig man worden. Soms wagen ze het al enkele zinspelingen daarop te maken in het bijzijn van de dorpschef, maar den worden ze nog afgescheept als *bazoba*, *ηguluuηgu* of *tufi* ; dwazen, onmondigen of uitschot. Een *nnleekε*, een jongen, mag zich zoo maar niet veroorloven, een oudere de les te spellen. De oude zegswijze kennen ze hiervoor al te goed :

*Baleekε ba mbwα, γααna yeεε ba mbuta.*

De jongeren zijn maar honden (worden weggejaagd), daar waar oudere vertoeven.

Die stemming hangt in het dorp en waait over naar de omliggende dorpen en groeit stilaan tot hier en daar de ouders oogluikend toestaan, dat eentje onder de jongens als werver *mbaala-kandaanzi*, van de toekomstige kandidaten zou fungeren (Plat I, afb. b).

Op een avond, bij zijn vuurtje, maakt het dorpshoofd dan een betekenisvolle allusie : *Ba batonda mu mukota ηηkhaanda* = Zij die een puberteitsritus zouden willen, als er zijn... Vanaf dien avond begint de stemming psychologisch te rijpen, want ieder weet, dat de *khwa γαta* nu nog enkel op zijn kalebassen palmwijn wacht om de besprekingen in te zetten. *Mbaala*, de werver, gaat ratten vangen met zijn makkers ; ze maken zich hier en daar verdienstelijk en krijgen dan als loon wel de nodige *malafu*-wijn bij elkaar.

Met hun dertien, allen kandidaten, bieden ze het den chef aan. Terwijl het dorpshoofd drinkt, hurken zij neer, en kijken naar de grond, terwijl



ze zachtjes in de handen kloppen, want naar een chef opkijken die eet of drinkt, is een grove onbeleefdheid. Ze zitten daar stil en bang; misschien wel met wat geveinsde eerbied, maar dat is aangenomen protokol.

*Kaamba ba mbuta beesä.* Roep de ouderen, dat ze komen. De jongens stuiven uiteen om al de notabelen en de ouderen van het dorp bijeen te halen. Velen in het dorp hebben alles al nagekeken op afstand en afgeluisterd; zij weten best waarover het gaat. Hun geliefkoosde bezigheid, het palaberen zetten zij weer in.

In de omheining van de chef, de *lupaangu*, of *ipaanga* wordt de discussie ingezet. Met argumenten, bedreigingen en gebaren vertolken zij hun mening. Het blijft voor een buitenstaander een ondoorgrondbaar complex van egoïsme, die besprekingen... Er zal reeds een of ander zinspeling gemaakt worden op eventuele dignitarissen: geld en andere voordelen zullen hier hun rol spelen, tot zelfs de lagere driften toe. — Toen in December — 1945 een dokter eens langs een BaYaka besnijdenis kwam, waren er twee *Itapa* komen opdagen, die met het mes in de hand, zich het voorrecht betwistten om één en dezelfde jongen te besnijden.

Verschillende dagen zullen de palabers aanlopen met daarbij nog de traditionele bedreigingen van de ouders, die hun kinderen aan de *tuloom-buusi* zullen afstaan; de ondervindig immers leert, dat er altijd een risico blijft voor een of ander ongeluk bij de besnijdenis. Dit bedreigen van wege de ouders is wel meer dan louter conventie: bij een eventueel ongeval moeten de ouders de verantwoordelijkheid van zich kunnen afschudden om tot andere heilbrengende krachten hun toevlucht te nemen.

In de omheining van de chef, *ipaanga*, komen *Isidika*, de fetisjman, en andere dignitarissen zich voorstellen. Allen weten zich nu in het brandpunt van van de belangstelling. Wanneer de besprekingen al goed gevorderd zijn, zegt het dorpshoofd op een dag: — *Batuunga kwaxu, ka dyaambu ke* — Dat ze maar beginnen bouwen, ik heb er niets op tegen.

Dan volgt het monstere van de kandidaten: te jonge kinderen worden afgewezen, zij kunnen de proeven niet doorstaan. Een minimum leeftijd wordt vereist: twaalf à dertien jaar. Ziekelijke jongens worden wel toegelaten; voor de *maniimba*, de slaapziekte, echter is men onverbiddelijk: wie hier symptomen van vertoont, staat reeds ten dode opgeschreven<sup>12</sup> en kan dus niet meer geïntegreerd worden in het leven en het gewijde recht van de stam. Soms zal er nog eentje doorgestuurd, of uitgesteld, worden als straf, of door een persoonlijk intrige van een of ander gezaghebbend individu. Onderlinge afgunst, twist of haat zijn hier dan de drijfveer.

Gedurende enkele dagen worden de feiten nog druk besproken en dan raakt het nieuwe er af; men zoekt nog naar een dignitaris, of men twist over de plaats van het kamp, maar verder is het kalm in het dorp. Drie tot vier weken blijft de zaak hangend.

Een beslissing, die de BaYaka nemen, zelfs met bedreiging en rituele plichtplegingen waardoor ze zich voor de geheele gemeenschap compromit-

<sup>12</sup> M. PLANCQUAERT, *Les Sociétés secrètes*. p. 65.

teren, moet daarom nog niet dadelijk verwezenlijkt worden of ten uitvoer gebracht. Gevoel, schrik, drift of een psychose, die in hun gregaire samenleving rijpt, zal hen tenslotte doen ingrijpen. De jonge kandidaten kuieren en stoeien in het dorp en kijken al het doen en laten na van *Kagyuuudi*, hun toekomstige tuchtmeester, en van *Isidika*, tot de dag komt waarop de *tulwombuusi*, als de organisatoren van het ritueel, de jongens zullen samen trommelen.

Met de *wɔɔndɔ*, de kleine seintrom, of met de zware *ɲɔma* worden de mensen van de verschillende dorpen samengeroepen.

Een geestdriftige menigte komt op en volgt het dorpsshoofd, de dignitarissen en de kandidaten naar een uitkant van het dorp: een driehonderd meter voorbij de laatste hutten van het dorp. Op een afgezonderde en weinig begane plaats wordt halte gemaakt. De enkele *biyɛti*-bomen worden omgehakt en heel de menigte helpt de kampplaats debroesseren: de vrouwen met hun hak *tɛɛɲgo* en de mannen met hun mes *kitaanzi*. Allen werken op het rythme van de rei —zangen, die voor deze gelegenheid worden geïmproviseerd. De kandidaten werken mee met de zingende menigte, tot ze door een van hun meesters worden bijeen geroepen voor het *kubɛenza tswa-swa* of *biila*, het stokken snijden; deze stokjes zijn ongeveer twee meter lang en anderhalve centimeter dik; ze zullen dienen om er het ribwerk mee te maken van hun huisjes. Het dorpsshoofd en enkele *tulwombuusi* bepalen de omtrek van de kampplaats en de andere mannen worden uit gestuurd om de *malɛɛka*, *mɔpaanda*, en *makuunzi*, het zwaardere bouw materiaal in bos te gaan kappen.

De mensen praten en lachen in hun kernachtig en spreekwoordelijk dialect en spotten ook nog wel lang na het werk met de kleine *ɲguluuɲgu*, de oningewijden.

Tegen de avond is iedereen weer terug naar het dorp getrokken, ook de jongens, want de inzet van deze dag had nog geen ritueel karakter. De jongens zullen de drie of vier daarop volgende dagen nog hun werk van de *tswa-swa* voortzetten: een taak, die volwassenen op twee à drie uur zouden voltooien. Als plan van een besnijdeniskamp neem ik het kleine schema over van M. PLANCQUAERT; aan de hand van nota's uit verschillende streken stemt deze opstelling zeer goed overeen met de meeste *ɲɲkhaanda* inrichtingen.

## 2. De verre voorbereiding

De eerste samenwerking van de dorpsgemeenschap, die we komen te beschrijven heeft nog geen cultuele waarde, noch rituele betekenis in de inwijding van het kamp en van de kandidaten. Het was enkel een collectieve instemming van de bevolking met de beslissing van de *khwa yata*.

Van nu af echter zullen de plechtigheden een rituele zin en zelfs een sakrale vorm krijgen.

### a) *Isidika* en de rituele inwijding.

De vijfde dag heeft de openingsplechtigheid plaats: *luswa-swa lwiisidika*; het planten van de struik van *Isidika*.

Hier in casu, in de *ηηkhaanda* van Kabila woonde de fetisjman, die als beschermer en middelaar werd gekozen, op anderhalf uur van de *ηηkhaanda*. De jongens gaan in groep tot bij hem, en nodigen hem uit zijn struiken met hun levenwekkende en beschermende krachten naar het kamp te brengen. Elk een struik van *Isidika* in de hand, begeleiden de kandidaten de fetisjman tot in de *ηηkhaanda* plaats.

Aan de ingang van het kamp scharen de jongens zich vol schroom rond *Isidika*, die met geheimzinnige gebaren en gedempte stem een klein beeldje, *siindu* genaamd, bewerkt, dat zal opgehangen worden op de weg naar de kampplaats. Het zal de *tundaanzi* beschermen tegen alle boze geesten, of individuen die met een slecht opzet hun verblijfplaats zouden naderen. Plechtstatig gaat *Isidika* dan over de ontbroeste plaats naar de palen, die door de *bambuta* reeds zijn geplaatst, en de ligging van het *nzofo*, de toekomstige besnijdenishut, reeds juist aanduiden. In al zijn doen en laten wordt de fetisjman door de omstaanders nagekeken, mannen en vrouwen roepen hem wensen toe en bevelen hun kinderen aan. *Isidika* alleen heeft de *pfula*, de stof met geheime krachten: *khula* (rode aarde), *phεemba* (witte aarde), en resten van dieren, die de *tundaanzi* van de vorige generatie vingen bij hun grote jacht. Deze *pfula* strooit hij uit over de grond en de lange twijgen, die de jongens nog vasthouden. Met een groot mes maakt *Isidika* veertien putjes in het zand, aan den ingang van het *nzofo*. Eén van de struiken wordt in de deurpost geplant en de andere in een wijde kring er rond. Samen met *Isidika* planten de jongens elk hun struik. Het al of niet wortelschieten van deze twijg zal de jongens aantonen of ze na de besnijdenis vruchtbaar zullen zijn of niet. Het is dikwijls een maniokstengel, die ook in arme grond gemakkelijk groeien kan.

Hier stelt de jonge MuYaka voor de eerste maal in zijn leven een cultuele daad, ten aanzien van de hele dorpsgemeenschap, waar hij iets doet, wat voor hem en voor het voortzetten van zijn leven van kapitaal belang zal zijn. Deze daad moet hij zeker met hart en ziel stellen. Hier is hij de gelovige, die in deze symbolische daad van het mee-planten van de nieuwe boom zich volledig toevertrouwt aan de wezenskracht van *Isidika* en aan de geesten, die zijn opgroeï als juridische persoonlijkheid zullen aanvaarden en welwillend beschermen.

Bij deze eerste ontvangst van *Isidika*, zet hij zelf de rituele zangen in. Het klinkt als een eerste kennismaking en een voorwaardelijk aanvaarden:

*Isidika*:       εε, ε, ε, ε.

*Tundaanzi*:   εε, ε, ε, ε.

*Isidika*:       *Bu tweenda*, εε, ε.

Zo zijn we dan gegaan. Hè, è.

*Tundaanzi*:   *Bu twiisa*, εε, ε.

Zoo waren wij gekomen. Hè, è.

Het is een kort woordenspel in vraag en antwoord, om de belangstelling op te wekken. *Isidika* is gegaan van huis weg, omdat de jongens hem zijn komen uitnodigen.



- Isidika* : *Bakhwa ηηkhaanda dyεεto ε, ε*  
Er zijn er, die een initiatie-groep willen vormen.
- Tundaanzi* : *Dimosi*  
Er is er maar een (één *ηηkhaanda* = 't is de onze).
- Isidika* : *Mbeε unaata mwααna*  
Wie een kind wegneemt (= doodt).
- Tundaanzi* : *Dyaandi dyaambu εε*  
Die zal af te rekenen hebben.

De taak van *Isidika* is voorwaardelijk : hij introniseert gevaarlijke krachten ; voor de *tundaanzi* zullen ze beschermend werken, maar ze zullen fataal werken tegen hen die niet sympathiseren, of die weerspanning zouden zijn. *Mbeε* is een weinig gebruikt en vaag woord. Aanwijzend en betrekkelijk voornaamwoord is het wel het eenige van dien aard in het KiYaka dialect : hij ... die ... Het is een omschrijvend woord, en een allusie op een eventuele *ndoki*, een slechte geest, die ongeluk zou willen brengen. Hier blijft wel een onzekerheid, en daarom wijst de *rgaarrga-ηηkisi*, de fetisjman, deze verantwoordelijkheid af.

Dit neemt niet weg, dat er bij de jonge *tundaanzi* een stemming komt van een heilbegerig hunkeren naar de ontplooiing van hun leven, want binnen afzienbare tijd zullen ze als „ingewijde mannen“ staan, in dat grote ononderbroken leven van levenden en gestorvenen.

Op deze betekenisvolle dag krijgt *Isidika* zijn honorarium, een beloning en een erkentelijkheid voor het gedane werk. Vooreerst biedt men hem de *tsutsu* aan, een haan, die hij ter plaatse doodt en met het bloed zal hij de *ηηkhaanda*-plaats besprenkelen. Verder het vel van een *mborrgi*, een wilde kat, een *thuurga*, een naald, en een *kikaarrga*, een geweven matje. *Isidika* gaat tevreden naar huis. De mensen gaan weer terug naar hun dorp en ook de *tundaanzi*, die de volgende dagen zullen komen bouwen aan hun kamp. Dag na dag halen de *tulombuusi* de jongens bij elkaar, en geven hen telkens een kleine dagtaak. Langzaam rijzen de huisjes op : het *kalaamba*, *katoota* en *nzofo*.

In de *kalaamba*-hut zullen ze drie weken verblijven, tot hun wonden zijn hersteld ; het *katoota* huisje zal hen de daarop volgende periode herbergen, en het *nzofo* zal enkel dienst doen als besnijdenishut.

Enkel de *tundaanzi* werken nu. Het werk vordert langzaam ; sommigen ontglippen al eens de karweien, krijgen dan wel een eerste kennismaking met de bedreigingen en het hardhandig optreden vanwege de *tulombuusi*. Hier volgt dan de tijndeling en de dagtaken van deze eerste periode :

Het bijeen halen van de <i>biila</i>	. . . . .	4 dagen.
Het plaatsen van de <i>biila</i> in het ribwerk	. . . . .	1 dag.
Het afmaken van het ribwerk	. . . . .	1 dag.
Stroo halen voor de daken	. . . . .	1 week.
Rustperiode	. . . . .	1 week.
<i>Kufika ηηdiilu</i> het dekken	. . . . .	1 week.

Rustperiode	. . . . .	1 week.
<i>Thaangi</i> , rustbedden in palmtakken	. . . . .	3 dagen.
Rustperiode	. . . . .	3 dagen.

Als we aftellen tot de dag waarop de jongens hun *malafu*-wijn aanboden aan het dorpshoofd, dan zijn er reeds elf weken voorbij; de jongens hebben ze doorgemaakt met een betrekkelijk luie en weinig presterende activiteit. Een heel termijn schoolgaan hebben ze ook gemist. Al die tijd hebben ze ook verwijld in een ophitsende en abnormale sfeer; en toch bleven ze de oningewijden, die vanwege de ouderen, vooral in deze periode, veel spot en allusies van minder allooi te horen kregen. Tot nu toe leefden ze elke dag nog dat geïmproviseerde leven van de doorsnee — MuYaka, die onbewust en nooit door tijd gedwongen, meeleeft met de dagen.

#### b) Gelegenheidsfeest met de *kizeemba*-dans.

Na het vormelijk-strengte van het eerste inwijdingsritueel met *Isidika*, komt het gelegenheidsfeest, waar jong en oud weer zullen opkomen.

Tot op de dag dat de kandidaten zullen afgezonderd worden, verkeren zij nog in de omlijsting van dat meevoelende gemeenschapsleven. De dorpeelingen zullen dit nachtelijk feest opluisteren met zang en dans.

Het feest wordt ingezet met het *kuvwaata ηηkεemba*, de feesttooi. Te Kabila kreeg elke jongen van zijn vader een paan: twee à drie vademen stof, ter waarde van 50 Fr. Later zal *Kagyundi* dit alles voor zich opeisen.

De *tundaanzi* gaan zich buiten het dorp in feesttooi zetten. Hun paan, die veel te lang is, houden zij sierlijk op met een lederen riem, of met een band van parels rond de heupen, soms tooien ze zich wel met een halssnoer van Europees maaksel. De buikriem laat de stof terugvallen in mooie plooiën, juist zoals de notabelen dat doen bij officiële plechtigheden. Hand in hand komen de jongens, dansend terug naar het dorp; zij worden door de mensen toegejuicht, er klinken geweerschoten; dat brengt vreugde en gejoel, en maakt het feest in de hele streek bekend. Deze schoten worden ook gelost om de slechte geesten uit de omgeving te doen wijken.

Triomfantelijk worden de jongens naar de kampplaats geleid, waar ze te eten krijgen, de hele nacht zullen ze deelnemen aan de *ikaanda* — dans of de *kizeemba*. Deze *kizeemba* of *ikaanda* — dans heeft niets te maken met de *kirikhaanda*, de dans, die de jong geïnitieerden later zullen dansen. De *kizeemba* moet wel bij de meest immorele dansen gerekend in het repertorium van de BaYaka. Als verontschuldiging zeggen ze, dat op de *tundaanzi* en op de inrichters gedurende de inwijdingsperiode het verbod zal wegen nog met vrouwen in contact te komen. Moest een vrouw de jong-besnedenen zien, dan zouden zij onvruchtbaar worden. Voor de jongens is het een initiatie op sexueel domein. Men beoogt hier ook de publieke vermakelijkheid. De zwarte moet in groep denken en voelen; dans-rhythme en geïmproviseerde liederen moeten dit gregair voel'en tot uiting brengen.

De *kizeemba* werd oorspronkelijk wel als krijgdsans ingevoerd, maar is nu verworpen tot een genre van mimetisme van dieren. Over de dans

spreek ik wel uitvoeriger in het vierde hoofdstuk van deze studie, waar we het zullen hebben over de werk-, en dansperiode na de besnijdenis.

De *moondo* met zijn opjagend rythme brengt de dansleiders in beweging zij zingen de eerste leitmotieven, die door de feestende menigte herhaald worden en allen broderen meesterlijk hierop geïmproviseerde refreinen. Stilaan vormen zich uit de saamgehoopte menigte twee rijen; een rij van mannen en een rij van vrouwen, die zich aan de twee uiteinden van de dansplaats opstellen. Deze rijen dansen naar elkaar toe en tegen elkaar aan; dan gaat de beweging weer achterwaarts, een pas op zij en weer dansen de rijen naar elkaar toe, zodat op het einde van een dansronde elke man naar elke vrouw zal zijn toegedanst.

De zwarte informator noemde naar elkaar toedansen zelfs: *kuyekama khesetho*<sup>13</sup>, betrekkingen hebben met een vrouw.

Te Kabila was het voor de jonge *tundaanzi* de eerste keer dat ze in deze immorele dans werden opgenomen. Ze hebben hun mooie paan afgelegd, dansen en zingen mee met de opgehitste menigte. Naar M. PLANCQUAERT ons meedeelt in zijn boek werd de *kizeemba* op enkele plaatsen vooral door de *tundaanzi* uitgevoerd, terwijl ze te Kabila enkel maar geduld werden, en geen leidende rol kregen. Laat in de nacht houdt de dans op, als het rythme van de instrumenten is stilgevallen, trekken allen weer naar het dorp terug.

Betreffende het choreographisch deel in deze *kizeemba* zullen wij verder in deze studie enkele hoofdmotieven aangeven. Na deze ophitsende nacht met al zijn promiscuïteit, zijn de *tundaanzi* voor de eerste maal in het *kalaamba*-huisje gaan vernachten en zullen maar laat in de dag weer opstaan.

### 3. Laatste voorbereiding

#### a) *Bakusa khula*.

Een van de inlandse praktijken, die niet enkel als schoonheidsmiddel dienen, maar ook in nauw verband staan met verschillende rituele gebruiken, is het *khula*-poeder, dat geraspt wordt van de *ηηkula* boom. Het is een donkerrood poeder dat vermengd wordt met palmolie en bij de chefs, de vrouwen en de *ba mbuta* over de hele huid wordt uitgestreken. De *tundaanzi* gebruiken het ook tijdens hun initiatie periode voor de besnijdenis. Elke dag nu zullen ze bij het opstaan hun borst inwrijven met *maasi*, palmolie en *khula*. Ook op den rug moeten ze ingewreven worden, maar dit is vrouwenwerk en daarom zoeken ze in het dorp een meisje, dat het voor hen zal doen. Na die opschik van elke dag doen ze hun nieuwe paan weer aan, en komen dansend naar het dorp; hier geeft men hen te eten, ze kuieren wat rond, gaan op jacht en leven zo nog gedeeltelijk in de sfeer van het dorp.

Deze periode duurde te Kabila drie maanden.

<sup>13</sup> Het KiYaka heeft analoge uitdrukkingen van dit werkwoord: *kuyekama ηnti yana kibaka* = een stok in een zijwand duwen.



## b) Nachtdansen.

Gedurende deze tijd van het *bakusa khula* krijgen de *tundaaenzi* lichte karweien en bouwen het kamp af. Twee tot drie nachten per week wordt er gedanst, naar gelang het weder dit toelaat. De *kizeemba* met ook andere gelegenheidsdansen worden uitgevoerd ; zelfs de gewone dorpsdansen worden in het programma ingeschakeld.

c) *Kagyuudi*-keuze.

Nu en dan komt er twist over het al dan niet definitief benoemen van de *kagyuudi* en de *tulɔmbuusi*, de tuchtmeester en de kampleiders. Nu de ouderen met hun fijnzinnige psychologie al een tijdje de dignitarissen hebben zien omgaan met de kandidaten, kunnen ze stilaan uitmaken wie er de rechte man op de rechte plaats zal zijn. Voor een MuYaka immers zijn de *kagyuudi* en de andere kampleiders de „opvoeders“ van de jongens voor de hele duur van de puberteitsjaren. Deze opvoeders worden niet getest naar hun zedelijke waarde. De doorsnee-inlander heeft nooit een hoog idee gehad, noch een drang in zich gevoeld een zedelijk hoogstaand mens te worden. Ze willen wel een ideaal type verwezenlijken, maar dan op een heidense leest geschoeid. We hebben maar even na te gaan in hun vocabularium wat voor hen een zekere adel betekent, dan zien we, dat zij het ontzag, rijkdom, veelwijverij, een uitgebreide verwantschap, wreedheid, sterke vuisten of een sterk geslachtsstelsel heten <sup>14</sup>.

De morele kant wordt ter zijde gelaten. *Kagyuudi* moet welvarend zijn. Hij moet de middelen hebben om feesten in te richten, het dorp te vermaken ; hij moet waardig het dorp vertegenwoordigen. De omliggende dorpen zullen hem met de zelfde vrijgevigheid moeten ontvangen. Hij moet gevreesd zijn, zodat niemand zijn inrichting durve schaden of zijn taak verijdelen.

De *tulɔmbuusi* moeten mannen zijn met karakter, *bakhwa mmɔɔɔ*, opdat ze na een paar weken hun dienst niet zouden afzeggen, doordrijvers, die wel wreed mogen zijn. Zij moeten goed kunnen dansen en de dans aanleren, dit om het succes en de financiële kant van de zaak.

Wanneer een definitief akkoord is bereikt omtrent de functie van elk der waardigheidsbekleders, organiseren *kagyuudi* en de *tulɔmbuusi* een grote klopjacht ; het vlees wordt door de kandidaten gerookt, de voorraad wordt veilig weggeborgen in het kamp.

Voor de *tundaaenzi* is het tot nu toe nog een periode van ledigheid en van nietsdoenerij geweest ; enkele plechtigheden brachten wat relief in hun dagen. Wel is er trots en hoogmoed gekomen : nu ze zich in het brandpunt van de belangstelling weten, is dit in hen ontwaakt.

<sup>14</sup> *khwa mmɔɔɔ* : is een woord uit hun taal, waarmee zij het idee moed en mannelijke kracht omschrijven ; *mmɔɔɔ* is bij hen een woord uit de geslachtelijke benamingen ; wie dus sterk is op dat gebied, voldoet aan de voorwaarde om een moedig en sterk man te zijn.

d) Inwijding der *Ifika*.

De ouders zullen voor een hele tijd dus hun kinderen aan andere opvoeders afstaan. De vrouwen krijgen streng verbod het kamp te naderen, toch moet naar inlandse gewoonte, de *luku*-brei door een vrouw worden bereid. Dus wordt er een vrouw aangesteld, die nooit de naam had een *ndski* te wezen, of schadelijke invloed te hebben, om in het kamp voor de *tundaanzi* te koken. Daarop volgt een kleine plechtigheid, waarop *Ifika*, de kookster wordt voorgesteld en onder de bescherming van *Isidika* wordt gebracht, want ook de spijszen kunnen fatale gevolgen hebben in het inlands leven. Zij alleen mag als ingewijde vrouw de *ηηkhaanda*-omgeving naderen.

Het kleine ceremonieel met *Ifika* is de voorbode van de besnijdenis, maar de ouders rusten niet. Van hun kant is het afstaan van de de jongens nog met een rituele opdracht bekrachtigd. De jongens wijken uit de beschermde sfeer van hun stamverband en komen onder de vreemde geheimzinnige krachten van *Isidika*; dat stelt in hun cultuele opvatting nog heel wat eisen.

## 4. Vooravond van de besnijdenis

a) *Kazaanga-zaanga* koorzang.

Heel het dorp is opgekomen met daarbij nog vele belangstellenden van de omliggende dorpen, want onder de *tundaanzi* zijn er ook van het omliggende, ook onder hun verwanten zijn er kandidaten. *Kagyuudi* deelt brokjes vlees uit; in zijn opgeruimde vrijgevigheid wil hij de mensen in een goede stemming brengen; *mbasi bakota ηηkhaanda* = morgen begint de eigenlijke besnijdenisritus.

De *tundaanzi* staan in groep op de open plaats van hun kamp. De *kazaangazaanga* wordt door de kandidaten gezongen, door de omstaanders herhaald. Het is een voorzang met als alternatie, het invallen van de omstaanders. De dansbeweging is beperkt tot een rhythmisch bewegen ter plaatse. M. PLANCQUAERT<sup>15</sup> geeft enkele van de leitmotieven weer, die hier gezongen worden. De zang sterft ongeveer uit als volgt:

*Kaamba, kudi twiisa,*  
*Tusa mōna laamba di tototo;*  
*daamba di bamōna ba mbifi,*  
*Tumōna beetu baathu.*

Luister, hier waar wij zij gekomen,  
 Zullen we slechte dagen hebben om wille van het schrale eten;  
 Zoals de dieren,  
 Zo zullen wij ook er onder lijden.

*Kuuma kwεεto katukyeεεε, ɔ, ɔ, ɔ,*  
*Katukyeεεε, ɔ, ɔ, ɔ,*  
*εε, kɔkɔ wathεεε.*

<sup>15</sup> M. PLANCQUAERT, Les Sociétés secrètes. p. 73.

Onze dag is gekomen, oh, oh, oh,  
 De dag is daar oh, oh, oh,  
 De haan is er het eerst bij.

Dan volgen nog enkele gelegenheidszangen, die soms kinderlijk eenvoudig zijn. *Ifika* is er, haar aanezigheid wordt bezongen; men heeft een attentie voor de moeder, die haar kind niet zal zien gedurende de proeftijd. Wanneer echter de aankomst van *Isidika* wordt aangemeld, leggen al de aanwezigen brandhout in grote stapels, die warmte en licht zullen geven voor het nachtelijk ceremonieel.

b) Overdracht van de kandidaten: *kulaambula baana*.

*Isidika* is aangekomen en zet zich neer bij een van de hopen brandhout. Hij heeft het *Isidika*-poeder mee, vermengd met hars van de *mmbiri*-boom, steekt er mee een brandstapel aan. De vaders van de *tundaanzi* zitten op een rij voor al de aanwezigen en zullen nu hun kinderen tijdelijk „afstaan“, en afzien van hun vaderlijke rechten. Het is moeilijk te achterhalen in hoeverre de vader hiermee innerlijk overeenstemt. Meerdere malen in het jaar konsulteert de vader deze fetisjman en vermoedt de modelijkheden en de grenzen van *Isidika*'s geheime krachten, waaronder vroeger wel eens *ndoki* of eters van kinderen schuilden. Zal hij niet op zoek gaan naar andere geheime krachten om eventueel tegenmaatregelen te nemen? Enkele gevallen schijnen hierop bevestigend te antwoorden. Principieel mag de jongen tijdens de initiatie met geen andere krachten, noch met vreemde heilbrengende geneesmiddelen in aanraking komen.

Wanneer het vuur in lichte laaie staat en *Isidika* met zijn rituele gebaren klaar is, roepen de vaders hun kinderen naar zich toe: *Lwiisa, baana, tululaambula* = Komt, kinderen wij dragen u op. (Aan de geesten van *Isidika* en vertrouwen u toe aan *kagyundi*.)<sup>16</sup>

Elke vader wrijft de arm van zijn jongen in met *phemba*, kaolien. Met deze witte porseleinaarde wrijft men in al wat geconsacreerd of ingewijd moet worden<sup>17</sup>.

Ook de moeders beseffen nu, dat hun jonge *kandaanzi* uit het familiaal

<sup>16</sup> *kulaambula kooko*: offeren, iets met zijn instemming prijsgeven.

*kulaambula milaambu*: de inlandse tol of schatting aan het opperhoofd betalen; zich kwijten van zijn feodale plichten.

*kulaambula baana*: tijdelijk de kinderen prijsgeven aan de willekeur van een ander.

<sup>17</sup> Analoge plechtigheden vindt men veel terug in het inlands leven. Zoo bv. in de klan-betrekkingen na het huwelijk. In hun patriarkaal stelsel blijven de uitgehuwde vrouwen onder de invloed en de levenwekkende krachten van de vader. Nu kan men echter na overeenkomst met de *ba mbuta*, de vaderlijke bezitters van het meisje ook dit ritueel met de *phemba* toepassen. Men strijkt de arm van de vrouw in, dank zij dit ceremonieel, komt zij onder de invloed van de geheime krachten van de man te staan. — Ik zou bijna durven beweren, dat de cultuele ceremoniën meestal een overgangsritus inhouden: hier in casu een overgang van de ene invloedssfeer in de andere; een overgang van kind tot juridisch persoon in de besnijdenisritus; een overgaan uit de klan der levenden naar die der overledenen door het ritueel bij de rouw en begrafenisplechtigheden.



verband wordt weggenomen. Ze roepen *Isidika* toe met hun scherpe stemmen en in het geheim hebben sommige hun *nkisi* toch meegebracht en dreigen ermee naar de fetisjman. Maar hij, als *ngaanga ηηkisi*, de bemiddelaar met de geheime krachten, imponeert zich door zijn gebaren en doening; hij beseft misschien wel dat hij hier gekomen is op het grensgebied tussen geloof in zijn krachten en tussen de fantasie van zijn rituele gebaren, daarom moeten er met hem nog mannen zijn, die de verantwoordelijkheid dragen en tot *Kagyuudi* zegt hij:

*ηgee, Kagyuudi, boonga baana;*

*Tala mbote: ubaywondi ko;*

*Mwaxana ufwiidi: uzeeze, ndoki kafwa.*

Gij, Kagyuudi, neem de kinderen;

Bewaar ze goed: wees niet de oorzaak van hun ondergang:

Als een kind sterft, weet ge dat de behekser het met zijn leven bekopen zal.

Als er iets gebeurt zou hij, de tuchtmeester verantwoordelijk gesteld worden *Kagyuudi* antwoordt:

*Iboongele baana;*

*Ibatadila:*

*Boonso mu nzolele;*

*Ibalobula mu yata.*

Ik neem dan de kinderen;

Ik waak er beschermend over;

En naar mijn goeddunken;

Stuur ik ze weer weg naar het dorp.

Hier houdt hij het recht voor zich, ze zolang te houden als hij wil. De tuchtmeester weet dat er jongens zullen vluchten, dat er onenigheid tussen de ouders en de kampeiders zal komen, maar dan zal hij ze weer terughalen.

Om de aandacht af te leiden van zijn persoon richt hij zich nu tot *Isidika* met zijn monotone spraakzang:

*ηgee, Isidika, kuywondi baana ko;*

*Tubavutula ku ba taata*

*mwxana bu kafwa, ηgee undiidi.*

Gij, Isidika, dood de kinderen niet;

Wij schenken hen terug aan hun vaders;

Als er een kind sterft, dan zijt gij ervan de eter.

Bij eventuele ziekten, ongevallen of dood werpen *Isidika* en *Kagyuudi* de schuld op elkaar.

c) *Kuvwxata lulɛmbi.*

Dit twistgesprek raakt ten einde. Met kleine, gespleten palmbladeren zijn er slierten gemaakt, die door een dignitaris bij *Isidika* worden gebracht. Elke *kandaanzi* komt op zijn beurt voor *Isidika* te staan. Deze legt de sliert bij

elk van de kandidaten over de linker schouder en onder de rechterarm en neemt met de rechter hand nog een tuil van palmladeren aan. Dit is het gebaar van de toewijding en de beschutting, die men van *Isidika* nu verwachten kan.

d) *Nzyuurga ηηkhaanda*.

Na dit ritueel neemt weer de aanwezige menigte het initiatief en begint met *nzyuurga ηηkhaanda*, de dansronde in het kamp. De *bayaaya*, de oudere broers van de kandidaten nemen hen op de schouders, en dansen zoo rond het kamp. Met wordt de laatste nacht van uitzinnige pret en het *nzyuurga ηηkhaanda* door gezet. Ook de *tundaanzi* zijn opgehitst en willen in deze laatste nacht voor de besnijdenis al hun schrik vergeten. Soms valt het dansrhythme stil en er wordt *malafu*-wijn gedronken, dan gaat het weer voort in ontaarde dansen.

Zo beleeft de jonge MuYaka in de eerste dagen van zijn aankomende mannenjaren in die overspannen sfeer van ouders, inrichters en medemenssen een tijd van streng-rituele plechtigheden en van sexuele ongebondenheid.

#### IV. Besnijdenis en inwijding

##### 1. Vaarwel aan de tundaanzi

Tot in de morgen duurde het afscheidsfeest. De jongens zijn doodop en het wordt tijd voor het afscheid.

*Kagyuudi* roept de *tundaanzi* :

εε, *kuma kukyeεεε*, *wα kye...*

Eh, hier gloort den morgen (het wordt de dag voor ons).

De psychose en de overspanning van de verlopen ritus en het dansen is nu gekoeld in de frisse morgen. En toch komen de meest opposiete gevoelens nog ten berde. De ouders trachten met hun hees gezongen stem de jongens nog toe te roepen :

εε, *tundaanzi*, *tsi εεηε*,

*Mu luluundidi makoka*,

*Mmscōndō*, *ηgwα εεηε*.

Eh, kandidaten, nu hebt ge uw grondgebied,

Ge zult er uw vlees eten.

Dit vlees gaven ook de ouders ; maar nu zijn ze van elkaar gescheiden en... „Eet nu alleen dit vlees“. — En dan een laf verwijt : „Orgaan van uw moeder“ : dit verwijt durft een MuYaka wel naar het hoofd van een mindere slingeren, wanneer hij geweldig gram is. Dus weer dat tegenstrijdige van de rituele instemming en die onzekerheid. Een innerlijke wrok, omdat ze geen positie hebben durven nemen in wat ze zelf hebben laten gebeuren : de overgave van de jongens, hun ontkomen aan de beschermende en levenwekkende krachten van hun vader, het weifelend en voorwaardelijk

aannemen van *Isidika* en *Kagyuudi*, met daarbij de uitputtende en brutaliserende uren van deze nacht.

In dit complex van gebeurtenissen en gemoedstoestanden staat nu de *kandaanzi* wat versuft, voor de dag van zijn besnijdenis. Het kamp loopt stilaan leeg, de jongens blijven daar met hun bewakers en vangen nog de laatste reflexies van de wegtrekkende mensen op. Dan slapen ze nog wat bij het smeulende vuur.

## 2. De besnijdenis

Voor dit hoofdstuk verwijs ik naar een zeer akurate weergave in het boek van M. PLANCQUAERT<sup>18</sup>. De operatie is alles behalve hygienisch en wordt zeer brutaal toegepast. De Tamtam roffelt gedurende de tijd van het besnijden. Een na een worden de *tundaanzi* aangebracht, worden besneden voor het *nzofo* of besnijdenishut. Ondertussen roepen de *tulcombuisi* dat die of die bezweken is, wat bij de jongens de schrik doet toenemen.

Tijdens de operatie wordt de jongens iets te eten gegeven of een maniok-wortel in den mond gestoken, opdat ze tijdens deze pijnlijke bewerking op iets zouden kunnen bijten. De wonde wordt ingesmeerd met ingredienten die *Isidika* heeft gemaakt: de *pfula* en dikwijls wordt — zoals te Kabila gebeurde — rond de wonde nog een huls van klei aangebracht.

Na de besnijdenis geeft *Isidika* hen te eten: een klein brokje vlees met wat maniok-brei, waaraan bloed kleeft van ritueel geslachte dieren en van hun eigen wonde; bij deze gelegenheid geeft *Isidika* weer een verbod:

*yo uyoya maambu ma ηηkhaanda,  
Kubuti ko.*

Als ge over de geheimen van den *ηηkhaanda* spreekt,  
zult ge onmachtig blijven.

Dit betekent een bedreiging en nu weten ze dat ze moeten verdragen al wat de *tulcombuisi* zich zullen laten welgevallen.

De *tundaanzi* hebben allen een *majuti*, een klein rokje in raphia gekregen en de eerste dag zullen ze buiten voor de *kalaamba* hut blijven liggen; zij zijn uitgeput.

In vele besnijdenis kampen wordt de *tswa-swa*, de voorhuid, die bij de besnijdenis werd weggenomen aan de ouders gegeven; hier te Kabila werd ze door *Isidika* met een kort ritueel begraven bij de boompjes, die door hem samen met de *tundaanzi* werden geplant. Ouders en verwanten zijn tot bij de afsluiting *mmesya* genaderd en hebben er staan wachten tot *Mbaala*, de kleine „primus inter pares“, het laatst besneden werd, zittend op een kleine *mōndo*. *Isidika* komt hen melden dat het lot en de geesten hem gewillig waren, dat de operatie een gunstig verloop heeft gehad. Joelend en zingend gaan de mensen terug naar hun dorp, want het kamp is voor hen taboe.

<sup>18</sup> M. PLANCQUAERT, Les Sociétés secrètes. pp. 76-80.



Rust in de *kalaamba*-hut.

Gedurende twee weken of langer tot de wonde van elk *kandaanzi* zal genezen zijn, verblijven de jongens in deze hut. De twee eerste dagen, die op de besnijdenis volgen worden de jongens met rust gelaten. Drank wordt hen weinig toegestaan, maar *Ifika* kookt de maniok-bloem voor de besnedenen en langs *Lupatu* en *Nnlaangala* sturen de ouders — te Kabila althans — nog toespijzen. Overdag liggen ze in het mulle, warme zand voor de hut ; 's avonds moeten ze weer binnen gaan in de *kalaamba*-hut waar ze vernachten.

### 3. Inwijdingsperiode

#### a) *bizila*-verboden.

De derde dag gewaardigt *Isidika* zich weer naar het kamp te komen om er de taboe's en verboden af te kondigen.

Te Kabila bracht *Isidika* die dag nog enkele amuletten mede, die in het gebint van de hut werden opgehangen. Verbod werd gegeven aan de jongens, dat zij er zouden naar opkijken. Dit verbod brengt de jongens in een hachelijke toestand. Ze liggen met hun rug op de *taanzi*, een bed nit palmlatten, en de straffen die bij een arbitraire overtreding worden uitgedeeld, worden telkens collectief toegepast. Ook staat het opkijken gelijk met onvruchtbaarheid. Om aan deze straffen te ontkomen, lieten te Kabila vele jongens zich geblinddoekt binnen leiden.

Nieuwe verordening van *Isidika* : alle straffen en tuchtigingen zijn collectief. Verbod van te spreken in de hut ; verbod te wenen of te zuchten. Wordt er één palmlat gebroken van hun rustbed, dan volgt een straf. Verder komt *Isidika* ook de *bizila* op de spijsen afkondigen. Ze mogen geen vlees van groot boswild eten ; enkele vogels, vissen en insecten worden ook verboden spijsen. Elke omgang met vrouwen is taboe.

#### b) Eerste dagen. Tuchtigen ; peperwrijven.

Het overtreden van deze *bizila* wat als een vergrijp wordt beschouwd, wordt door de opvoeders van de *tundaanzi* streng gestraft.

Bij een tuchting krijgt elke *kandaanzi* drie tot vier slagen *ngwondasala*. Elke kampleider heeft zich een tuchtzweep aangeschaft : het is een twijg van de *ngwondasala* — boom met ruwe schors. De stok is in het vuur gehard en heeft lange diepe groeven. Gewoonlijk worden drie dergelijke twijgen saamgevochten. Bij het slaan trekken zij de zweep wat naar zich toe, zo dat het effect niet enkel striemend, maar ook snijdend is. De bewakers kunnen moeilijk deze eenzijdige straf voortdurend toedienen, daar verwondingen altijd twist en weerwraak vanwege de ouders zouden meebrengen<sup>19</sup>. De *tulwombuusi* vinden er wel andere straffen op, die niet bloedig zijn, maar even pijnlijk en gevreesd.

<sup>19</sup> *meesga matuukidi* bloed heeft er gevloeid, is een zware aanklacht bij het tribunaal. Met ongeluk of kwaad opzet wordt geen rekening gehouden. Het bloed wordt niet afgewist, voor de aanklacht is ingediend.

Er is bij hen een spreekwoord dat zegt : *Luluwngu lundweelo, ngaanzi mu kati*, het peperbolletje is wel klein, maar toch zeer kwaadaardig. Bij een overtreding wordt er peper in het vuur gegooid, zodat in hun klein hospitaal huisje een zware rook blijft rondwalmen, die een geweldig pijnigende uitwerking heeft, voor ogen, keel en ademhaling. De ogen van de jongens ontsteken, zodat zij ze nog enkel kunnen toeknijpen.

*Isidika* legt nog vele *bizila* op : et wordt verboden te spreken in de hut, te wenen ; een palmlat te breken van de brits waarop ze liggen, wat gemakkelijk voorkomt wanneer ze zich wat verleggen.

De tweede dag zijn er reeds wonden, die ontsteken en verder nog lang zullen etteren. De meeste jongens van dien leeftijd lijden aan bloedarmoede en aan wormen. Daar komt ook nog dat psychologisch complex van de zwarte : een grote dosis down-fatalisme, het zich laten gaan in wat hem overkomen moet ; de *tundaanzi* waren ook uitgeput door de nachtelijke feesten, de dans en de grote spanning van de laatste dagen. Al deze factoren hebben te neerdrukkend gewerkt en hun vitaliteit en weerstandsvermogen ten zeerste verminderd.

#### Drillen.

De *tulwombuusi* zullen ervoor zorgen dat de jongens een harde training meemaken. De eerste twee dagen genoten zij nog een betrekkelijke rust, maar de derde dag begint de vorming. Bij het krieken van de dag worden ze door *Nnlaangala* gewekt, die met zijn schorre stem het : *Lulama kwewo* roept. De jongens weten wat dit zeggen wil : Allen op één been. Nog stijf en afgemat, met gepijnigde ogen, bij sommigen reeds begon de wonde onder het omhulsel van klei te ontsteken, komen ze naar buiten, gaan op een rij staan met het aangezicht naar de *kalaamba*-hut gekeerd.

Gymnastiek is in geen enkel MuYaka gemeenschap in voege ; enkel nu na de besnijdenis en het schijnt niet als lichaamsoefening bedoeld, maar wel als een harde training door het pijnigen van de jongens. Deze oefening wordt op commando uitgevoerd. Het heeft geen schijn van dans, noch van rhythmisch bewegen ; ze worden enkel gedwongen tot een lange en pijnigende poze. Hun krachten zijn nog niet toegenomen — drinken werd hen geweigerd of zeer karig toegemeten — en ze staan daar naakt en bevend in de kou. De huls van klei is nog rond het besneden lichaamsdeel en bij elke beweging veroorzaakt deze hen een scherpe pijn.

Eerst moeten ze het rechterbeen opheffen ; rechter voet laten steunen op de linker knie, *kulama*. Om deze houding nog te vermoeilijken, klinkt het : *lulama moko*, de armen gestrekt op schouderhoogte. Pijnlijke stonden verlopen in deze houding tot het : *katula*, af en *zakala* = Zitten wordt geroepen door *Nnlaangala*. Dan gaat het weer verder : de zelfde oefening maar met linker been. Op de gestrekte armen krijgen de jongens vijf tot zes slagen *ngwondasala* ; ze mogen niet zuchten noch wenen ; het zingen van het : *kywasi kaka* = hoe koud dan toch, een monotoon klaaglied is hen toegestaan. Ondertussen zitten *Nnlaangala* en *Lupatu* in den killen morgen te lachen en te spotten bij hun vuurtje.

Deze éérste training duurde ruim een half uur, dan wordt hen wat rust gegund. Rond 8 uur ongeveer krijgen zij een tweede africhting en herbeginnen weer de zelfde oefeningen. In de persoon van de tuchtmeester en de andere inrichters komt heel het brutale overwicht van het *kimbuta*, de macht van de ouderen, op de ontwakende jonge man te drukken. Voor de jongen zijn plaats zal krijgen in de inlandse maatschappij, moet hij zich leren schikken naar de sterkere wil van de oudere generatie, die brutaal en medogenloos haar rechten eischt.

c) Twee tot drie volgende weken. Het baden.

De dagen, die volgden op de besnijdenis werden door de *tundaanzi* enkel op de kampplaats door gebracht ; van nu af echter zullen zij dagelijks tot beneden aan de rivier worden gebracht voor het baden. Hun lichaam is grijs en vuil geworden, beroekt en bestoft van het zweten, en op den grond liggen. Zingend een na een dalen ze langs een kleine binnenweg naar de hen voorbehouden plaats aan het water, want ze mogen nog door niemand worden gezien. Ze zingen :

*yowa mmsɔɔndɔ, Ifika ;*

*mbaangu i ba nyuuki.*

Lava vaginam Ifika ;

Alveare apum.

Aan het water beveelt *Kagyuudi* : *Lubula ifutu*, letterlijk wil het zeggen : Sla met het besnedenlichaamsdeel op het water ; de afgeleide betekenis is : zich baden. De *tundaanzi* moeten zich buigen, dan zitten en weer recht komen in het water. Al wat nog rond de wonde was komt los. Wanneer de jongens gebogen staan, komt ook *Kagyuudi*, de tuchtmeester in het water en geeft hen enkele *ngɔɔndasala* slagen op den rug. Deze oefning in het bad zal gedurende drie weken worden herhaald. De jongens gaan na het bad weer terug naar hun kampplaats, zingend weer het : *yowa...*

De spijzen.

De *madya ma tundaanzi*, het voedsel van de ingewijden wordt door *Ifika* bereid in het kamp zelf, maar de inrichters dienen dit op, en nog wel op de meest vernederende wijze.

Soms krijgen de jongens het *izila*, verbod van eten, of als straf, gooit *Lupatu* de maniokbrei voor de boompjes, die *Isidika* samen met de jongens plantte ; dan durven zij er niet van te eten. Indien er toch eentje dit verbod schendt, dan moet hij buiten slapen in de kou, of eventueel in de zware tropische regens. *Isidika* liet aan de dignitarissen verschillende geheime, magische woorden na, die in de kampplaats niet mogen worden gehoord ; heeft een van de jongens het ongeluk zoo een woord te gebruiken, dan wordt allen voor een hele dag alle voedsel ontzegd.

Ook bij andere gelegenheden, wanneer de jongens wat tegenstribbelen, wordt hun de kost karig toegemeten. Te Mzua moest elke *kandaanzi* zijn moeder bespotten en uitlachen : onteerende zang, waardoor de jongens een



groote vernedering en schaamte moeten voelen en een afkeer van zich zelf. Op andere dagen worden de spijzen hen voorgeworpen en zij moeten ze verorberen lijk de dieren.

De *tundaanzi* leren hier ook hun plan trekken en veinzen. Ze hebben in 't geheim wel een middel om wat nieuws mede te delen aan hun bloedverwanten en deze zorgen ervoor dat de vader of oudere broer hen ongezien bevoorraden kan.

Terloops haal ik hier een feitje aan waaruit blijken zal, hoe de *bampaaŋgi*, naastbestaanden wel van dichtbij de afgezonderde *tundaanzi* bespieden en nagaan. Te Munipata (1937-38) naar een verslaggever vertelt, werd een jongen deerlijk mishandeld; de vader van de jongen is er tussen gekomen en heeft met bedreigingen *Kagyuudi* tot meer menselijke inzichten gebracht. De straffen op het voedsel worden nogal arbitrair toegepast, en zijn soms de oorzaak van het uiteenvallen van de *ŋŋkhaanda*. Te Lusanga (1941) kloeg eentje over de spijzen; hij werd gebonden en het hoofd werd met *luku* — brei ingesmeerd, een kleine opening werd hem gelaten rond den mond. Te Kabama (1939) werd pas gerooide maniok met water overgoten: een zeer onaangename drank, die lust geeft tot braken... *Kasyaala* weigerde te drinken, en kreeg ook een aangepaste tuchtiging.

In hetzelfde kamp groef *Nnlaaŋgala* een putje, gooide de *luku* erin, bevuilde het op zijn best, wierp het vlees, de *bisaka* en de *ndiimbula*, de toespijzen erop en dwong de jongens ervan te eten. De *tundaanzi* moesten ervan eten geknield, zonder het met de handen aan te raken.

Deze aangehaalde feiten gebeuren natuurlijk niet dagdagelijks. Op dagen van voorbeeldig gedrag wordt het voedsel van *Ifika* hen zeer delikaat opgediend. Ook wordt er wel rekening gehouden met de psychologische temperatuur van het kamp; er zijn ook *ŋŋkhaanda* bekend, waar het er zeer rustig aan toe ging, zoals die te Makuuŋgi: de kinderen waren er zeer jong en de behandeling was — naar de zwarte verslaggever vertelt — zeer humaan. Te Mabaka aan de Lubisi (1939) was het kamp minder homogeen; ook oudere jongens die de *ŋŋkhaanda* nog niet meemaakten, zagen zich gedwongen met jongere elementen aan te sluiten, want:

*Yu ukwɔndele ŋŋkhaanda, luzitu khatu ku ba mbuta*

— Wie geen initiatie meemaakt, mist alle eerbied voor de ouderen.  
(Of een andere interpretatie:

— Wie niet door de *ŋŋkhaanda* ging, wordt door geen andere voor een man aanzien.)

De behandeling was er zeer streng, de straffen op het voedsel niet menselijk. Deze *ŋŋkhaanda* mislukte: er kwam een opstand onder de jongens, zij vluchtten naar hun dorp terug. In sommige gelegenheden hoorde men nog een naklank van die initiative:

*Ba mfumu zi nzo batuyaangisa;*

ee, nza! ee...

De inrichters buiten ons uit:

Ah, de honger, die we leden...

Verder blijft nog van kracht het verbod van boswild te eten buiten het gedroogde vlees van buffels; enkele vogels en insekten blijven ook verboden spijzen <sup>20</sup>.

Het dansen.

Tijdens deze herstel periode moeten de *tundaanzi* onder de kundige leiding van enkele dignitarissen de dans leeren want de dansexhibities van de nieuw ingewijden hebben ook hun eigen vorm en esthetiek. Voor de inrichters zal het ook een kwestie van sukses en een financiële hulpbron worden. Daarom wordt op hun uurrooster elke dag de dansoefening met de maskers en andere benodigdheden ingeschakeld. Aan de dans en zijn bijkomstigheden wijden we wel een andere paragraaf. Met deze bezigheden en tuchtelingen loopt hun herstelperiode na een drietal weken ten einde.

De magisch-religieuze sfeer hangt nog steeds in het kamp; de geheimzinnige beschermende invloed van *Isidika* werkt nog steeds door en in deze stemming zullen de *tundaanzi* verwijlen, tot de dag waarop ze de kampplaats zullen verbranden; dan zullen ze, gestorven en herboren tot mannen met jus en fas in de inlandse gemeenschap worden aanvaard. Het streng rituele echter zal plaats maken voor een periode, die nu minder conservatief, maar meer de lokale traditionele feesten inluidt.

## V. Werk- en dansperiode

### 1. Jacht- en dorpsfeest

Wanneer de wonden genezen zijn, wordt de stemming in het kamp heel anders. Gewoonlijk op een morgen in de derde week van hun herstelperiode geeft *Kagyuudi* bevel de *kalaamba*-hut te verlaten. Meestal wordt deze verbrand en de jongens zullen hun intrek nemen in het *katsota*-huisje.

Dan begint de lange werk- en danstijd, die één tot twee jaar aanlopen kan. Het hele dorp weet er al van, en komt de *tundaanzi* afwachten aan de ingang van het kamp. De geïnitieerden zullen nu als mannen in het dorp worden begroet en het zal een groot feest worden. Hierom is het wel typisch MuYaka — daar zij van oudsher vaderrechtelijke jagers zijn — dat de eerste gemeenschapsdaad, die ze stellen mogen, het jagen is. Aanstonds na de begroeting en na de triomfantelijke intocht in het dorp wordt door de *ba mbuta*, oudere, samen met de pas ingewijden een grote jacht op touw gezet. Al wat gevangen of geschoten wordt, komt die dag <sup>21</sup> het dorpshoofd toe, die er diezelfde avond een feestmaal mee zal geven. 's Avonds is het dorp in feest: er wordt gegeten en gedronken, maar de grote dansen worden nog niet uitgevoerd. Er worden aan de inrichters *makabu* uitgereikt, bewijzen van voortgezet aanhankelijk zijn.

<sup>20</sup> M. PLANCQUAERT, *Les Sociétés secrètes*. p. 83.

<sup>21</sup> Voor het jachtwild komen, in gewone omstandigheden, de *batulaamba* of grondbezitters in aanmerking.

## 2. In eigen dorp

### a) *Kagyuudi*-exhibitie.

*Kagyuudi* heeft zich al heel wat geschenken en eerbewijzen laten welgevallen. Hij heeft voor de besnijdenis de nieuwe panjes van de jongens afgenomen, vanwege anderen werd hem al een honorarium gegeven; soms heeft hij arbitrair een palaber met ouders beslecht, die hem een vergoeding gaven. Dat zal hij aan de belangstellenden laten zien op deze tweede dag. Te Kabila was deze uistalling zeer modest. Te Iluurga (1944) stal de *Kagyuudi* gedurende twee dagen zijn verworven rijkdommen uit. Voor de nieuwsgierige menigte kleepte hij zich, wandelde zeer fier door het dorp, om na dit tochtje zich weer anders te komen kleden en zo ging deze exhibitie verder.

### b) Het jongelingentehuis.

De jongens zullen nog lange tijd onder de bevelen van *Kagyuudi* en van de *tulcombuusi* staan, dus dient voor huisvesting gezorgd. In sommige besnijdenis kampen gaan de jongens wonen in het *katoota* — huisje, dat dicht bij de oude kampplaats is opgericht. Daar echter van nu af vele taboe's vervallen en dit kamp op enige afstand van het dorp is, wordt er beraadslaagd met het dorpshef. Dikwijls krijgen de jongens in het dorp zelf een *nzo balεεε* een jongenstehuis; en wordt aan *Kagyuudi* en de dignitarissen in de zelfde omgeving een hut gegeven in dit tehuis zullen de *tundaanzi* nog twee jaar leven.

### c) Dansbenodigdheden en maskers.

Na elke *ηηkhaanda* worden vele instrumenten, *ηηkisi*, maskers en andere benodigdheden verbrand, zodat er telkens nieuwe moeten gemaakt. Al naar de omstandigheden en de financiële middelen zullen deze stukken beter of minder goed verzorgd worden en meer of minder kunstig zijn. Voor de dans zijn de *tundaanzi* gekleed met een in raphia geweven stuk, dat het bovenlijf bedekt; de rok, die het onderlijf bedekt, bestaat uit *phuusu*, gewoon saamgehouden raphia-vezels. Jongere elementen hebben bij het dansen enkel de *biketi* of apenvellen aan, waarvan ze de staarten sierlijk laten meeslieren over den grond. Aan de benen binden ze *tsaatsi*, bosvruchten, waar het gedroogde zaad is ingebleven en *mimbulu* of *minsuurga*, ringen in koper of ijzer allemaal geluiden, die de rythmische bewegingen accentueeren. Bij *Mbaala* en anderen worden nog belletjes aan de kleding gehecht.

Nu zal de *kandaanzi* voor het eerst in aanraking komen met de *ηηkisi* of maskers, die bij allen eerbied en ontzag afdwingen; hij zal ze zelf hantieren. De maskers bleven in de hut van *ηkalawεeni*; ze zijn ook exclusief voor de *ηηkhaanda* bestemd. Zo oningewijden ze aanraakten, zouden dezen sterven aan hematurie of andere bloedingen.

Deze *ηηkisi*, zoals we bij Pater PLANCQUAERT lezen, zijn van oudsher bekend als een geschenk van *Nzaambi-PHuurga*, het Hoogste Wezen, opdat ze zich zouden kunnen beschermen tegen alle boze invloeden, en zich ver-





*a* : Geemba  
(Verzameling : Jo VERWILGHEN)



*b* : Mbaala  
(Verzameling : Kwango museum S. I.)



*c* : Mbawa  
(Verzameling : Jo VERWILGHEN)



*d* : Tsekedi  
(Verzameling : Kwango museum S. I.)





*a* : Geemba

(Verzameling : Kwango museum S. I.)



*b* : Kazeeba

(Verzameling : Kwango museum S. I.)



*c* : Geemba

(Verzameling : Jo VERWILGHEN)



*d* : Ndeemba

(Verzameling : Kwango museum S. I.)





weren tegen de sterkeren. De zwarte ziet niet alleen de *ηηkisi*, maar persoon en *ηηkisi* versmelten tot één werkende kracht. Zij voelen de krachten van het masker met de hunne samenvloeien. Het magisch-religieuze van deze uiterlijke dingen integreert met den persoon, die het gebruikt.

*Isidika* zijn speciale maskers voorbehouden zoals het *kazεεba*, met vrouwelijke facies en het meer gebruikte *kakuurugu*-masker met mannelijke gelaatsuitdrukking. Beide maskers hebben iets weerzinwekkend en een ingehouden heimelijkheid: een zeer lang aangezicht met gezwollen wangen en overvloedig ongetooid haar; de smalle mond staat als gefigeerd en het ensemble geeft de indruk van een dodenmasker. Bij de vale schijn van het vuur boezemt het schrik in en ontzetting. Het heeft in zich iets van de verstarring van de dood. *Isidika* had het leven van de jongens in zijn macht; hij heeft ze doen sterven en herboren worden; dit masker veraanschouwelijkt zijn functie. Met die tastbare indrukken nog van het onderaardse, weten de kinderen zich nu opgenomen als mannen met rechten en verplichtingen in die ééne grote voortgezette wezenheid van levenden en doden. Hij, *Isidika*, de *ηgaarğa* was hiervoor de priester en de bemiddelaar.

De maskers van de *tundaanzi* zijn zeer verschillend in inspiratie, in samenstelling, in kleuring en graphisme. Vele typen schijnen wel aan eigen fantasie te zijn overgelaten. Ik beperk mij hier bij enkele hoofdtypen, daar een omstandige uitwerking wel een aparte behandeling zou vergen.

Daar zijn vooreerst een hele serie samengestelde maskers zoals de *Tsekedi*, *Mmwεεlo-Nzεεnga*, *Ndεεmba* en de zeer verzorgde *Mbaala*. Deze zijn bekleed met gekleurde inlandse stoffen en hebben veelal een sierlijke hoofdtooi; het snijwerk is dikwijls ondergeschikt aan zijn versiering en gereduceerd tot een verdrongen afbeelding. Dan zijn er de eenvoudige maskers met verzorgde facies nu eens realistische, dan weer gestyliseerde kunst. De haartooi is hier ook in snijwerk; niet zelden komt hierop nog een symbolische afbeelding van een dier. Verder komen dan de dierlijke nabootsingen zoals de *Mbawεz*, de buffelkop, uitbeelding van het sterke en het levenskrachtige.

De meeste van deze *ηηkisi* zijn nog bewerkt met de rood-wit-zwarte kleuren-symboliek van het sociale leven <sup>22</sup>.

#### d) *Ki-ηkhaanda*-dans.

Na het dorpsfeest komt de dans van de *tundaanzi*; ook *Kagyundi* de tuchtmeester en de andere waardigheidsbekleders nemen er aan deel. *Isidika* zal wel even zich tonen, maar volgt niet de hele exhibitie; hier blijft hij op het achterplan. De menigte staat in een wijde kring rond het vuur en zal in koor meezingen. Tamtam en kleine seintrom wisselen elkaar af en wanneer de geïnitierden verschijnen worden het rythme en de kadans zeer intens.

Twee *tundaanzi* beginnen met een sierlijke dans: twee aan twee geven ze een exhibitie. Hurkend springen ze voort terwijl hun zang beantwoord

<sup>22</sup> Een kort essay over de kleuren en hun symbolisme vindt men bij J. LEYDER, *Symbolisme et art melanien au Congo. (Le Graphisme et l'Expression graphique au Congo Belge. Société Royale Belge de Géographie.)* Leempoel, Bruxelles 1950.

wordt met een tegenzang van de aanwezige menigte. Na elke uitvoering houdt *Kagyuudi* een kleine toespraak met enkele vulgaire zinspelingen op de initiatietijd van de dansers; handig weet hij er ook telkens een korte „pro domo“ bij te voegen, over de moeite en de inspanning die dit alles vergde; dit met het oog op zijn honorarium.

De zangen, die ze hier ten beste geven, klinken nogal gemeen en triviaal in den mond van jonge mensen, maar er dient toch rekening gehouden met de omstandigheden, die hier een conventionele en traditionele terminologie vergen. Ziehier dan enkele van hun leitmotieven, die door de aanwezigen worden aangevuld en geharmoniseerd:

*Bu luyabila ηgyabba?*

*Wuna ye mbudi ka;*

*Kuyobi ηgyabba ka.*

Ge wilt scheiden?

Ge hebt geen schelpjes (om nieuwe bruidschat te betalen);

Scheid dus liever niet.

Hierin klinkt het overmoedige en het aanstellerige van de geïnitieerden, die zich nu met hun vruchtbaarheid een plaats veroverd weten in de inlandsche gemeenschap. Op dit motief wordt gebrodeerd tot de zang een overgang zoekt en twee volgende *tundaanzi* in de dans ronde komen.

Deze brengen een antwoord:

*Ka luuna ye tsomi ka;*

*Kutuunηgi yata ka.*

Ge hebt nog geen kennis gemaakt;

Bouw dan nog geen huis.

Een volgend duo verschijnt dan weer en zingt:

*Ntiindu myole kasadila Nzaambi mu tsi:*

*Ba taata kayene ηkolumuna,*

*Ba maama kayene lama ku mataku.*

Species duas creavit Deus in terra;

Viris dedit virgam,

Mulieribus dedit montem Veneris.

En telkens andere hoofdthemata:

*Lobuka; katusiila:*

*Mwaxana keeke.*

Trek er van onder; laat ons met rust:

Een kind wordt al verwacht.

De zang zal stilaan ontaarden naar het triviale toe, en in die nachtelijke spanning deze woorden meer opwinding maken, dan wanneer ze in de gewone inlandse omgangsvormen als verwensingen worden gebruikt. De jonge *kandaanzi* is nu „geïnitieerd“ en leeft en zingt reeds in die geslachtelijke denkvormen van zijn oudere medemensen.



*Mbaala kandaanzi*, de primus inter pares, heeft al die tijd nog gerust, en in de tussenpauzen van deze feestelijkheid drinkt hij de palmwijn mede, die ter ere van de *tundaaenzi* wordt geschonken, nu komt zijn beurt om te dansen. *Mbaala kandaanzi* begint met een trage dans alsof er iets hem hinderde; zo dwingt hij de instrumenten tot een trager kadans. Eerst wendt hij zich tot *Bumbaangi* en *Nnlaangala* en vraagt hun zijn *mmseengo*, de magische schors. De twee dignitarissen kauwen de schors, terwijl *Mbaala* halfgehurkt weer voortdanst:

εε, *mene ikota ηηkhaanda nnleεke*;  
*Mseengula kwaxama, mbaangi εε*,  
*Idiingi dyoko dyaama*.

Ei, als een kleine jongen ben ik in de besnijdenisritus opgenomen;  
 Geef me dan van de *mmseengo*-pasta, beste *Mbaangie*, *he!*  
 En ik zal wachten op mijn stuk maniok...

*Mbaala* danst tot bij *Bumbaangi*, die hem de gekauwde schors op het lichaam spuwt. Het was een van de praktijken, die voor de besnijdenis plaats greep; het is een herinnering aan de bescherming die al de kandidaten genoten in dit ritueel van manbaar worden.

Nadat *Bumbaangi* het kauwsel op *Mbaala* heeft gespuwd, zet hij zijn voet tegen de danser en stoot hem ruw af, naar de kant de vrouwen toe; hinkend danst dan de *kandaanzi* die richting op:

εε, *mbalukidi kwaxama mmseengo zi balu*;  
*Buluumbila nnleεke?*

E, hier ben ik nu terug en nog wel met de *mmseengo*;  
 Noemt ge me nu nog een kleine jongen?

De mensen zingen terug:

*Buluumbila nnleεke...*  
*ηgaanga bwee kayya?*

Of ge nu nog een kleine jongen heet!  
 Hoe spreekt de tovenaars u aan?

Nu danst *Mbaala* tot bij de vrouwen en blijft daar bij hen zijn bewegingen uitvoeren; lang klinkt zijn:

*Iluyeka, ludy...*

Hier is een geschenk, neem het...

met het antwoord van het koor:

*Tudiidi, εε.*

We hebben het genomen.

Om aan de verwachtingen van de aanwezigen te voldoen komt hier een van de inrichters *loombuusi*, een oud-geïnitieerde de kleine *Mbaala kandaanzi*

vervangen, óm een „echt“ bewijs van mannelijke vruchtbaarheid te leveren. In de zelfde danshoudingen, met analoge gebaren en bewoordingen zal hij een uur lang deze exhibitie hernemen ; vandaar de benaming : *Mbaala loombuusi*.

Diep in den nacht, als het rythme en de stemmen verzwakken, komt er ook een oververzadiging en allen trekken stil weer naar hun hutten. De *tundaanzi* gaan naar hun tehuis ; de dignitarissen echter gaan nog voort met palmwijn drinken in hun hut samen met enkele meisjes van het dorp ; dit gebruik wordt het *bamokisa ba keetho* genoemd.

De fierheid om het verkregen jus en fas, en het streng rituele van hun initiatie, schijnen de *tundaanzi* te vergeten bij zulke dansgelegenheden. Het ontaardt in een roes van aanstellerige overmoed en van ontwakende driften. Ze stonden immers voor de eerste maal in het brandpunt van ieders belangstelling. Van nu, af zal hij ook als man in de andere dansen mogen fungeren. In den persoon van *Mbaala kandaanzi* of van de oudere *Mbaala* werd hij als volledig man erkend en heeft zich in die lijn ook gecompromitteerd.

#### e) Mimetisme.

Volledigheidshalve zal ik even nog uitwijden over de dans, die bij de zwarten toch heel wat anders betekent dan een publieke vermakelijkheid. Het is voor hen een uitdrukking van een drang naar eniging in het beleven van het magisch-religieuze, de vreugde van een geboorte huwelijk of overgansritus en de schrik en ontzetting van kwade krachten en dood.

De doorsnee-inlander gaat nogal „wezenloos“ door het leven, maar in de dans zullen ze hun gevoelens samen uitdrukken en't is alsof die gemeenschappelijke improvisatie hen meer bewust doet leven. In hun sociale verhoudingen hebben zij ook nood aan het uitzingen en uitbeelden van de openbare opinie. Daarom komen er naast de rituele gestereotypeerde dansen en naast de oude traditionele en krijgsexhibitie ook de gelegheidsdanses die de feiten van den dag uitbeelden : de voorvallen in het dorp ; allusies op blanken en zwarten met wie ze in kontakt kwamen. De zwarte denkt en voelt hier in gemeenschap. Al dadelijk merkt men twee elementen in de dans, die samenvloeien en in dit convergeren ligt de uitdrukking van heel hun meeleven en meegeloven. Het eerste element noemen we het mimetisme, in den zin van een nabootsen ; het tweede is het choreographische.

De zwarte leeft in de natuur. Dagen lang heeft hij de dieren bespied en nagegaan. Alles spreekt hem zo een klare taal dat hij het doen en laten van vogels van bosdieren, slangen en insekten verpersoonlijkt en in de verhoudingen onder de dieren ziet hij ook de afstraling van het geslachtelijk leven bij de mensen, dat onbevangen en zonder schaamte zich alle dagen onder zijn ogen hernieuwt. Een zelfde trouwe weergave hiervan vinden we ook in zijn vertellingen en fabels.

De zwarte is ook onpersoonlijk in zijn optreden voor anderen en toch wil hij een vertolking vinden van zijn menselijk leven, van zijn liefdesverhoudingen, gevoelens en neigingen. Om het brutale en het ruwe hiervan te milderen neemt hij zijn toevlucht in een allegorisch uitbeelden van vogels in hun paringstijd ; van dieren die kruipen, spelen of zich tegen elkaar

aanwrijven. Ik meen dat dit wel een van de hoofdredenen is, waarom we in hun dans meestal een uitbeelding van het dierenleven zien.

f) Choreographie.

De zwarte hecht een groot belang aan de bewoording van de zang; hierin bezingt hij met de hele gemeenschap de gregaire gemoedstemming van de omstandigheid. De choreeg of een groep dansleiders zetten telkens in met een hoofdmotief, derwijl de overigen dit motief herhalen en harmoniseren.

Ter illustratie geef ik hier nog enkele themata aan van de *kizeemba*-dans, die dikwijls volgt na de exhibities van de nieuw-ingewijden en waaraan heel het dorp meedoet. De *kizeemba* was oorspronkelijk een krijgswedstrijd — de enige waarin de *Kyaamvu* optreedt — maar is nu met andere zangen omvormd.

In de strophen die werden opgenomen zal wel uitkomen hoe de gebeurtenissen en de actuele feiten door hen worden bezongen en gecommenteerd.

oo, lee, maama lelee  
 Matoo, baana ba kasaanga,  
 oo, lee, maam' ee, lee, lee.

O, moeder toch,  
 Daar zijn de krijgers, de heren van *Kasaanga*  
 O, moeder, moeder toch.

Nog een verre herinnering aan krijgers, die het land aflopen.

*Utsimba, ikutubula ye mbeele;*  
 oo, lee, maam' ee, lee, lee.

De eerste die mij iets aanwrijft (in een dispuut), doorsteek  
 ik met een mes.  
 O, moeder, moeder toch.

*Utubula Taa Mata ye Luvuumbu;*  
 oo, lee...

Ga liever Taa Mata en Luvuumbu doden;  
 O, moeder...

Dit was het antwoord van den tweede solist. Het oo, lee, maam' ee, lee, lee, wordt telkens meesterlijk geharmoniseerd door het koor van al de omstaanders of van de hele dansende menigte.

De begeleiding zoekt nu een overgang en zoals in de meeste van deze gelegenhedsdansen volgt nu de rubriek van de laatste voorvalletjes:

*Ikweenda ko, ku bakhatula kheetho;*  
 oo, maama, lee lee.

Ik zal niet gaan naar degenen, die mij mijn vrouw ontnamen;  
 O, moeder...



Een kleine allusie op het wangedrag van een der dorpelingen.

*Kyaamvu, khi umεεηgina beeto ;  
Kilumbu ufwa, banani bakuziika?  
oo, maam' ee.*

Kiamfu, waarom ons lastig vallen ;  
Wie zal er bij uw afsterven u begraven ?  
O, moeder éh.

De *Kyaamvu*, hun grote feodale chef, was met de blanke gewest-beheerdér, de nieuwe autobaan komen bezichtigen en had hen aangespoord tot naarstig werken, maar zij vragen hem van hen met rust te laten, want ook de *Kyaamvu* heeft de sympathie van zijn volk nodig.

Er werd een meisje van de *Kyaamvu* familie aan een *MuYaka* ten huwelijk gegeven en ze bezingen het :

*Nyaka muuthu, unduumba kheetho...  
oo, lee...*

Een *MuYaka* — (geopponeerd aan *MuLuunda*) heeft mij een meisje ontnomen...

Ook de blanke is vertrokken :

*Khotele kwaama waxatulu ;  
Waxatulu ilaala ye iboombi...*

Ik stap in mijn rijtuig ;  
Het rijtuig verdwijnt in de mist.

En de kleine incidenten, tijdens den dans :

*Yeete, Yeete mene, mwaxana ηgwα Muuηgu ;  
oo, lee.*

Ik ga weg, ik ga weg, ik zoon van ηgwα *Muuηgu*...

*Twala mwaxana, bakusuumba bubeemba ;  
Bibeemba luutu, ee, lee lee...*

Een man wilde zijn vrouw beletten met een ander te dansen, het koor reageert hierop spontaan :

*Nnsiku, nnsiku, nani udiidi wo?  
oo, lee...*

Een verbod, een verbod, wie heeft 't gegeven ?  
O, léé...

En zo beleeft de zwarte in zijn dans en zang al zijn gevoelens, en gedachten en opinies, die op zulke feestavonden interfereren met de gregaire temperatuur van van de hele dorpsgemeenschap.

### 3. Doorheen de streek

#### Dansexhibitie.

Na de dans in eigen dorp, reist de *ηηkhaanda* door de streek. Als pas besnedenen moeten de jongens zich kenbaar maken in zoveel mogelijk dorpen : dit brengt goede verhoudingen en wederzijdse verplichtingen mee, leningen en schulden en eventuele uithuwelijkingen ; vooral de banden van mensen en bloed staan het hoogst op de waardeschaal.

De zwarte reist in zijn streek, en zijn invloed in een vreemd dorp zal afhangen van de maagschap of aangehuwde familierelaties : als *mpaangi*, verwante heeft hij recht op een gul onthaal ; als *nzeenza* wordt hij voor een vreemdeling gehouden, die zijn eten maar heeft mee te brengen of te bedelen, en dat is een vernedering die ze willen vermijden. Hierom is dit *kuzyuunga mayata* ook ingericht et het oog op vele exogamische huwelijken, waardoor hun betrekkingen en invloed uitgroeien in de streek. Het doel is echter niet alleen dit monstere van de jongens ; daar komen ook financiële belangen ten berde. De jongens moeten tijdens deze periode het geld en de geschenken bijeen halen om *Kagyuudi* en de dignitarissen te vergoeden.

Een van de grondigste motieven is ook wel dat ze nu als juridisch-volwassenen met rechten en plichten, jus en fas, als zodanig willen erkend worden. Het is hier geen kwestie van een certificaat, maar bij schriftloze mensen moeten de getuigen vermenigvuldigd doorheen de hele streek, samen met *Kagyuudi*, die zelf de grote getuige is. Bij dit rondreizen wordt de reeds hoger beschreven *kirikhaanda*-dans uitgevoerd zoals ze het deden in hun eigen dorp. Als tegenprestatie zal de bevolking samen met de *tundaansi* ook een *kizeemba*, een *mbaala* of *madiinga*-dansen.

De *tundaansi* wordt een feestmaal aangeboden, maar de geschenken komen de dignitarissen ten goede. Twee tot driemaal per week bezoeken zij een dorp.

### 4. Werk voor de inrichters

Buiten de dansprestaties, wordt in de periode ook werk geëist van de nieuw ingewijden.

Te Lusaanga (1941-42) hebben *Kagyuudi*, *Nnlaangala* en *Nnloopo* de jongens anderhalf jaar voor zich laten werken. *Kagyuudi* en *Nnlaangala* lieten hen maniokvelden aanleggen ; *Nnloopo* eiste voor zich het planten van *tsuudya*. Dit waren kulturen, die van staatswege aan de dignitarissen zelf werden opgelegd. Natuurrulijk leert de jongen hier ook zijn plan te trekken : ze lokken palabers uit tussen ouders en inrichters, om ondertussen te profiteren van meer vrijheid.

De *tundaansi* moeten brandhout en water halen voor al wie dignitaris was ; *Kagyuudi* leerde hen de jacht-fetisjen gebruiken en neemt de jongens nu voor „rabatteurs“ ; hij eist van hen vijf tot zes ratten per dag. Een jonge MuYaka bevoorraadt dagelijks zijn familie met ratten, rupsen of

bosvruchten al naar het seizoen ; één tot tweemaal in de maand vangt hij groter wild daarom trachten ook de ouders hun kinderen vrij te krijgen van deze dienstplicht.

Niet zelden eindigt dan hier de *ηηkhaanda*, ik zal niet zeggen op een failliet, maar hij valt uiteen na disputen tussen ouders en inrichters.

## VI. Besluiting der inwijdingsjaren

Wanneer de *kandaanzi* onder de auspicien van *Isidika* zijn eigen levens-boompje heeft geplant, als de veraanschouwelijking van zijn vruchtbare mannelijkheid, en wanneer hij een nieuwe naam heeft gekregen, heeft hij ook alle vormen van het kind-zijn afgelegd. Het niet-van-tel zijn heeft nu plaats gemaakt voor een persoonlijkheid met de rechten en plichten van het maatschappelijk leven. Enkelen zullen de naam van de besnijdenis zelf houden ; anderen nemen een derde naam : *zina di yala*, de naam van een man.

De ingewijde is nu de echte inlander geworden, bekend met het hele eigen leven van de stam, met al zijn geheimen en gebruiken ; hij heeft het stempel nu van de echte *mwiisi γατα*, de volwaardige dorpeling. Ritueel geïnitieerd werd hij ook drager in zich van al dat religieuze en levenbrennende dat al de zwarten die drang naar eniging geeft.

Ik beweer niet, dat er in vele *ηηkhaanda* niet een ter kwader trouw vervormen is gekomen van een juridisch en religieus ongerept doel ; er is in vele gevallen ontegensprekelijk een ontarding van de originele *ηηkhaanda* : uitbuiting van de jongens, praktijken die zeker door lage driften zijn geïnspireerd tot het sadisme toe, maar dat is een ander standpunt, dat we in deze studie niet te beschouwen hebben.

Na één tot twee jaar „dienstplicht“ zal beraadslaagd worden met de ouderen en de dignitarissen en na overeenkomst zal de *ηηkhaanda* als besloten worden verklaard door het dorpshef. Ingewijd en gecompromitteerd komt de jongen in het gewone dorpsleven te staan, zoals de andere grote mensen, zoals zijn vader, zijn oudere broers zijn *bambuta* en zal het dagelijkse leven meeleven van een inlands dorp.

---



# Die Legende vom Turmbau der Lepcha

Von RENÉ DE NEBESKY - WOJKOWITZ

## Inhalt :

1. Erste Version
2. Zweite Version
3. Erklärungen
4. Nachtrag

Ein Teil des Sagengutes der im Maharajatam von Sikkim, am Fuße des Zentralen Himalaya lebenden Völkerschaften ist bereits verschiedentlich behandelt worden, und auch eine Anzahl von Überlieferungen der Lepcha, der größten Gruppe der Ureinwohner dieses Gebietes, fand in mehreren Veröffentlichungen Erwähnung<sup>1</sup>. Eigenartigerweise hat jedoch eine der unter den Lepcha am besten bekannten Legenden — mit Ausnahme zweier kurzer Hinweise — in keiner der bisher erschienenen einschlägigen Arbeiten eine nähere Behandlung erfahren : Es ist dies eine Überlieferung, die von dem mißglückten Vorhaben des Lepcha-Volkes, einen bis an das Himmelsgewölbe emporreichenden Turm aus Tontöpfen zu bauen, berichtet.

Einer der Gründe für das Fortleben dieser Legende ist der Umstand, daß an der Stätte des angeblichen Turmbaues von der hier ansässigen Bevölkerung bei Feldarbeiten von Zeit zu Zeit Tonscherben ausgegraben werden. Die Funde erregten bereits vor zwei Jahrzehnten die Aufmerksamkeit eines Fachmannes ; Sir Charles Bell, der damalige Political Officer of Sikkim, ließ sich einige der aufgefundenen Scherben vorlegen, und auf seine Weisung wurde auch die Turmbau-Legende schriftlich festgehalten. Leider gelangte jedoch dieses Material nicht zur Auswertung. — Durch das Entgegenkommen von Sri T. N. Pulger, dem Besitzer des Daramdin-Gutes, innerhalb dessen Grenzen der Ort des legendären Turmbaues heute liegt, konnte ich eine Wiedergabe des seinerzeit für Sir Charles Bell abgefaßten Berichtes erhalten und in vorliegender Arbeit mit verwerten.

---

<sup>1</sup> Cf. KALI KUMAR DAS : The Lepcha people and their notions of heaven and hell. *Journal of the Buddhist Texts Society* (Calcutta) 6. 1896. — C. DE BEAUVOIR-STOCKS : Folk-lore and customs of the Lap-chas of Sikkim. *Journal and Proceedings, Asiatic Society of Bengal*, N. S. 21. 1925. — G. GORER : *Himalayan Village*. London 1938. — J. MORRIS : *Living with Lepchas*. London 1938.

## 1. Erste Version

Die meisten Lepcha, denen die Legende vom Turmbau bekannt ist, sind der Überzeugung, daß dieses Werk von den Urahnen des Lepcha-Volkes ausgeführt wurde. Diese Ansicht kommt auch in dem hier nachfolgend in orthographischer Umschrift wiedergegebenen und übersetzten Lepcha-Text zum Ausdruck.

*Ta-lom pür-tam sä süng*<sup>2</sup>

*a'Ya a-a'yit ka mu-tün-tsi róng-küp-song chu-bi lom a'yit-lüng chhül  
bát-lüng yü-mä/ ne-mä-yel lyang a-re-pong gүн róng-küp-song nün blen-mä/  
o-tha hū-yu-do sä nóng-ka a-lom krut-mat-mä/ kǎ-yu-pong tǎ-lyang hryóm-ban  
hrón ün huk-ban hrya-ka yong krut-mat-mä/ krut a-re thep-lüng hū-yu-pong  
fat-fyü-tyók tsük-shong krut-mat-mä/ Lyang o-re hū-yu thit-bu re ta-lom pür-  
tam güm/ o-ba hū-yu-pong a-she sam mat-ban a'yuk dzuk-shong nüm-shi-myu  
rit-mä/ kat-re fat-fyü-tyók bük-bu a-she nyet-re shel-bu ün a-she sam-bu re  
fat-fyü-tyók tsük-bu tsük-shong cha ngun-mä/ A-long hū-yu-pong fat-fyü-tyók  
tsük-bu cha tsük-mä/ tsük-bu a-tyet a-tho cha tsük-mä kam-pǎ-chak tal tǎ-lyang  
cha khyá-la non-mä/ o-tyet ka hū-yu-pong tǎ-lyang a-thól shi-mä/ a-re shi-lüng  
tǎ-ba bam-bu-song nün tsing-mä kók-vim nyi-gong tá tǎ-lyang huk-shong-re/  
tǎ-ba bam-bu-song nün a-bóng-ka bam-bu-song rem cha-lik-mä/ kók-vim tal  
kǎ-yu-pong tǎ-lyang huk-sho/ me-ba hū-yu-nün chek-tel-la chek-la yong thyo-  
mä/ tǎ-ba hū-yu nün dü-lik-mä kók-vim yang-tal kǎ-yu-pong tǎ-lyang huk-sho/  
me-ba bam-bu-song cha-da thyo-mä chek-tel-la/ tǎ-ba bam-bu-song rem cha vyet  
mä chek-yóng á/ tǎ-ba hū-yu-nün lä sak-lyak nam-ka chek-tel-la chek-tel-la yong  
li-bi-mä/ Me-ba hū-yu-pong tho pryit ün tǔng-gel bū-lüng a-bóng-ka fat-fyü-  
tyók cha-gram-mä/ me-ba a-bóng bam-bu-song nün chek-tel-lel tet-ka cha-rom-ban  
glu-mä/ tǎ-ba hron-bu-pong ün a-bóng pun-ka bam-bu-pong gүн fat-fyü-tyók  
thop-ban mak-non-mä/ a-long me-ba bam-bu-pong lä a-ring a-bóng kat-na kat  
sä cha-ko mä-khün ün ring pat mä-khün ngun-non-mä/ a-re sä nǎ-han a-lom  
tsük-bu tsük-küng róng-song lyót tu-la mä-nyin-ne/ gүн-len nǎ-han a-lom gyu-  
tsen a'yuk lóng-ten-bu róng-küp-song do güm/ tǎ-tsát o-tyet song-te gүн-pong  
a-ring a-bóng kǎ-ta güm/ hū-yu sä byek-ka a-ring cha-pat mä-khün ne a-long  
hū-yu-pong bret-mä/ hū-yu bam-bu-pong a-flik thül a-flik tshül tsük-lat ün  
tsük-kyer kon bret-nóng-mä/ a-re hū-yu-pong bret-bu lom tyáng sük-düm ka  
blen-mä/ a-lo-ba o-re lom mi-git mi-git sä dung-git ngun-mä/ a-re gүн-pong  
thül chu-bi lom a'yit-lüng yüt-bu ün sük-düm ka blen-bu güm/ lyang o-re a-lo-ba  
thül gren-jóng lyang-ka nyi-mä/*

## Die Geschichte der Ta-lom-Ebene

In lang vergangener Zeit, als die Schöpfung der Welt vollzogen wurde, stieg das Lepcha-Volk nach seiner Erschaffung, an Zahl anwachsend, von

<sup>2</sup> Der Text wurde mit liebenswürdiger Hilfe von Pastor T. S. TARGAIN (Kalimpong) übersetzt.

dem Gletscherberg herab<sup>3</sup>, und das Land von Ma-yel<sup>4</sup> füllte sich mit jungen Lepcha. Zu jener Zeit beschlossen sie, folgendes auszuführen: „Wir wollen einen Turm bauen, um zu dem Himmel emporzuklettern und ihn mit einem Haken herabzuziehen“; dies hatten sie beraten. Sodann faßten sie den Beschluß, kleine Tontöpfe aufeinanderzustapeln [und auf diese Weise einen Turm zu bauen]. Der Ort, den sie auswählten, war die Ebene von Ta-lom. Hier, um die Arbeit zu verrichten, teilten sie alle Leute in drei Gruppen ein: erstens eine Gruppe, die aus gestampfter Erde die Töpfe formte, zweitens [eine Gruppe] der Träger, und drittens diejenigen, welche die Töpfe in Schichten legten; so wurden sie eingeteilt.

Sie stapelten nun die Töpfe aufeinander und, sie in Schichten legend, erreichten sie nahezu den Himmel; zu dieser Zeit sahen sie den Himmel bereits sehr nahe. Diejenigen, die oben arbeiteten — als sie den Himmel so nahe erblickten —, dachten: „Wenn wir einen gewinkelten Ast hätten, dann könnten wir den Himmel herabziehen.“ Da riefen sie von oben den unten Befindlichen zu: „Reicht uns einen gewinkelten Ast, wir wollen den Himmel herabziehen!“ Die unten aber hörten: „Reißt ein, schlägt um!“ Die an der Spitze des Turmes Arbeitenden riefen nun erneut: „Reicht doch einen gewinkelten Ast empor, wir wollen den Himmel herabziehen!“ Aber die unten hörten wiederum: „Reißt ein!“ Nun riefen die unten Arbeitenden: „Sollen wir einreißen?“ Da schrien die oben in Ärger: „Ja, reißt ein, reißt ein!“

So holten nun die unten Befindlichen Hämmer, Äxte und Keulen und begannen, die untersten Töpfe zu zerschlagen. Als sie mit ihrer Arbeit schon weit fortgeschritten waren, da kam der Turm plötzlich, alles zerschmetternd, herabgestürzt. Diejenigen, die nach oben geklettert waren, und auch die, welche nahe dem Fuße des Turmes gearbeitet hatten, wurden alle durch die auf sie fallenden Lehm-töpfe erschlagen. Die am Leben Gebliebenen konnten sich aber nicht mehr untereinander verständigen.

Doch einen Turm wie diesen zu errichten, war früher niemand fähig als nur die Lepcha und die erfahrenen Männer, die eine solche Arbeit lehren konnten, diese waren Lepcha. Bis zu jener Zeit sprachen sie alle die gleiche Sprache, doch nun, da sie sich nicht mehr verständigen konnten, schieden sie voneinander. Einige von ihnen gingen aufwärts [gegen Norden], einige abwärts [nach Süden], andere in östlicher und manche in westlicher Richtung. Infolge dieser Teilung besiedelten sie die ganze Welt, und so entstanden die heute bestehenden zahlreichen Völker und Stämme. — Der Ort, zu dem [die Lepcha] nach ihrer Erschaffung vom Gletscherberg herabstiegen, liegt im heutigen Sikkim, und es ist dies eine Ebene, auf der sich nunmehr ein großes Reis-Feld befindet.

<sup>3</sup> Der Sage nach nahm das Lepcha-Volk seinen Ursprung von dem Berge Kanchenjunga, aus dessen Gletschereis das Ahnenpaar der Lepcha erschaffen worden sein soll.

<sup>4</sup> Über das Land von Ma-yel cf. GORER, Himalayan Village, p. 235 f.



## 2. Zweite Version

Eine andere Version der Turmbau-Legende, die Anspruch auf größere Genauigkeit erhebt, besagt, daß die Errichtung des Turmes nicht von den Ahnen der Lepcha, sondern von einer zum Lepcha-Volke gehörigen Sippe vorgenommen wurde, die den Namen *Na ong* trug. Im heutigen Lepcha hat das Wort *Na ong* die Bedeutung von „Dummkopf“, wobei es allerdings wahrscheinlich ist, daß es seinen derogativen Sinn erst späterhin durch die Assoziierung des Sippennamens *Na ong* mit der Überlieferung von dem unsinnigen, mißglückten Turmbau erlangte. Neben dem Worte *Na ong* wird auch mitunter der Ausdruck *Chelickchom* zur Bezeichnung dieser Sippe verwendet; letzteres Wort scheint aus der Sprache der Limbu, eines den Lepcha verwandten Volkes, zu kommen und würde somit die unter den Limbu anzutreffende Ansicht bestärken, daß die sogenannten *Na ong* oder *Chelickchom* nicht Lepcha, sondern Limbu waren.

Die Chronik der Maharajas von Sikkim — in der die *Na ong* in der Aufzählung der Lepcha-Sippschaften angeführt sind — als auch die wenigen wissenschaftlichen Veröffentlichungen, die den Namen *Na ong* erwähnen<sup>5</sup>, berichten übereinstimmend, daß diese Sippe schon vor langer Zeit ausgestorben sei. Diese Behauptung entspricht allerdings nicht ganz der Wahrheit, denn noch zu Beginn dieses Jahrhunderts lebte in der Nähe der Stelle, an der einst der Turm errichtet worden sein soll, eine Familie, deren Angehörige sich als letzte Nachkommen des *Na ong*-Stammes — sie gebrauchten bei der Eigenbezeichnung den Ausdruck „Stamm“ — betrachteten. Das Haupt dieser Familie, ein Mann namens Karandal, scheint jedoch der einzige gewesen zu sein, der die Überlieferungen der *Na ong* noch gut kannte, und er war es daher, der seinerzeit die entsprechenden Auskünfte für den an Sir Charles Bell weitergeleiteten Bericht gab. Den Mitteilungen des letzten Bewahrers der *Na ong*-Überlieferungen entsprechend, verliefen der Turmbau und die weitere Geschichte des Stammes wie folgt:

Es geschah in grauer Vorzeit, daß der Stamm der *Na ong* zur Welt kam. Die Stelle, die angeblich zur Geburtsstätte dieses Stammes wurde, liegt in Sikkim, nahe dem Zusammenfluß des Raman und des Lingkhim Khola, innerhalb des Bereiches des Daramdin-Gutes. Die Ahnen der *Na ong*, im Erdinneren erschaffen, kamen hier aus einem riesigen, ausgehöhlten Felsblock hervor, der noch vor einer Generation am Ufer des Raman zu sehen war<sup>6</sup>.

Nach ihrem Eintreffen an der Erdoberfläche ließen sich die *Na ong* an dem als Phugamdin bezeichneten Orte nieder, der heute im nordöstlichen Teil des großen, zu den Besitzungen von Daramdin gehörenden Reisfeldes

<sup>5</sup> DAS, *The Lepcha people*, p. 5. — G. B. MAINWARING, *A Grammar of the Rong (Lepcha) Language*. Calcutta 1876, p. XX. — G. B. MAINWARING and A. GRÜNWEDEL, *Dictionary of the Lepcha Language*. Berlin 1898, p. 189b. — DE BEAUVOIR-STOCKS, p. 359.

<sup>6</sup> Während der schweren Regenfälle des Jahres 1899 wurde dieser Felsblock tiefer in das Flußbett gerissen, wo er schließlich im Sande versunken sein soll.

liegt. — Eines Tages wurden sie des sich über ihren Köpfen ausbreitenden Himmelsgewölbes gewahr, und da sie meinten, daß dieses sehr niedrig sei, beschlossen sie, einen Turm aus Töpfen zu bauen, um den Himmel zu erreichen. — Da alle Angehörigen des Stammes sich mit diesem Vorhaben einverstanden erklärten, wurde sogleich mit seiner Ausführung begonnen, wobei das Fundament des Turmes auf der ebenen Fläche des heutigen Daramdin-Feldes errichtet wurde. Die Arbeit ging schnell vor sich, und der Bau wurde schließlich so hoch, daß nur noch zwei, drei Töpfe benötigt wurden, um das Werk zu vollenden. Darüber gerieten die am Gipfel des Turmes Arbeitenden in große Aufregung, und so riefen sie ihren unten arbeitenden Helfern zu, sie möchten schnell die benötigte Anzahl von Töpfen emporreichen. Der Befehl wurde nun durch die lange Kette der Helfer von Mann zu Mann weitergegeben, und als er schließlich bei den am Fuße des Turmes Arbeitenden anlangte, war sein Sinn bereits gänzlich entstellt; denn nun hieß es, der Turm würde nicht mehr benötigt und sollte eingerissen werden, weil die an seiner Spitze Stehenden bereits den Himmel erreicht hätten. Die zu ebener Erde befindlichen Männer, Frauen und Kinder gingen daher daran, die untersten Töpfe zu zerschlagen, was alsbald zur Folge hatte, daß das gesamte Bauwerk unter fürchterlichem Getöse einstürzte, alle Angehörigen des Stammes unter sich begrabend. Während des Sturzes zerbrach der Turm in drei große Teile, von denen einer auf den als Kaijalia bezeichneten Berg, innerhalb der Grenzen des heutigen Karmi-Gutes, fiel, während ein zweiter Teil des Turmes auf den Maney-Hügel im Bereiche des Relling-Besitzes stürzte und das dritte Stück schließlich in der Nähe des im nepalesischen Bezirk von Ilam gelegenen Dorfes Phedap niederging. Durch den Anprall wurden die genannten Berge stark eingedrückt, so daß sie heute eine deutliche Sattelform aufweisen.

Nur ein einziger Mann kam bei dem Unglück mit dem Leben davon. Erschreckt durch das Geschehene und den Zorn der Gottheit fürchtend, die seiner Ansicht nach die Vernichtung seiner Stammesgenossen herbeiführte, beschloß er, den Ort des Unglücks zu verlassen und auf nepalesischem Gebiet eine Bleibe zu suchen.

Er zog deshalb in das Dorf Phedap, wo er eines der Mädchen dieser Ortschaft heiratete. Im Laufe der Zeit bildete sich aus seinen zahlreichen Nachkommen erneut ein Stamm, der gleichfalls die Bezeichnung Na ong führte. Doch auch diese Generation der Na ong erwies sich als nicht viel klüger als ihre Vorfahren.

Eines Tages beschlossen die Na ong, die Fische in dem geheiligten Fluß Mai-khola, der in der Nähe des Ortes Phedap vorbeifließt, zu töten. Dieser Fluß wurde als der Sitz einer mächtigen Gottheit angesehen, der einst von der örtlichen nepalesischen Bevölkerung einmal jährlich Tausende von Tieren geopfert wurden, deren Blut den Strom für Tage rot färbte.

Die Na ong meinten nun, daß das einheimische Hirse-Bier, *marwa* genannt, wohl das beste Gift sei, um die Fische zu töten; denn wenn es einen starken Mann betrunken machen könne, so sei es sicherlich gut geeignet, alle in diesem Flusse lebenden Fische zu vertilgen. Sie gossen daher unge-

heure Mengen von Hirse-Bier in den Strom, doch die Gottheit des Flusses, erzürnt durch diesen Frevel, tötete auf der Stelle den gesamten Stamm. Nur ein Knabe und eine alte Frau entgingen der Vernichtung.

Die Frau nahm sich des Knaben an, und als er schließlich zum Manne gereift war, heiratete er <sup>7</sup>, und seine Nachkommen lebten wiederum im Dorfe Phedap. Doch der Stamm gelangte nie wieder zur Blüte, was dem Unwillen der Flußgottheit zugeschrieben wurde, die trotz der ihr von späteren Generationen der Na ong dargebrachten Opfer sich nicht mehr besänftigen ließ. Als schließlich nur mehr wenige der Na ong am Leben waren, beschloß vor etwa 60 Jahren einer von ihnen, Kaipal genannt, die Siedlung am Ufer des Mai-khola zu verlassen und mit seiner Familie in die Nähe des Ortes zu ziehen, wo seine Urahnen einst den Turm bauten; denn hier — so meinte er — würde der Rest des Stammes dem Zorn der Flußgottheit entgehen und unter dem Schutze der Ahnengeister erneut an Zahl gewinnen. Sein Sohn Karandal, der Überlieferer dieser Legende, heiratete späterhin an der neu bezogenen Wohnstätte ein Limbu-Mädchen aus der Sippe der Nalboma; dieser Ehe entsprossen vier Söhne und drei Töchter, die jedoch offenbar in den Familien der benachbarten Limbu aufgingen, womit der Stamm der Na ong wohl nunmehr endgültig zum Erlöschen kam.

Der Ort, an welchem der Legende nach der Bau des Turmes vorgenommen wurde, ist ein etwa 2 km<sup>2</sup> großes Plateau, das im westlichen Teil Sikkims, nahe der indisch-nepalesischen Grenze, liegt. Im Westen wird es von einer Bergkette abgeschirmt, während zwei Flüsse es nach dem Süden und dem Nordosten abgrenzen. In der tief zerklüfteten Landschaft der Vorgebirge des Himalaya ist eine ebene Fläche von solchem Ausmaß eine große Seltenheit, und das Plateau ist daher von weitem gut sichtbar. Es wurde nunmehr fast zur Gänze in ein Reisfeld verwandelt, und nur seine äußerste östliche Ecke, die den Namen Phugamdin trägt und wo der Sage nach die erste Siedlung der Na ong entstand, ist unbebaut und dient heute den Limbu, die in neuerer Zeit in diesem Teil Sikkims ansässig wurden, als Bestattungsort <sup>8</sup>.

Im Laufe der auf dem Plateau vorgenommenen Feldarbeiten, insbesondere während des im Frühjahr durchgeführten Umpflügens, werden immer wieder Tonscherben aufgefunden; verständlicherweise werden diese Funde von den Ortsansässigen mit der Turmbau-Legende in Zusammenhang gebracht. Trotz wiederholter Umfragen gelang es mir bis zum Augenblick noch nicht, einige der Funde zur näheren Untersuchung zu erhalten; es scheint, daß die ausgegrabenen Scherben von der Bevölkerung achtlos weggeworfen werden.

<sup>7</sup> Die Überlieferung teilt nicht mit, welchem Stamme seine Frau angehörte.

<sup>8</sup> Eine wissenschaftliche Beschreibung der Begräbnisarten der Limbu — wie eine eingehende Untersuchung dieses Stammes überhaupt — steht leider noch aus. Den bisher vorliegenden Berichten nach werden die Toten bei den Limbu meist begraben, mitunter jedoch auch verbrannt. Zweifellos können aber die in Daramdin aufgefundenen Scherben nicht von Grabbeigaben der Limbu herrühren, denn die Lepcha — die über die Gebräuche dieses Nachbarstammes genügend unterrichtet sind — hätten in diesem Falle den Funden keine besondere Bedeutung beigemessen.



Die im tibetisch-indischen Grenzgebiet gegenwärtig herrschenden Verhältnisse machen es vorläufig unmöglich, eine länger währende Untersuchung an Ort und Stelle, und insbesondere systematische Grabungen vorzunehmen. Ich muß mich hier daher auf die Mitteilung beschränken, daß nach Aussage der Ortsansässigen die Scherben eine deutlich gewölbte Form aufweisen und von ungewöhnlich starken, aus gebranntem Ton hergestellten Töpfen herzurühren scheinen. Ob neben Scherben vielleicht auch manchmal andere Gegenstände wie Knochen, Geräte, Waffen etc. aufgefunden werden, konnte ich bisher nicht in Erfahrung bringen.

### 3. Erklärungen

Abschließend möchte ich nach einer kurzen Zusammenfassung versuchen, einige Erklärungen zu dem vorher Gesagten zu geben. — Die bei vielen Völkern der Welt vorzufindenden Erzählungen von der Sintflut und dem Bau eines bis zum Himmel reichenden Turmes gehören zu den ältesten und am stärksten verwurzelten Überlieferungen auch der Lepcha. Die gegenwärtig im Umlauf befindliche Fassung der Turmbau-Legende verlegt den Ort des Geschehens auf das Plateau von Daramdin, wobei sozusagen als Beweis der Richtigkeit dieser Überlieferung mit angeführt wird, daß noch bis zum heutigen Tage die Scherben der Töpfe, aus denen der Turm gebaut worden sein soll, hier auffindbar sind. Es erscheint mir jedoch fraglich, ob die zweifellos sehr alte Turmbau-Legende auch tatsächlich immer mit den in Daramdin gemachten Funden in Zusammenhang gebracht wurde. Ich vermute vielmehr, daß erst im Laufe der seit einem Jahrhundert in diesem Gebiete intensiver durchgeführten Feldarbeiten die ersten Scherben-Funde gemacht wurden, was alsbald eine entsprechende Abänderung der Legende zur Folge hatte. Einen Anhaltspunkt für diese Vermutung bietet eine Bemerkung, die in G. B. MAINWARING, *A Grammar of the Rong (Lepcha) Language* (Calcutta 1876), einer der ältesten Veröffentlichungen über die Lepcha, enthalten ist. Die betreffende, auf p. XX der Einleitung enthaltene Mitteilung lautet: „On the top of the lofty Sung li hlo, it is said, a foolish class of Lepchas (Na ong), now extinct, endeavoured to raise a building high enough to reach the heavens. Rock and blocks of stones as the ruins are shown on the place.“

Wie ersichtlich, ist hier in der vor mehr als sieben Jahrzehnten aufgezeichneten Version der Legende weder das Plateau von Daramdin noch die Verwendung der Tontöpfe erwähnt, und der Ort der Handlung wird auf den in der Nähe von Darjeeling liegenden Berg Sung li hlo versetzt.

Eine stichhaltige Erklärung der Art und Datierung der aufgefundenen Gefäßstücke zu geben, wird erst nach eingehender Untersuchung einer größeren Anzahl der Funde abgegeben werden können. Möglicherweise rühren die Scherben von einer frühen, später in Vergessenheit geratenen Siedlung her, für deren Errichtung das geschützt liegende Plateau einen sehr günstigen Ort geboten hätte. Es wäre gleichfalls nicht ausgeschlossen, daß es sich bei diesen Siedlern um Sippschaften der Lepchas oder eine ihnen nahe verwandte Bevölkerung gehandelt hätte, die Tontöpfe als Gebrauchsgegenstände verwendete.

In diesem Zusammenhang muß ich allerdings eine Ergänzung der die Töpferei der Lepcha betreffenden Feststellung, die in G. GORER, *Himalayan Village* (London 1938, p. 67) zu finden ist, vornehmen. Wie in dem zitierten Werk angeführt wurde, besitzt die heute in der Reservation von Zongu lebende Generation der Lepcha keine Kenntnis der Töpferkunst, weshalb im Hausgebrauch Kupfer-, Messing- und Porzellantöpfe nepalesischen, chinesischen oder gar westlichen Ursprungs Verwendung finden; diese Aussage deckt sich mit den Beobachtungen, die ich bei einem Teil der außerhalb der Reservation lebenden Lepcha machte. Daneben konnte ich jedoch auch in Erfahrung bringen, daß noch vor zwei Generationen die Töpferkunst von einzelnen, in diesem Handwerk erfahrenen Männern ausgeübt wurde, die ihrerseits die übrigen Stammesangehörigen mit den Produkten ihrer Arbeit auf dem Tauschwege versorgten. Ihre Tätigkeit scheint allerdings auf die Herstellung einer Gefäßart beschränkt gewesen zu sein, die früher unter den Lepcha Verwendung fand. Diese, als *Tang ling fyü työk* bezeichneten Gefäße waren zumeist henkellos, kurzhalsig und im untersten Drittel am stärksten vorgewölbt; an ihrer breitesten Stelle besaßen sie einen Durchmesser von etwa 30 cm. Sie wurde ohne Hilfe einer Töpferscheibe aus Ton geformt und anschließend gebrannt. Einzelne dieser Gefäße sollen noch an einigen entlegenen Stellen Sikkims in Verwendung sein.

Auch der Gedanke, daß die Scherben von Urnen oder Grabbeigaben herrühren könnten, ist nicht von der Hand zu weisen. Sollte diese Vermutung zutreffen, dann dürfte es sich allerdings bei den einstigen Siedlern kaum um Lepcha gehandelt haben, denn soweit auf Grund meiner Untersuchungen über die alten Bestattungsbräuche der Lepcha feststellbar ist, war das Verbrennen der Toten und eine Beisetzung der Asche in Urnen oder die Sitte der Beigabe von Töpfen mit Nahrung in das Grab bei den Lepcha nicht üblich<sup>9</sup>.

#### 4. Nachtrag

Bereits kurz nach Drucklegung dieser Arbeit gelang es mir, einige der im Gebiet von Daramdin aufgefundenen Topfstücke zu erhalten. In der Mehrzahl handelt es sich um kleine Scherben mit bereits stark abgerundeten Bruchseiten, aus mit Glimmer durchsetztem Ton bestehend, der je nach dem Grad der Brennung in der Farbe zwischen rötlichem Braun und Grauschwarz schwankt. Die Stücke rühren von Gefäßen verschiedenster Größe her, von dünnwandigen kleinen Schalen mit nach außen umgebogenem Rand als auch von größeren Behältern mit einer Wandstärke von mehreren Zentimetern. Möglicherweise entstammen die Funde verschiedenen Siedlungsschichten; denn bei einem Teil handelt es sich um Bruchstücke von Gefäßen, die mit Hilfe einer Töpferscheibe angefertigt wurden, während andere der Scherben Reste von dickwandigen grobförmigen Töpfen sind, die mit der Hand geformt

<sup>9</sup> Cf. R. NEBESKY DE WOJKOWITZ, *Ancient Funeral Ceremonies of the Lepchas*, *Eastern Anthropologist* (Lucknow) 5. 1951.

worden waren. Die weitaus größere Zahl der Funde zeigt keinerlei Verzierungen, und nur auf einigen wenigen Stücken sind drei dunkelfarbige, horizontal an der Außenseite des Gefäßmundes verlaufende Streifen bemerkbar, während ein einziges kleines Stück ein nur schlecht sichtbares eingeritztes und ungefärbtes Wolfszahnmuster aufweist.

Über die Besiedlung des Daramdin-Plateaus konnte ich auch noch einige Angaben von den in diesem Gebiet lebenden Angehörigen des Limbu-Volkes bekommen. Ihrer Behauptung nach haben Limbu-Ackerbauer zu Beginn des 19. Jahrhunderts den Urwald gerodet, der weite Teile dieser Hochebene bedeckte, und bei diesen Arbeiten stießen sie auf einen verfallenen Steinturm, den sie abtrugen, um Platz für ein Feld zu schaffen. — Es scheint sich um einen der alten steinernen Wachttürme gehandelt zu haben, von denen heute noch einige in diesem Teil des nepalesisch-tibetischen Grenzgebietes stehen, und die möglicherweise Befestigungen aus der Zeit des Großtibetischen Reiches (9. Jh. n. Chr.) sind.

Die ortsansässigen Limbu behaupten weiters, daß auch in den Tälern der zwei das Gebiet von Daramdin begrenzenden Flüsse öfters Topfscherben zu finden sind, die dorthin von dem höhergelegenen Plateau her vom Regen herabgeschwemmt werden.

---



# Sexualismus, Mythologie und Religion in Nord-Australien

Von WILHELM SCHMIDT

## Inhalt:

- I. Das Geschlechtsleben. Grundsätzliches
- II. Das Sexuelle im Lebenslauf der Eingebornen
  - 1. Die Kindheit
  - 2. Die Jugend
  - 3. Die Ehe
  - 4. Legalisierung des Ehebruchs: Erste Reihe
  - 5. Legalisierung des Ehebruchs: Zweite Reihe
  - 6. Die festliche und die bezahlte Promiskuität
  - 7. Rückblick auf das Geschlechtsleben der Nord-Australier
- III. Religion und Mythologie
  - 1. Religionen und Mythologien des westlichen Nord-Australien
  - 2. Religion und Mythologie in Zentral- und Ost-Arnhem-Land
  - 3. Religion und Mythologie der Gebiete mit Zirkumzision
- IV. Glaube und Kult der Kunapipi
  - 1. Herkunft der Kunapipi-Bewegung
  - 2. Zusammenhang von Kunapipi und Subinzision
  - 3. Zusammenhang von Subinzision und Homosexualität
  - 4. Fehlen wirklichen und sakralen Geschlechtsverkehrs im Kunapipi-Kult
  - 5. Gegenüberstehen rein-mutterrechtlicher und rein-vaterrechtlicher Kultur in Nord-Australien
- V. Verdienste der Forscher um die Feststellung der Menschwerdung
  - 1. Die Gefahren der Überidealisierung
  - 2. Erkenntnis des Zusammenhanges von Coitus und Conceptio
    - a) Feststellung dieser Kenntnis in Nord- und in Süd-Australien
    - b) Lichtvolle Erklärung des Sendungs-Konzeptionalismus
    - c) Menschwerdung und Kinderliebe

Diese Studie bildet einen Ausschnitt aus einer größeren, etwa 360 Maschinschriftseiten umfassenden Untersuchung "Der Totemismus in Australien". Diese letztere erscheint in Bd. II oder III meines Werkes "Vorstudien zu einer Geschichte der Kultur", in denen ich, wie in noch weiteren Bänden, die totemistische höhere Jägerkultur in allen Teilen der Erde untersuche.

## I. Das Geschlechtsleben. Grundsätzliches

Im Vorwort A. P. ELKINS zu dem Werk von RONALD M. BERNDT und CATHERINE H. BERNDT "Sexual Behavior in Western Arnhem Land" <sup>1</sup> lesen wir (p. 8): "It has generally been held that the aborigines' marriage and sexual life is governed by very strict rules within the social structure, and that, according to their laws, they are most moral. My own experience in the field since 1927 is that they are no more moral than ourselves, but that they have no repressions about sex."

Dieser letzte klare Satz, dem man bei voller Kenntnis aller Tatsachen nur zustimmen kann, wird im Verlauf des Buches von den Verfassern selbst an mehreren Stellen abgeschwächt wiederholt, so p. 18: "His [the aborigine's] standards of morality are dictated by his cultural environment, and, because they are sometimes different to our own, may seem at times exotic and bizarre." Als konkretes Beispiel wird bald darauf angeführt, daß, wenn die Eingebornen, Mann und Frau, offen von dem großen Vergnügen des Geschlechtsaktes sprechen, dies dasselbe ist, wie wenn "we, ourselves, would enjoy a particularly appetizing dinner" (p. 18). Wir werden dann aufgefordert (p. 19): "We must try to understand the subject from the native point of view and not merely from our own. When one's kaleidoscopic vision becomes adjusted, apparent looseness becomes normal institutionalized behavior — something which is legalized and thoroughly conventionalized according to the social pattern" — "... wie Kannibalismus und Kopfjagd", könnte man auch als 'passende' Beispiele hinzufügen. So wird dann weiter ausgeführt, wie auch bei diesen Nordaustraliern eine gewisse Dezenz geübt werde (pp. 19-23), aber dieser 'Anstand' ist ziemlich weiträumig (p. 21): "It is a common practice for both sexes to urinate or even to defecate in public, and frankly to discuss certain aspects of marital life and copulation within the hearing of all."

Bedenklicher ist, daß bei dieser allgemeinen Darlegung nicht genügend hervorgehoben wird, daß bei diesen Stämmen ein Durchbrechen selbst dieser schon weitgehenden 'Legalisierungen' auf breiter Front im Gange ist, und nicht erst infolge des Einflusses der Weißen. Dafür werden im Buche selbst die überzeugendsten Beweise beigebracht, die wir in einer kurzen Zusammenfassung folgen lassen werden, zum Teil an Hand des Abschnittes "Sexual Experience in the Life Cycle" (pp. 80 ff.). Davon lasse ich aber zunächst beiseite sowohl die Entdeckung der beiden Autoren von der Kenntnis des Zusammenhanges zwischen Conceptio und Coitus bei diesen Stämmen als auch die wichtige, bisher unbekannte Erklärung des Sendungs-Konzeptionalismus dieser Stämme, die beide ein großes Verdienst darstellen, weshalb wir auch noch eingehend darauf zurückkommen werden (unten p. 922 f.).

---

<sup>1</sup> RONALD M. BERNDT and CATHERINE H. BERNDT, *Sexual Behavior in Western Arnhem Land*. (Viking Fund Publications in Anthropology, Nr 16.) New York 1951.

## II. Das Sexuelle im Lebenslauf der Eingebornen

### 1. Die Kindheit

Daß die Kinder schon den Geschlechtsverkehr der Eltern beobachten und immer mehr kennenlernen, ist bei den primitiven Wohnverhältnissen nicht schwer zu verstehen. Was dann aber weiter im Kindesleben folgt und das Verhalten der Erwachsenen dabei, ist dort, wo ex professo davon die Rede ist (*Sexual Behavior*, p. 86 f.), von den Autoren so stark 'legalisiert', daß sie den Satz schreiben (*ibid.* p. 87): "There is no morbidity expressed in this preoccupation with sex, as their activities are not wholly confined to such behavior." An einer früheren Stelle bringen sie eine noch realistischere Darstellung dieses Treibens, die ich deshalb zur Ergänzung hierher setzen muß (*ibid.* p. 21): "Children and adults sometimes play with the penes of dogs until an ejaculation takes place, while children are allowed usually to indulge their whims without rebuke. They swear at their mother or another woman on the least provocation — e. g. at Yirrkalla, where the reiterated words 'Long Vulva! Long Vulva!' were commonly heard at all hours of the day and night. They are invited by a mother, older brother or sister, or some other person, to indulge in sexual intercourse with an adult or a child of the same age standing nearby; their sexual organs may be fingered and played with, or their sexual potentialities discussed exhaustively in front of them by older people."

Wenn zu diesen älteren Leuten sogar die Mutter und die Geschwister der Kinder gehören, die sie schon frühzeitig zur öffentlichen Ausübung des Geschlechtsverkehrs auffordern und anleiten, so ist das doch wohl etwas mehr, als was später (p. 87) zu lesen ist: "The fact that such erotic play serves as a sexual stimulant to the child does not seem unduly to worry the adults". Nein, es kümmert sie gar nicht, sie rufen die Sexualität des Kindes hervor, soweit es dem armen Kinde nur möglich ist. Wenn ELKIN sagte (oben p. 899), daß die Eingebornen keine "repressions about sex" hätten, so wirken die Erwachsenen aktiv dazu mit, daß den Kindern nicht nur keine "repressions" anerzogen, sondern daß sie ihnen von der Wurzel aus zerstört werden.

Daß die Kinder, wenn sie herangewachsen, Knaben und Mädchen, zusammen nackt im Wasser spielen, daß sie, wenn sie noch weiter heranwachsen, sich einen Gefährten des andern Geschlechts suchen, und daß "they lie together from time to time imitating the sexual act and talking about sexual matters, referring to adults and calling each other 'husband' and 'wife'" (p. 87), soll nach den Verfassern nichts Morbides sein, da sie sich auch noch mit andern Dingen befassen — was die Missionare zu diesen 'andern Dingen' beisteuern, gehört ja nicht zur Kultur der Eingebornen. Es muß wirklich befremden, daß nach all dem, was die beiden Autoren selber von der Kindheit der Eingebornen mitteilen, sie doch urteilen (p. 87): "Their whole attitude towards sex is of natural growth, and their behavior, within conventional limits, requires no external censure nor repression." Ist das nun das eigene Urteil der beiden Autoren über diese arme Kindheit, oder wollen sie damit das Urteil der Eingebornen angeben, die nach ELKINS Worten "no repressions about sex" kennen?



## 2. Die Jugend

Die Jugend dieser Stämme kennt keinerlei Beschränkung im Geschlechtsverkehr, sobald sie dessen nur fähig ist <sup>2</sup>. Das beginnt bei Mädchen viel früher als bei Knaben, bereits im neunten Jahre. So kann es kommen, daß, wenn ein Mädchen von den Eltern schon einem Mann versprochen oder verlobt ist, sie mit neun Jahren zu ihm zieht und den Geschlechtsverkehr beginnt. Auf diese Weise ist die Periode der vorehelichen Freiheit bei den Mädchen oft kürzer als bei den Knaben.

Das Mädchen beginnt den Geschlechtsverkehr zuerst mit einem etwa zwölfjährigen Knaben. Nach einiger Zeit aber wenden beide sich älteren Personen zu, der Knabe einer älteren Frau, das Mädchen einem älteren Mann, nicht nur wegen der größeren sexuellen Erfahrung der älteren Personen, sondern auch, und anscheinend noch mehr, wegen der größeren Lust, die beide Partner des Geschlechtsaktes dabei empfinden, was von den Autoren ziemlich realistisch im einzelnen dargelegt wird. So kann man auch wohl glauben, daß nicht nur der jüngere den älteren Partner, sondern auch der ältere den jüngeren sucht und sich ihm anbietet oder ihn verlockt (s. p. 104).

Die Eingebornen halten das für gut, sie sehen darin eine 'Erziehung' der jüngeren durch die älteren Personen. Da beide Partner in dieser Zusammenfügung auch, und wohl mehr, eine Steigerung der eigenen Lust suchen — denn die älteren Partner haben, wie wir sehen werden, genügend reichliche Gelegenheit, mit gleichartigen Personen geschlechtlich zu verkehren —, so wird bei dem älteren Partner die 'Erziehung' wohl in der Anleitung zur Steigerung der Sexuellust liegen. Von einer Repression des Sexualtriebes ist also auch hier keine Rede, sondern eine Aufpeitschung desselben bei beiden Partnern geht hier vor sich.

Diese Paarung von jüngeren mit älteren Geschlechtspartnern scheint bei diesen Stämmen nicht ein gelegentliches Vorkommen zu bedeuten, sondern zu einer mehr oder minder 'legalisierten' Einrichtung geworden zu sein. So kann ein jüngerer Knabe sich paaren mit der Frau seines älteren Bruders, und bei dem Mädchen wird sich ein analoger männlicher Partner finden.

Während, wie gesagt, das Mädchen schon mit neun Jahren, noch vor ihrer ersten Menstruation, in die Ehe treten kann, bleibt die Zeit der vorehelichen Geschlechtsfreiheit für den jungen Mann von längerer Dauer, da die Heirat für ihn in der Zeit zwischen dem siebzehnten und dem zweiundzwanzigsten Jahr, zuweilen noch später, stattfindet. Bis dahin schläft er mit den andern Jünglingen in einem Jünglingslager, etwas entfernt von dem Lager der Verheirateten. Sie werden selten dort von den Mädchen aufgesucht, aber nachts streichen einige junge verheiratete Frauen oder unverheiratete Mädchen völlig nackt in den Lagern umher und reizen die Männer auf, um sie zu Geliebten zu bekommen. Die jungen Männer ihrerseits schließen Übereinkommen ab für den Austausch ihrer Geliebten.

<sup>2</sup> Sexual Behavior, pp. 19 ff.

Es ist wirklich nicht die geringste Schranke zu sehen, die der männlichen wie der weiblichen Jugend bei diesem Stamm gesetzt wäre für den Geschlechtsverkehr, im Gegenteil, es besteht eine 'legalisierte' Einrichtung, ihn noch mehr zu steigern. Fast hat es den Anschein, als ob das weibliche Geschlecht dabei eine stärkere Aktivität und Initiative entfalte.

### 3. Die Ehe

Nach der völligen sexuellen Zügellosigkeit der Jugend wird man über die Festigkeit des Ehebundes sich keinen großen Erwartungen hingeben können<sup>3</sup>. In der Tat hat der sexuelle Drang sich hier eine ganze Anzahl Auswege geschaffen, die ebenso 'legalisiert' sind wie die voreheliche Zügellosigkeit. So umschreiben auch die Verfasser die "pre-marital indulgence" von Mädchen (p. 93, Anm. 43): "indiscriminate coitus with any stranger, relative, etc., such as promiscuous little girls are apt to indulge in, particularly just after their first and second menstruation when they are anxious to try all the men they can. On marriage, this tendency (in all but the more promiscuous) is diverted to more or less legal extra-marital mates."

1. Zunächst schon scheint die Zahl der Ehescheidungen oder des Weglaufens der Frauen u. ä. beträchtlich zu sein, wie wir lesen (p. 95): "Genealogies reveal that most of the older women have been married to several other men during the life-time of the first husband; men too seem each to have had several wives, some of whom have left them and are either dead or married elsewhere."

2. Das zweite ist die außergewöhnlich weite Verbreitung und die hohe Zahl der Weiber eines Mannes, jedenfalls im Gebiet der Gruppe Goulburn Island-Oenpelli-Liverpool. Darüber waren schon früher (p. 26 f.) nähere Angaben gemacht: "... in most desert regions ... a man may have at the most from two to five or six wives at one time; while in certain regions along the north coast of the Northern Territory and on adjacent islands, from five to a dozen or more wives were the accepted polygamous norm, and a proportion of twenty to thirty wives to one man was not unknown." Da kann natürlich von Primitivität nicht mehr die Rede sein. Man muß nur fragen: Woher kommen dann die vielen Weiber? Wie ist denn dort die normalerweise doch gleiche Zahl der Knaben- und Mädchengeburten so verzerrt worden? Und jedenfalls: Wieviele Männer sind da gezwungen, ohne Weib zu leben? Die Dringlichkeit dieser Fragen verschärft sich noch, wenn wir weiter hören (Sexual Behavior, p. 26 f.): "A polygamous marriage was not always the prerogative of a particularly powerful man, or one possessed of unusual prestige. In most areas with which the writers are personally acquainted, it depended mainly on the inclination of the individual, upon the number of women 'passed on' to him after the death of a brother or uncle, or upon the number of promised wives arranged for him." Dabei besteht noch, ausgenommen in Yirrkalla und Bathurst Island, gar kein Antrieb zur Erzeugung

<sup>3</sup> Sexual Behavior, pp. 93-108.

von Kindern. Jedenfalls ist er in der Ehe von sekundärer Bedeutung, besonders bei den Frauen, die sich dadurch ihre außereheliche Zügellosigkeit nicht einschränken lassen wollen (p. 94).

#### 4. Legalisierung des Ehebruchs : Erste Reihe

Hier beginnen nun die Auswege, die der ungezügelte sexuelle Drang dieser Stämme auch in der Ehe geschaffen hat, obwohl doch auch "the sexual aspect of marriage is stressed by both men and women" (ibid. p. 27). Von mehr gelegentlicher Bedeutung ist es, daß in einem gewissen Umfang Ausleihen der Gattin zwischen intimen Freunden und Brüdern geübt wird, und daß ein Gatte sein Weib zum Geschlechtsverkehr einem anderen Mann zuschiebt, um von diesem Tabak zu bekommen (p. 95).

Die größte Bresche, die in die Ehe dieser Stämme gerissen wurde, ist die Freiheit des Gatten, geschlechtlich zu verkehren nicht nur mit den Frauen ihrer leiblichen Brüder, sondern auch mit den Frauen ihrer klassifikatorischen 'Brüder', und ebenso die Freiheit der Gattinnen, Geschlechtsverkehr nicht nur mit den leiblichen, sondern auch mit den klassifikatorischen Brüdern zu üben. Dieses 'Recht' ist so stark 'legalisiert', daß, wenn der Gatte oder die Gattin bei solchen Fällen eifersüchtig wären, die öffentliche Meinung gegen sie Stellung nehmen würde, und "the protesting party is soon made to understand that he or she is part of an institution which legally sanctions such relationships" (p. 47). Die beiden Autoren bringen Geschichten, in welchen das Eingreifen der öffentlichen Meinung gegen den erzürnten Gatten auch bei solchen wiederholten 'Seitensprüngen' seiner Frau sehr instruktiv in Erscheinung tritt (pp. 47-52).

So schreiben dann auch die beiden Autoren (p. 55): "The principal interest of all women in aboriginal society is marriage, accompanied by legitimate and natural associations with their rightful [!] partners; but at the same time extra-marital relations are the norm, expected and enjoyed as additions to married life." Dieses 'Recht' gilt von allen Ehen und zu jeder Zeit, ob der Gatte anwesend ist oder nicht, wird aber verständlicherweise von den Frauen mehr ausgeübt bei Abwesenheit des Gatten, oder wenn es sich um das Glied einer polygamen Ehe handelt, in der der sexuelle Drang ebenso wenig befriedigt wird wie in der Ehe mit einem alten Mann (cf. auch p. 105). Wie sehr diese extramaritalen Verbindungen auch von den 'besten' Eheleuten als ihr Recht gefordert werden, besagt folgender Satz (p. 94): "A happily married couple remain normally faithful to each other, but at the same time each expects the other to take advantage of the availability of their 'ma:mam'<sup>4</sup>, and would consider unnatural any deviation from the conventional pattern." Man sieht, der Begriff der 'Treue' ist hier so weit gespannt, daß man sich fragt, wo denn die Grenze der Untreue überhaupt noch beginnen soll.

"But although pre- and extra-marital licence is general in aboriginal society, and polygamy is moderately common<sup>5</sup>, the actual marriage unit

<sup>4</sup> Die oben p. 903 bezeichnete Verwandtschaft.

<sup>5</sup> Bei einem Dutzend Weiber für einen Mann? cf. oben p. 902.



remains undamaged", so urteilen die beiden Autoren (p. 27). Etwas vorsichtiger spricht sich Dr. P. KABERRY aus, daß "many marriages seem to be happy, and genuine affection and fidelity over a period of time do exist."<sup>6</sup>

Es ist der Standpunkt mancher französischer und anderer Romane: "Tout comprendre, c'est tout pardonner." Nur ist es in den betreffenden Ländern noch nicht zu einer 'Legalisierung' gekommen, in den *leges* bestehen dort immer noch Paragraphen über Ehebruch u. dgl., die etwas enger gefaßt sind als bei diesen nordaustralischen Eingebornen. Diese nehmen den Standpunkt ein, den die beiden Autoren folgendermaßen fixieren (p. 25): "By legalizing pre- and extra-marital relations . . . the tribe tries to insure that people of both sexes will have complete sexual and emotional satisfaction, and avoid as far as possible discontent, repression and abnormality." Um den Preis dieser 'Befriedigung' lassen sie Kindheit und Jugend von überströmendem Sexualismus verwüsten, leben sie in beständigem Ehebruch, üben rücksichtslos männliche Polygamie und weibliche Polyandrie. Mit dieser 'Befriedigung' ist schon ihre Zeit derartig angefüllt, daß es nicht unglaublich ist, daß für Masturbation kein Platz mehr übrigbleibt (p. 67). Aber "at the back of the Liverpool region" (p. 68) sollen doch Fälle von Bestialität bei Frauen, Geschlechtsverkehr mit Hunden "rather common" sein. Wenn das "rather common" wirklich der Fall ist, dann kann es nicht richtig sein, daß "such cases as do occur are, it is said, carried out by women who are over-sexed, are lazy and refuse to hunt, or whose menfolk are absent" (p. 68).

### 5. Legalisierung des Ehebruchs : Zweite Reihe

Aber mit den bisher erwähnten 'legalisierten' Durchbrechungen der Ehe hat sich der Geschlechtsdrang dieser Stämme noch nicht zufrieden gegeben, die Weite des Ehebruchs mußte noch durch andere zusätzliche 'Legalisierungen' vergrößert werden. Darüber berichten die beiden Autoren (p. 25): "... acts of incest between actual brother and sister, mother and son, father and daughter, etc., are definitely anti-social<sup>7</sup>. But in many Northern Territory tribes the sexual desire between members of prohibited marriage groups

<sup>6</sup> Von mir gesperrt. W. SCHM. — PHYLLIS M. KABERRY, *Aboriginal Woman, Sacred and Profane*. London 1939. p. 102. Nach *Sexual Behavior*, p. 27 und Anm. 25.

<sup>7</sup> Indes gab es doch auf Goulburn Island einen Fall, wo ein Mann die von ihm mit seiner Frau gezeugte Tochter zu seiner zweiten Frau machte und mit ihr wieder ein Kind zeugte. Es gab im Stamm zuerst etwas Gerede darüber, aber niemand schritt ein, und die Sache blieb, wie sie war. Die beiden Autoren suchen die 'phlegmatische Haltung' der Insulaner gegenüber diesem Fall dadurch zu erklären, daß der verwandte Stamm der 'Maung in einer früheren Periode Heiraten duldet zwischen nahen Verwandten in ähnlicher Weise wie auch in dem alten System der Bathurst- und Melville-Inseln mit Heirat des Bruders mit Schwester (oder Halbschwester) oder Tochter der Schwester (p. 59). Mir will scheinen, daß die ständig fortschreitenden 'Legalisierungen' von 'unrechten' Ehen und außerehelichem Geschlechtsverkehr die Eingebornen nahe an den Rand des Abgrundes gebracht haben, wo sich keine Stimme mehr erhebt, wenn solche, die frech genug dazu sind, auch die letzten Inzest-Schranken durchbrechen und sich in die ungezügelte 'Sumpfzeugung' der Promiskuität hineinstürzen.

is accentuated ; and there are numbers of stories and religious myths that tell of incest and prohibited intercourse. In order to meet these demands there is a legalized form of 'wrong-marriage', known throughout north-central western Northern Territory as *'wadzi*, and common where the subsection organization of kinship grouping occurs ; while intimacy and even marriage may occur between 'long-way' mothers and sons, sisters and brothers, fathers and daughters, uncles and nieces, etc., and be completely sanctioned by the tribe" (cf. auch p. 76 f.).

Aber all diese Dinge werden von den Eingebornen nicht als Ehebruch betrachtet und, wie die Autoren auch hier wieder sich beeilen zu versichern, "this . . . does not impair happy marital relations and mutual affection" (p. 26). Wie sollten Gatten auch, die so gütig nachsichtig gegeneinander sind, sich nicht 'lieben', wo ihnen volle Freiheit gelassen ist, so reichlich viele andere Personen sexuell zu 'lieben' ? Diese "complete sexual and emotional satisfaction" (p. 25) könnte verlocken, auch anderwärts das 'tout comprendre, c'est tout pardonner' nach allen Regeln zu 'legalisieren'.

## 6. Die festliche und die bezahlte Promiskuität

1. Aber auch mit dieser doppelten Reihe von 'Legalisierungen' der außer-ehelichen Beziehungen ist keine 'Befriedigung' des Sexualdranges der Eingebornen zustande gekommen. Sie mußten sich noch eine Einrichtung schaffen, in der noch weitere Schranken niedergerissen werden konnten ; das ist das *'jama:lak*-Fest (ibid. pp. 142-146). Es ist ein weltliches Fest, das in gewissen Zwischenräumen das Jahr hindurch gefeiert wird, besonders wenn aus Veranlassung größerer Zeremonien eine große Menge Volkes, z. T. auch von anderen Stämmen, anwesend ist. Es ist dann wie eine 'Erholung' von den Zeremonien, wie eine 'weltliche' Lustbarkeit, bei der, um eine Atmosphäre von 'gutem Willen' zu schaffen und Vergnügungen zu erhalten, wiederum die Sexualität herhalten muß, deren Pforten hier noch weiter aufgerissen werden als sonst je.

Während bei den andern 'legalisierten' Zügellosigkeiten als letzter Rest der früher bestehenden Schranken gefordert wird, daß sie mit einer gewissen Zurückhaltung und nicht in der Öffentlichkeit geübt werden, spielt sich hier alles in voller Öffentlichkeit ab. Der Gatte selber schickt sein Weib zu einem Freund, um mit diesem zu koitieren. Aber die Frauen ergreifen auch selber die Initiative der Partnerwahl mit oder ohne Einverständnis ihres Gatten ; die öffentliche Meinung würde bald jeden Ausbruch von Eifersucht 'niederdrücken' ("squash") (p. 142). Eine Frau, die sich zuerst 'zieren' muß, geht nach einer kleinen Weile nur zu gern ; "for she likes variety in sexual intercourse, and this is an excellent opportunity to choose a desirable *'ma:mam* who may not have been accessible under the extra-marital relationship. Young girls disport themselves with evident enjoyment" (p. 142 f.).

Es tritt deutlich aus den Schilderungen, die die beiden Autoren von diesem Fest geben, hervor, daß die Frauen bei diesen Ausschweifungen eine größere und stärkere Initiative entfalten. Sie kommen auf den Festplatz,

wo die Männer entweder tanzen oder singend dasitzen, drängen sich an sie heran, legen ihren Arm um deren Nacken und Hals und versuchen, sie mit sich zu ziehen in die Dunkelheit oder in eine Hütte, um dort mit ihnen geschlechtlich zu verkehren. Die Reden, die sie dabei führen, die Gesten und die Bemühungen, die sie öffentlich ausüben, steigern sich bis zu einem Grad von Schamlosigkeit, den die beiden Autoren beschreiben, der kaum überboten werden kann. Eines von diesen Weibern mag drei, vier oder noch mehr Männer zu sich herausschleppen; und gleichzeitig wird ihr Gatte so von anderen Weibern bearbeitet (p. 143).

2. Wenigstens auf Goulburn Island — vielleicht doch auch anderwärts — ist auch mit diesem fast nicht mehr zu überbietenden Ausbruch des Sexualdranges die 'Befriedigung' des Geschlechtsdranges noch immer nicht erreicht: Es gibt dort auch noch dazu die — vielfach mit Tabak — bezahlte Prostitution der Mädchen (p. 87 f.). Hierbei kommt es vor, daß ein Mädchen nacheinander von mehreren Männern 'gebraucht' wird, entweder allein mit den einzelnen der Reihe nach, aber auch öffentlich vor allen anderen, wobei solche Weiber sich ihrer Leistungsfähigkeit rühmen.

## 7. Rückblick auf das Geschlechtsleben der Nord-Australier

Es ist eine außergewöhnlich weitgehende Nachgiebigkeit gegen den Sexualtrieb, die wir bei diesen Stämmen antreffen, so weitgehend, daß man überhaupt kaum noch von einer ernstlichen Regelung desselben sprechen kann, die ohne einen gewissen Grad von "repression" doch unmöglich zustande kommen kann. Diese Nachgiebigkeit üben die Eltern gleich beim Kinde aus; sie üben nicht nur keine Art von 'Zurechtweisung' auf diesem Gebiet bei ihren Kindern, sie wecken vielmehr diesen Trieb unzeitig und ergötzen sich öffentlich an den Ausbrüchen desselben bei den Kindern. Die Nachgiebigkeit äußert sich gleich in voller Breite bei der Jugend, die dem Trieb 'nach Herzenslust' fröhnen darf, und wir vernehmen von keinerlei Anleitung der Eltern an die Jugend, diesen unbändigen Trieb doch irgendwie zu bändigen und eine Herrschaft über ihn zu gewinnen. Im Gegenteil, die 'mild lächelnden' Beschönigungen ihrer Ehebrüche, die sie in aller Form 'legalisieren', und die Scheinheiligkeit, mit der diese Ehebrüche — nur nicht "blatantly" — ausgeführt werden dürfen, geben der Jugend das schlechteste Beispiel.

Wie kaum auf einem andern Gebiet gilt auf dem sexuellen das verhängnisvolle Gesetz der schiefen Ebene. Daß alle diese Nachgiebigkeiten keine 'Befriedigung' des Sexualtriebes erreichen, die nach den beiden Autoren dabei angestrebt wird, zeigt sich ja darin, daß er zu einer zweiten Reihe von Konzessionen weiterdrängt. Aber auch diese genügen nicht: Mehrmals im Jahre müssen 'Feste' gehalten werden, bei denen die letzten Schleusen geöffnet werden und die in aller Breite hervorbrechende Sexualität in voller Öffentlichkeit die letzte Scham ablegt, wobei besonders die Frauen in Schamlosigkeiten niedrigster Art sich überbieten und in des Wortes ärgster Bedeutung sich prostituieren. Dabei kann dann auch noch die bezahlte Prostitution nicht entbehrt werden. Was an Bestialität und andern Unnatürlichkeiten



nebenher läuft, ist kaum völlig erfaßt. Denn nicht nur übersexuelle oder alleingelassene Weiber vergnügen sich mit Hunden, sondern auch Erwachsene bringen vor den Kindern Hunde zu Entleerungen (oben p. 900).

Dieses Weitergleiten auf der schiefen Bahn führt schließlich zum biologischen Selbstmord der Stämme, der hier um so seltsamer wirkt, als das Land reich an leicht zugänglichen Lebensmitteln ist (p. 32). Die beiden Autoren stellen fest, daß die Gesamtzahl der Kinder-Bevölkerung auf eine alarmierend kleine Zahl herabgesunken ist (p. 44). Unter den verschiedenen Ursachen für diesen Niedergang der Geburten scheinen sie die venerischen, durch die Europäer eingeschleppten Krankheiten zu betrachten, die sicherlich in dieser Hinsicht — besonders auch durch die aus denselben folgende Unfruchtbarkeit der Frauen — Unheil genug angerichtet haben. Es ist aber merkwürdig, daß sie eine wichtige Ursache dieses Niederganges, die lange vor der Ankunft der Europäer bestand, nämlich die Abnahme des Zeugungswillens beim Volk selbst, besonders bei den Frauen, herabzusetzen trachten; diese Abnahme hängt nämlich mit den 'Legalisierungen' des Ehebruchs zusammen, über die beide Autoren mit so viel teilnehmender Gunst berichten, und deren gute Wirkungen auf die 'Befriedigung' des Sexualtriebes sie so gern hervorheben.

Die Frauen selber sagen doch, daß sie „regard not only pregnancy but even one's actual offspring as a handicap in extra-marital or promiscuous activities“ (p. 43). Sie fühlen ihre sexuellen Anziehungskräfte und Potentialitäten sowohl im eigenen Eheleben, noch mehr in dem Ausnützen der außer-ehelichen 'legalisierten' Beziehungen gemindert und gehindert (ibid.). Hier werden also ausdrücklich von den Frauen selber diese Lockerungen des Ehebandes als Ursache des fehlenden Willens zum Kinde angegeben. Aber nicht nur die Empfängnis wurde dadurch beeinträchtigt, sondern auch die schon im Leibe empfangenen Kinder sowohl durch Abtreibung als durch Kindesmord beseitigt, oft ohne Wissen der Männer (p. 45).

Es ist merkwürdig, daß die Männer besser als die Frauen einen Teil der hier vorliegenden Ursache des Niedergangs der Geburten erkennen, wie die beiden Autoren selber schreiben (p. 45): "Their contention is that the decrease of children is due to the widespread promiscuity among men and women. Although recognizing the physiological facts of parenthood, they state that there is at present far too much copulation between men and women of non-marriageable subsections and moieties, and that the men's semen in this case will not act as a procreative force. In the old times, they insist, such illegal unions were not tolerated." In der Tat hat der durch die erste Reihe der 'Legalisationen' nicht befriedigte Geschlechtstrieb später noch eine Reihe von 'Legalisationen' eingeführt (s. oben pp. 903 ff.) und dadurch die Zahl von Verwandtenehen und damit die Inzucht befördert, die sicherlich eine Minderung der Fruchtbarkeit mit sich führt.

Die beiden Verfasser haben sich ein großes Verdienst erworben, daß sie der Bedeutung des Sexualismus im Leben dieser Völker nachgegangen sind und die gefundenen Tatsachen sachgemäß vor der wissenschaftlichen Welt ausgebreitet haben, die dadurch ein sehr wertvolles Material erhalten hat.

Aber in der Abschätzung der guten Wirkung der 'Legalisationen', die doch nichts anderes als gefährliche Lockerungen biologisch, soziologisch und ethisch notwendiger Bindungen sind, haben sie diesen 'Legalisationen' zu viel Optimismus und infolgedessen zu viel Toleranz entgegengebracht. Hier steht gleich in der "Introduction" (p. 15) ein gefährlich vieldeutiger Satz: "It is only after the satisfaction of the bodily lusts of sex and eating that spiritual experience and growth can function smoothly and with some degree of expansion." Ganz abgesehen davon, hier den Geschlechtstrieb und den Nahrungstrieb auf die gleiche Stufe der Stärke und Art der Befriedigungsnotwendigkeit zu setzen: der Pädagoge und Psychologe wäre noch zu suchen, der bei dieser Ausweitung der 'Legalisationen' eine Sublimierung des Sexualtriebes und eine Spiritualisierung des Lebens für möglich halten würde.

### III. Religion und Mythologie

#### 1. Religionen und Mythologien des westlichen Nord-Australien

Die ganze Kultur dieser Stämme besteht aus einer merkwürdigen Mischung von Vaterrecht und Mutterrecht. Das Vaterrecht im *'namənamaitj*, das auf die Urkultur zurückgeht, hat seine Bedeutung für das wirtschaftliche und zum Teil auch für das gesellschaftliche Leben beibehalten, in der Religion wird es schwer sein, noch eine Spur davon zu entdecken. Diese läßt vielmehr eine sehr starke mutterrechtliche Unterschichtung sehen, die durch eine spätere vaterrechtliche Kultur abgeschwächt und mehr oder minder gewaltsam ins Vaterrechtliche umgebogen worden ist.

Die mutterrechtliche Schicht tritt sofort am deutlichsten in der Religion hervor: Wenn man hier noch von einem Höchsten Wesen sprechen kann, so ist es sicherlich ein weibliches, nicht ein männliches. Damit hängt es auch zusammen, daß, wie die beiden Autoren richtig bemerken (p. 53), "perhaps in the religious sphere . . . her position as woman is particularly enhanced and her true status revealed", wenn auch jetzt das spätere Vaterrecht viel von diesem Vorrang wieder abgeschwächt oder beseitigt hat.

Nach den Angaben der beiden Autoren ist ungefähr das ganze Northern Territory erfüllt von verschiedenen Arten des Glaubens an eine weibliche Fruchtbarkeitsgöttin. Diese Angaben halten aber die Verschiedenheiten dieses Wesens, sowohl was ihre eigene Natur als was ihr ethnologisches Alter betrifft, nicht genügend auseinander. Ich will aber zuerst ohne Rücksicht auf diese Unterschiede die lokale Verbreitung der einzelnen Arten dieses Wesens hier kurz zusammenstellen nach den Angaben, welche die beiden Autoren gemacht haben. Das taten sie schon pp. 24 und 110 ff. ihres gemeinsamen Werkes, "Sexual Behavior". Im selben Jahr, wie dieses erschien, veröffentlichte RONALD M. BERNDT das seiner Gattin dedizierte Buch "Kunapi. A Study of an Australian Aboriginal Religious Cult" (Melbourne 1951), in welchem er eine dieser Religionen, die im Titel angegebene *Kunapi*-Religion, näher untersucht, aber auch über die andern Religionen weitere Angaben macht.

1. Diesen Angaben schicke ich voraus, was W. E. HARNEY und A. P. ELKIN über die Religion der "Melville and Bathurst Islanders" <sup>8</sup> angegeben haben. Danach ist der Geist einer 'Alten Frau' Hüterin der totemistischen Lokalgruppe, die auch matrilinear vererbt wird. Ihre Gegnerin, die nur Böses tut, ist eine andere alte Frau, die Regenbogenschlange. Die Alte Frau soll die menschlichen und tierischen Arten ins Leben gerufen haben. Hier ist also auch die Regenbogenschlange, die anderswo das männliche Element (*membrum virile*) darstellt, weiblich gemacht worden, wirkt also bei der Zeugung, die hier rein mütterrechtlich ist, nicht mit.

2. Nach R. M. BERNDT, Kunapipi (p. 13) sollen auch die jetzt so gut wie ausgestorbenen Larakia vom Festland (Port Darwin) denselben Glauben und Kult gehabt haben.

3. Nach B. SPENCER, "Native Tribes of the Northern Territory" (pp. 270, 275 ff., 308-312), den die beiden Autoren zitieren (*Sexual Behavior*, p. 110, Anm. 1), nannten die Kakadu dieses Weib *Imberombera*. Sie kam über See und landete an der Malay Bay. Sie ließ an verschiedenen Stellen Geistkinder zurück und "bamboos" und redete verschiedene Sprachen. Sie hatte einen großen Magen, in welchem sie viele Kinder trug, und auf ihrem Haupte trug sie einen Bambusring, von welchem zahlreiche Dilly-Beutel voll mit Yams herunterhingen. Auch trug sie einen sehr großen Stock.

4. Am Daly-River oder im zentralwestlichen Northern Territory ist zwar der Ausdruck *Kunapipi* noch bekannt, aber das höhere weibliche Wesen heißt hier *Kalwadi* (*Kadjari*), "Old Woman", beschrieben als "Mother belonging to you and me". Man baute kreisförmige Steinstrukturen, die den Mutter-schoß der schöpferischen Mutter symbolisieren sollten. Der Kult der *Kalwadi* ist noch stark im nordwestlichen Viertel des Territoriums bis nahe an den Mary River. Als Kult der *Kadjari* breitet er sich aus nach Zentralwesten hin, wo er auf einen andern *Kadjari*-Kult stößt, der von der Tanami-Granites-Wüste und der Billaluna-Region in West-Australien herkommt. Bei dem *Kalwadi* (*Kadjari*)-Kult wird mehr der Gedanke der Fruchtbarkeits-Mutter betont und weniger der der Regenbogenschlange (die den männlichen Gedanken des Penis darstellt) (*Kunapipi*, p. 12 f.).

## 2. Religion und Mythologie in Zentral- und Ost-Arnhem-Land

In Zentral- und Ost-Arnhem Land sind drei Kulte zu unterscheiden, von denen zwei enger zusammenhängen: der *Djanggawul*-Glaube und -Kult, der enger zusammenhängt mit Glaube und Kult der beiden *Wauwalak*-Schwestern, und Glaube und Kult der *Kunapipi*.

1. Über den *Djanggawul*-Komplex berichtet BERNDT (*Kunapipi*, pp. 7 ff.): Es handelt sich um eine Gruppe von zwei Männern und zwei Frauen. Der Führer war *Djanggawul*, die beiden Frauen waren seine ältere Schwester *Pildjiwuraroiju* und seine jüngere *Maralaitj* <sup>9</sup>. Der andere Mann war ihr

<sup>8</sup> Oceania 13. 1942/43. p. 231.

<sup>9</sup> Nach einer anderen Version wäre die jüngere Schwester eine von *Djanggawul*



Gefährte *Bralbral*, von geringerer Bedeutung. Die Gruppe landete in der Traumperiode in Port Bradshaw an der Nordküste; sie waren über die See gekommen von der Insel Bralku, dem Totenheim der *dua* Moiety von Nordost-Arnhem-Land, „somewhere beyond Groote Eylandt“ (Kunapipi, p. 7). Sie brachten mit sich in ihrem Boot eine große konische Matte (*ngainmara*), die den Mutterschoß symbolisierte, und gewisse sakrale *rangga*-Stöcke, die die Penes darstellten und lebengebende Eigenschaften hatten und, wenn sie nicht in Gebrauch waren, in der Matte verborgen waren. *Djanggalwul* hatte ein verlängertes Glied und die Schwestern verlängerte Schamteile. Er koitierte mit ihnen, so daß sie beständig schwanger waren, und er nahm von Zeit zu Zeit die gezeugten Menschen aus ihrem Schoß heraus, die dann ihre *rangga* bildeten.

Mit dieser Glaubenslehre war auch ein Ritual verbunden, das aber nur in den Händen der beiden Schwestern lag, die allein die Mythen kannten, die heiligen Gegenstände besaßen und die Tänze ausführten, die Zeugung, Schwangerschaft und Geburt darstellten. Die Männer selber sagen (Kunapipi, p. 8): „Then we had nothing: no sacred objects, no sacred ceremonies, the women had everything.“ Aber eines Tages, als die Frauen zum Sammeln der Wildpflanzen ausgingen, stahlen die Männer die Objekte und übten die Tänze ein. Als die Frauen bei ihrer Rückkehr das sahen, beruhigten sie sich bald, da jetzt die Last der Zeremonien von ihnen genommen war (ibid.).

Das war gewiß nicht die Stimmung der Frauen, es sind die schadenfrohen Männer, die das berichten. Indem die Männer jetzt den Kult ausführen, wird die früher wesentlich weibliche Religion stark vermännlicht. Sie ist an sich Religion der *dua* Moiety, und der Kult wird der Hauptsache nach von Mitgliedern desselben ausgeführt; aber auch die Mitglieder der *jiritja*-Klasse nehmen daran teil, und alle betrachten sie als etwas Höheres.

R. M. BERNDT hat unterdessen Gesänge des *Djanggalwul*-Kults veröffentlichen können: „*Djanggalwul. An Aboriginal Religious Cult of North-Eastern Arnhem Land*“ (Melbourne 1952). In zehn Kapiteln (pp. 63-291) bringt er je eine Gruppe von diesen Gesängen, deren jeder ein Kapitel Kommentar folgt. Dem Ganzen gehen vier Kapitel voran, die den Inhalt der *Djanggalwul*-Mythe darlegen (pp. 1-62). Ein „Epilogue“ (pp. 292-308) stellt dann die allgemeine Bedeutung der Gesänge heraus. Es ist eine hervorragende, verdienstvolle Leistung, diese 188 Gesänge wörtlich aufgezeichnet zu haben (auch in dem einheimischen Original, das hier noch nicht veröffentlicht wird, aber in einem zweiten Teil noch folgen soll). Die damit bekanntgemachte große Mythe ist die Yirrkalla-Version. Es gibt aber auch noch eine andere, die Milingimbi-Version, mit 264, allerdings im ganzen kürzeren Gesängen; auch diese wird zum Druck vorbereitet und soll erscheinen unter dem Titel „*Daughters of the Sun*“; denn nach einer Version sollen die beiden Schwestern — resp. die eine Schwester und ihre Tochter (cf. oben p. 909) — Töchter der Sonne sein,

---

mit der älteren Schwester gezeugte Tochter, so daß hier ein nicht addierter, sondern ein gesteigerter Inzest vorläge, wenn *Djanggalwul* auch mit seiner Tochter Kinder zeugt (s. unten zu BERNDT, *Djanggalwul*, p. 2).

und in der Milingimbi-Version werden diese Beziehungen zur Sonne eingehender dargestellt als in der Yirrkalla-Version.

Diese Gesänge behandeln in breitester Ausführlichkeit und mit male-rischen Naturanknüpfungen die Wanderungen dieser drei Gestalten über die Erde, die sie in beständigen Zeugungen mit Menschen bevölkerten, den Vorfahren der späteren Menschen. Es ist erstaunlich, daß die Eingebornen eine solche Fülle mythischen Materials geordnet im Gedächtnis behalten und dann im Kult lebendig darstellen können. Was die getreue Wiedergabe der Gesänge betrifft, so wird man etwas kopfscheu, wenn BERNDT und seine Gattin und Mitarbeiterin sagen, sie hätten "deliberately chosen to give poetic renderings of the songs in English" (p. XXI), aber die Veröffentlichung des Originaltextes wird ja die Sache klären.

Was ich beim Durchlesen der Mythen gefunden habe, kann meine prinzipielle Stellung in der Beurteilung ihrer kulturhistorischen Bedeutung und Chronologie nur bestätigen.

Der spezielle Kult der *jiritja*-Klasse bezieht sich auf zwei Ahnen, *Laintjung* und seinen Sohn *Banaitja*. *Laintjung* kam über See, landete nahe der Blue Mud Bay und richtete einen Kult ein, in dem er als sakrale *rangga* Zeichnungen von Hoch-Totems der *jiritja* austeilte. Nach seinem Tode wollte sein Sohn diese Sache weiter verbreiten; er stieß aber auf allgemeinen Widerstand und wurde dabei getötet. Die Leute bereuten das zwar und richteten seinen Kult auf. Aber er gewann nicht die Bedeutung des *Djanggawul*-Kultes, sondern nur eine weit geringere. Dieser Kult hat eine weitere Vermännlichung zur Folge; er ist zumeist auch nur indirekt mit dem Fruchtbarkeitsglauben verbunden.

2. Anders ist es mit Glauben und Kult der zwei *Wauwalak*-Schwestern (Kunapi, p. 9 f.). Man sucht sie zwar genealogisch mit dem *Djanggawul*-Kult in Verbindung zu bringen, als wären sie die Töchter der älteren Schwester von *Djanggawul* (Kunapi, p. 15, s. oben p. 909); aber man braucht auf diese künstlichen Konstruktionen a posteriori nicht viel zu geben. Die *Wauwalak*-Schwestern haben ihre besondere Eigenart, und ihr Kult ist in den Gebieten von Nordwest-Arnhem-Land stärker. Er äußert sich in drei wichtigen Zeremonien: der Knabeninitiation (*djunggawon*), die sich über mehrere Monate hinzieht und mit der Zirkumzision abschließt; der *Kunapi*, die hier also als Teil in den Kult der *Wauwalak*-Schwestern aufgenommen ist; und der *ngu:rlmak*-Zeremonie, wichtiger als alle anderen, aber heute nur in großen Zwischenräumen aufgeführt. Außer durch die Zirkumzision bei der Initiation, die durch die Mutter eingeführt ist (s. unten p. 912), hat sie noch eine Anzahl Paraphernalia, die nicht australisch sind: die Hohltrommel (*ūbār*, *ūwār*) und die großen Flöten, die also die außeraustralische Herkunft oder Beeinflussung der *ngu:rlmak*-Zeremonie bezeugen.

Da der Kult der *Wauwalak*-Schwestern so eng mit der Beschneidung verbunden ist, so müssen hier in verkürztem Umfang zwei Berichte aus "Sexual Behavior" der beiden Autoren eingefügt werden (p. 110 f.).

### 3. Religion und Mythologie der Gebiete mit Zirkumzision

1. *'A:muuundzi* war diejenige, die alle Geistkinder für später hinterließ und ebenso die Geister der natürlichen Spezies, "and who decided that this bloc of tribes should have no circumcision" <sup>10</sup> (Sexual Behavior, p. 110). Dazu machen die beiden Autoren die Bemerkung: „This is the Oenpelli version“, die notwendig ist, weil in dem späteren Bericht sie es ist, welche die Beschneidung im Osten einführt. Sie war noch sehr jung, gerade alt genug, um Kinder zu bekommen. Sie kam nach Kap Don (Westspitze der Cobourg-Halbinsel). Es wird geschildert, wie sie dann in Nordaustralien umherwanderte und die verschiedenen Sprachen redete [und einführte?]. Nördlich von Oenpelli hielt sie an und machte Kinder, und hier steht der wichtige Satz: "as she was possessed of super-human powers, she did not need a man to fertilize her" (p. 111) <sup>11</sup>. [Sie war also noch rein-mutterrechtlich.] Sie trug die Kinder in ihrem Mutterschoß und nahm sie zeitweilig heraus: "She sat down and began to throw dirt from side to side, until the two heaps grew; and as she threw the dirt all the people were growing out of it, women on one side and men on the other" (p. 111). Sie führte dann noch andere Wanderungen aus mit Menschenschöpfungen und kam schließlich nach *'Kanādzul*, wo sie sich in einen Felsen verwandelte, "from which all the spirits come" (p. 112). Diese Mythen werden nicht dramatisiert, in einem gegenwärtigen Ritual dargestellt, sondern nur von einer Generation zur andern erzählend weitergegeben.

2. Dann wird eine andere Version erzählt (p. 112 f.), wo "*'A:muuundzi* was known also as *'Dalmana*". Diese Identifizierung muß doch wohl späteren Datums sein; denn *Delmana*, die von *'Wəngat-dzara* <sup>12</sup> kam, landete in *'Jiwadzə*, wanderte ebenfalls in Nordost-Australien umher, beschnitt die Männer einer Reihe von Stämmen, die aber alle daran starben. Erst östlich von Liverpool River starben sie nicht mehr. Sie wanderte weiter nach Milingimbi, Yirkalla und die Küste nach Süden entlang bis Blue Mud Bay, und dort wird auch überall die Zirkumzision geübt. Am Ende ihrer Wanderung verwandelte sie sich in einen Felsen.

Die beiden Autoren legen nicht genug Gewicht darauf, daß im ganzen Westen von Nord-Australien die Mutter für sich allein besteht, der Mitwirkung des Mannes nicht bedarf und sie ablehnt. Es besteht bei ihnen die Neigung, sie im Grunde doch für identisch zu erklären mit Glaubensanschauungen und Kulturen, die auch die Mitwirkung des Mannes für notwendig halten, womit dann die 'Harmonie' der beiden Geschlechter im Coitus

<sup>10</sup> Von mir gesperrt. W. SCHM.

<sup>11</sup> Von mir gesperrt. W. SCHM.; cf. auch oben p. 909.

<sup>12</sup> Dessen Identifizierung mit Makassar oder benachbarten Inseln wird in Anm. 5 von den beiden Autoren mit Recht bezweifelt. Wie sehr sie Recht haben, kann ihnen ein Blick in meine "Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker" (Wien 1910. pp. 55 ff.) zeigen. Die Indonesier kennen auch nicht die Zirkumzision, sondern die Inzision.



hergestellt wäre. So berichten sie auch (p. 113 f.), daß zwar die Oenpelli- und Goulburn Island-Versionen nur von einer Frau berichten, daß aber an der letzteren Stelle spätere Gewährsmänner ihrer ursprünglichen Meinung widersprachen: sie habe gleich von Anfang an einen Mann bei sich gehabt, namens 'Wo:ra:g'ga:k, der sie beständig befruchtete, so daß sie dann erst Kinder bekam. Es kann doch keinem Zweifel unterliegen, daß diese Sinnesänderung schon eine Beeinflussung durch die seitdem eingedrungene *Kunapipi*-Bewegung darstellt. Die beiden Autoren finden, die neue Meinung "is substantiated by eastern Arnhem-Land mythology". Nicht ein "substantiated" liegt hier vor, sondern ein "influenced".

3. Eine andere rein-mutterrechtliche Frauengestalt läßt B. SPENCER (Native Tribes of the Northern Territory, pp. 308-312) von einer Stelle zwischen McKinley und Mary Rivers zu den Kakadu kommen, namens *Ungulla Robunbun*. Einige ihrer Kinder trug sie auf den Schultern, andere auf den Hüften, und ein oder zwei gingen zu Fuß. Sie wanderte umher, ließ Kinder zurück und redete verschiedene Sprachen. Sie traf die Leute der *Imberombera* (s. oben p. 909), die nackt gingen; sie legte ihnen dieselbe Kleidung aus Papierrinde an, die sie anderen Stämmen gebracht hatte. Sie wies die Männer ab, die mit ihr geschlechtlich verkehren wollten. Dann zog sie ihre Vagina heraus, warf sie weg und sagte: "this belongs to the women." Ebenso warf sie ihre Brüste und einen Fechtstock ["fighting stick"] weg mit den Worten, daß auch das den Frauen gehöre. Aus ihrem Dillybeutel zog sie einen flachen Speerwerfer und einen Schilfspeer hervor, warf sie weg mit den Worten: "Das ist für die Männer." Wenn Rindenkleidung, Speerwerfer und Speer mit dieser Mutter gekommen sind, so ist sie dadurch auch kulturell gekennzeichnet.

Die Glaubensanschauungen des Nordwestens von Nord-Australien, wo nur die Mutter erscheint und allein sich fähig erklärt, die Fruchtbarkeit zu geben und zu erhalten, müssen streng getrennt werden von den Mythen und Kulturen, in denen die Regenbogenschlange dazutritt und die Mutter verschlingt, wie in den Mythen über die Gründung der *u:ba:r*-Zeremonie (Sexual Behavior, pp. 114-124), wo die Männer den Frauen die Zeremonien, die diese früher allein ausübten, wegnahmen und jetzt ihrerseits allein die Zeremonien ausüben. Das ist der Sieg einer vaterrechtlichen Kultur über die ältere, früher allein hier bestehende mutterrechtliche. Zwar können die Männer den Mutterschoß der Erde in den Zeremonien nicht entbehren, ebensowenig wie sie der Frauen entbehren können zur Vornahme des zeremonialen Geschlechtsverkehrs; aber die Leiter und Herren der Zeremonien bleiben die Männer.

So bringt es Verwirrung und erschwert die historische Forschung, wenn R. M. BERNDT (*Kunapipi*, Beginn des Chapt. II, pp. 12 ff. und p. 202) alles in eines zusammenzufassen sucht und nur zugesteht, daß in Nordost-Arnhem-Land der Name *Kunapipi* einen Dual-Begriff ausdrücke: die Fruchtbarkeits-Mutter und die Regenbogenschlange. Kurz darauf (p. 14) muß er zugestehen, daß in diesem Teile der *Kunapipi*-Kult sich noch nicht tief festgesetzt hat, weil er erst in den letzten zwei Jahrzehnten dort eingedrungen ist, und daß diese Stämme nicht den *Kunapipi*-Kult für den wichtigsten hielten, sondern ihrem alten einheimischen Kultus mehr Gewicht beileigten (s. oben p. 911).

## IV. Glaube und Kult der Kunapipi

### 1. Herkunft der Kunapipi-Bewegung

Wenn die Sache sich aber so verhält, so ist nicht recht zu verstehen, weshalb R. M. BERNDT in seinem Buche "Kunapipi" gerade in diesem neuen Gebiete forscht, wo der *Kunapipi*-Kult nicht heimisch ist, wo er schon lange Wanderungen von anderswoher hinter sich hat und jetzt sich mit einheimischen Elementen mischt. Methodisch und praktisch wäre es doch richtiger und wichtiger, ihn in seinen Ursprungsgebieten aufzusuchen und ihn dort zu studieren. Über die älteste Stelle, wo er in Arnhem-Land eindrang, schreibt BERNDT (*Kunapipi*, p. 14 f.): "Its earliest infiltration took place through the Reinbaranga (sometimes termed Rembranga, and localized in south-western Arnhem Land) and Burera tribes and so into Milingimbi, where Professor L. WARNER witnessed some of its rituals twenty years ago. From this centre it spread westwards towards Goulburn Islands and Oenpelli, and eastwards to Elcho Island and Arnhem Bay. But it does not seem to have gripped, at that time, the imagination of the people further east, around Yirrkalla, Cape Arnhem und Caledon Bay." Erst vielleicht vor 15 Jahren kamen Einflüsse von Stämmen aus Rose River, die ihrerseits von Stämmen am Roper River beeinflußt waren. Aber immer blieb der *Kunapipi*-Kult zunächst ein Fremdelement.

Man wird sich fragen, wie dieser Kult denn an den Roper River kam. Auf diese Frage hatte A. P. ELKIN schon in seinem Vorwort zu "Sexual Behavior" Antwort gegeben, aus der hervorgeht, daß die Wanderungen dieses Kults sehr viel weiter nach Westen zurückreichen (p. 7): "She [*Kunapipi* or *Kadjeri*] entered the country from the Victoria River and, moving from south-west, gradually reached the north-east, then turned south and crossed near the mouth of the Roper and gradually, veering south-west, journeyed to Newcastle Waters, and then on towards the Victoria River region again. Another interpretation is that the Mother Goddess entered the country along the Roper." Noch weiter spannt R. M. BERNDT das Gebiet, in dem "the sacred name of *Kunapipi* is known", in "Kunapipi" (p. 12): "... west across the plains and swamps of the Buffalo country to the Daly River, and beyond, towards Port Keats and Timber Creek, and further west into Western Australia; south-west into the central cattle country around Victoria River Downs, Wave Hill, Gordon Downs, towards Hall's Creek in the Eastern Kimberleys; through inhospitable desert regions around Tanami and the Granites, and eastwards across the main North-South Road; through the tribal territories of groups with differing cultures and language." Das ist in der Tat ein ungeheures Gebiet, und die Buntheit seiner Kulturen und Sprachen ist nicht leicht zu übertreffen — wo nun in dieser Weite und Buntheit ist *Kunapipi* ursprünglich zu Hause?

Vielleicht ist BERNDT auf diese Fragen nicht eingegangen, weil sein Meister und Gönner A. P. ELKIN in der "Introduction" zu "Kunapipi" (pp. XV-XXIV) zuerst eine kurze Geschichte der Erforschung des Kultes

gegeben hat, seiner Verbreitung nach Westen in einer liebevollen Darstellung nachgegangen ist, wozu er durch seine auf mehreren Expeditionen erworbene Kenntnis dieser Gebiete besonders befähigt war. Er bezeugt, daß er einige von den *Kudjika*-Gesängen der *Kunapipi*, die er in Elsey südlich vom Oberlauf des Roper River gehört, weiter verfolgen konnte durch Warlock Ponds, Wave Hill (am Oberlauf des Victoria River), selbst bis nach Wyndham in Ost-Kimberley. Nach Südosten führt er die Verbreitung über Newcastle Waters hinaus bis Lake Woods (p. XIX). Später (p. 194) läßt BERNDT eine Wanderung von Hodgson Downs aus noch über Lake Woods hinaus zu den mit den Waramunga verbündeten Adadji nach Bankabanka, Morphett, Attack Creek, Kerraman Lagoon bis Tennant's Creek gelangen (s. Karte zu Beginn des Buches). Das mag eine Rückwanderung des jetzt um die *Mungamunga* bereicherten *Kunapipi*-Kults sein. Aber auch ELKIN geht auf die Frage der Ausgangsbasis des *Kunapipi*-Kults nicht ein; er stimmt indes nicht dem Herkommen des *Kunapipi*-Kults über See und der ersten Landung an der Mündung des Roper River zu (Kunapipi, p. 202, Anm. 5), die R. M. BERNDT jetzt begünstigt.

## 2. Zusammenhang von Kunapipi und Subinzision

Es ist merkwürdig, daß bis jetzt eine plausible, allgemein angenommene Erklärung des Wortes *Kunapipi* nicht gefunden ist. In diesem sprachreichen Gebiet ist das freilich nicht auffallend. R. M. BERNDT (Kunapipi, p. 16) führt mehrere Erklärungen an, darunter zwei von Yirrkalla, einer der jüngsten Gegenden unter denen, wohin der *Kunapipi*-Kult gekommen ist, weshalb die Authentizität der Worterklärung stark angezweifelt werden muß. Aber hochinteressant ist eine Sacherklärung, die dabei mitunterläuft. BERNDT schreibt dort (Kunapipi, p. 16): "At Yirrkalla, the name Kunapipi is said to have two meanings. First, the word Kunapipi means 'whistle-cock' (that is, a subincisure); for these ceremonies came up from the Rose and the Roper Rivers where subincision is general, whereas throughout the greater part of north-eastern Arnhem-Land only circumcision is practised. The ceremonies of Kunapipi in the Yirrkalla region may also be termed *wiri:i* or *wira'i*, meaning 'incisure' <sup>13</sup>. But Kunapipi means also the uterus of the Mother. That is, the incised penis symbolizes the snake (Python or Rainbow Snake), and the incisure itself the uterus. Symbolically, then, the subincised male member represents both the female and the male organs, essential in the process of fructification." (Cf. auch Kunapipi, p. 126.)

Dazu muß auch genommen werden der Kommentar zu dem *Kunapipi* Song 57 (Kunapipi, p. 110): "This [the subincision] ... is not an indigenous feature at Yirrkalla, but refers to Rose River and regions to the south. In those areas the incisure was originally made because of the Wauwalak (or

<sup>13</sup> Aber Zirkumzision und Inzision ist jedenfalls etwas ganz Verschiedenes, und wirkliche Inzision war bis jetzt in Australien, soviel ich weiß, nicht bekannt. Oder soll Inzision ein verkürzter Ausdruck für 'Subinzision' sein? Nach dem folgenden zu schließen, scheint das wohl der Fall zu sein.



there, the Kunapipi herself), in order to represent their vaginae; and the blood coming from the cut (or from subsequent piercing) <sup>14</sup> symbolized both the after-birth blood and menstruation." Es kann natürlich keine Rede davon sein, daß die australische Subinzision erst in der Gegend südlich vom Roper River in Nordaustralien entstanden sei. Auch eine später (Kunapipi, pp. 185 ff.) von BERNDT gebrachte Mythe von den Alawa, einem der Stämme südlich vom Roper River, die von einem eigensinnig mit seiner Großmutter coitierenden Knaben berichtet, und wo ein sehr künstlicher Ursprung der Subinzision konstruiert wird, reicht dafür nicht aus. Wohl aber wird auch hier gesagt, daß die Subinzision die Vulva der *Kadjari-Kunapipi* sei.

Da tritt nun in den drei zuletzt zitierten Stellen eine äußerst wichtige Tatsache hervor, die weder BERNDT noch irgendjemand anderes gesehen hat: der Kult der *Kunapipi-Kadjari* steht in wesentlicher Verbindung mit der Subinzision.

Denn die Subinzision stellt die Vulva dieser Fruchtbarkeitsgöttin dar. Dieser Kult geht ja nur aus Gebieten hervor, welche die Subinzision üben; das gilt selbst dann noch, wenn sie erst am Roper River ans Land gekommen wäre. Wenn BERNDT jetzt diese Annahme vertritt — ELKIN nicht (s. oben p. 915) —, so widerspricht er einer früheren Stelle in seinem eigenen Buche (Kunapipi, p. 14): "Its earliest infiltration took place through the Reinbaranga (sometimes termed Rembranga, and localized in south-western Arnhem Land) and Burera tribes ..." <sup>15</sup> Auch die ganze Verbreitungskonfiguration dieses Ritus weist unweigerlich nach dem Südwesten des Arnhem-Landes und des Northern Territory, und überall dort wird die Subinzision geübt. R. M. BERNDT liefert noch einen andern Beweis für die Fremdheit des *Kunapipi*-Kultes in Nordost-Australien (p. 17): "These [the songs] are mostly of the short conventional type common throughout most of Aboriginal Australia ... This form of song structure is, like the Kunapipi, alien to north-eastern Arnhem Land, where usually songs are very lengthy ..."

### 3. Zusammenhang von Subinzision und Homosexualität

Was bedeutet aber diese Identifizierung der Subinzision mit der Vulva der Fruchtbarkeitsgöttin? Nichts anderes als den fortschreitenden und schließlich höchsten Grad der Vermännlichung dieses ursprünglich rein-weiblichen Kultes einer rein-mutterrechtlichen Kultur. Der erste Grad war, daß den Frauen der Kult, den sie ursprünglich allein geübt hatten, durch die Männer weggenommen und von den Männern allein ausgeübt wurde, während die ursprüngliche Weiblichkeit des Kultes und der feminine Charakter selbst der Knabeninitiation (Wiedergeburt aus dem Schoß der Mutter) anerkannt blieb. Der zweite Grad war der, daß die Fruchtbarkeitsmutter und ihre Tochter von der männlichen Schlange verschlungen und dann wieder aus-

<sup>14</sup> [Die Subinzision wird vor feierlichen Zeremonien wieder erneuert oder erweitert. W. SCHM.]

<sup>15</sup> Von mir gesperrt. W. SCHM., s. auch oben p. 914.

gespien, d. h. 'geboren' wurden. Der dritte Grad ist jetzt der, daß der Mann durch die Subinzision die Vulva der Fruchtbarkeitsgöttin selber an sich trägt, was ihm natürlich nicht eine Frau, sondern er selber sich bewirkt hat. Wenn er aber jetzt sowohl das männliche als das weibliche Geschlechtsorgan besitzt, so kann er theoretisch die Frau entbehren, sie ist für ihn überflüssig. Dann kann man aber sicher sein, daß er die Subinzision nicht bloß besitzt, um durch ihre Blutung die Nachgeburt und die Menstruation der Frau auszuüben (Kunapipi, p. 110, s. oben p. 916), die doch nur 'negative' Funktionen der Frau sind, sondern auch, um die wichtigste, positive Funktion des weiblichen Organs, das Befruchtetwerden durch männlichen Samen, sich anzueignen, wie auch BERNDT selber sagt (Kunapipi, p. 16): "... both the female and the male organs, essential in the process of fructification" <sup>16</sup>.

Damit kommen dann jetzt, nach fast einem halben Jahrhundert, die Mitteilungen von Prof. H. KLAATSCH und W. R. ROTH aus den Jahren 1905, 1906 wieder zu Ehren, von denen der erstere behauptete, die Subinzision diene "ad exercendam paederastiam", und der letztere mitteilte, daß bei den Boulia (Queensland) der einheimische Name für den Subinzidierten "vulvae possessor" bedeute. Ich habe erneut auf diese Mitteilungen hingewiesen in meinem Artikel "Die soziologische und religiös-ethische Gruppierung der australischen Stämme" <sup>17</sup> und vor kurzem in dem Artikel "Der Konzeptionsglaube australischer Stämme" <sup>18</sup>. Auch die Angabe von KLAATSCH, die Subinzision diene "ad exercendam paederastiam", erhält jetzt ihre Erklärung durch die Mitteilung von BERNDT (p. 51 Anm. 14), daß auch der Coitus mit Frauen auf doppelte Weise ausgeführt wird: die eine Art: femina succuba vir inactus, die andere: vir immittens penem a posteriori in vaginam feminae.

Wenn man dazu das in "Sexual Behavior" (p. 67) Gesagte vergleicht, so glauben die beiden Autoren dort, daß in Goulburn Island-Oenpelli-Liverpool der freie Geschlechtsverkehr der Jungen (und Alten) perverse Arten fast ausgelöscht habe; sie geben aber zu, daß Stämme ziemlich gleichartiger Kultur sexuelle Perversität, d. h. Sodomie und homosexuelle Praktiken bei einem Geschlecht unter sich, zu festen Einrichtungen gemacht haben. Indem sie sich gegen die Anschauung eines Missionars auf Goulburn Island verteidigen, der auch dort ein Bild mit einer homosexuellen Handlung gesehen haben wollte, stellten sie Untersuchungen an, die nach ihrer Meinung "fail to reveal the slightest evidence for such an assumption" (p. 67). Dann aber erklären sie, daß es Zeichnungen gebe, wo zwei Männer, von denen der eine aber eine Frau 'darstellen' soll, in der Haltung des coitus a posteriori dargestellt sind, und fügen hinzu (p. 67): "Symbolic representations of coitus are fairly frequently carried out in some of the larger fertility rites."

Und in der Tat, bei der *U:barr*-Zeremonie werden z. B. u. a. eine lange Reihe von (männlichen) Darstellern vorgeführt, alle hintereinander hockend wie bei ihrem (tierischen) coitus a posteriori. Das sollen Wallabies sein, männ-

<sup>16</sup> Von mir gesperrt. W. SCHM., s. oben p. 915.

<sup>17</sup> Zeitschr. f. Ethnol. 41. 1909. p. 373.

<sup>18</sup> Internat. Arch. f. Ethnogr. 46. 1952. p. 72; die dort zitierte "S. 378" meines früheren Artikels ist Druckfehler und muß in "S. 373" umgeändert werden.

liche und weibliche jedesmal gepaart (Sexual Behavior, pp. 133, 136). Ebenso sagt R. M. BERNDT in seiner "Kunapipi" (p. 42): "A number of actors, representing opossums, dance forward around the *nanggaru*; the males have long erect bark penes protruding from their hair-belts. They enact the copulation of these animals." Ferner (Kunapipi, p. 43): "Then two actors, one representing a man and another a woman, dance the 'mating dance'. The man has an erect bark penis and moves in pursuit of the 'woman', who is desirous of coitus ... and in the dancing they simulate coitus." Von einem andern Paar heißt es (p. 44): "One sits on the thighs of the other in the trench, and they have 'coitus'. These ceremonies are spread over a number of days, often with a certain amount of repetition."

Und nun die Frage: Sind diese Coitus nur simuliert, oder werden sie wirklich ausgeführt? Wenn das letztere der Fall ist, da in den *Kunapipi*-Zeremonien nur Männer tätig sind — wenn die eine Hälfte der Männer auch Frauen 'darstellen' sollen, in Wirklichkeit sind sie Männer —, so kann der tatsächliche Sexualverkehr untereinander nur ein homosexueller sein. Etwas von homosexueller Haltung bleibt auch dann, wenn der Akt nur simuliert wird. Wenn nun solche Akte so häufig zeremoniell, noch dazu öffentlich ausgeführt werden, so ist schwer zu glauben, daß homosexuelle Akte nicht auch privatim vorgenommen werden.

#### 4. Fehlen wirklichen und sakralen Geschlechtsverkehrs im Kunapipi-Kult

Für den Fall aber, daß der Geschlechtsakt — bei dem einer von den Teilnehmenden eine Frau nicht ist, sondern eine solche durch einen Mann nur 'dargestellt' wird — nur simuliert, nicht wirklich ausgeführt wird, so droht der Deutung BERNDTS von der befruchtenden Wirkung des 'harmonisch' von Mann und Frau ausgeführten Geschlechtsaktes auf Mensch und Natur eine schwere Gefahr: In all den Geschlechtsakten, die in der *Kunapipi*-Zeremonie ausgeführt werden, fehlt nicht nur eine, sondern auch noch eine zweite erforderliche Wirklichkeit: Sie sind erstens nicht wirklich, weil keine wirkliche Frau da ist, sondern nur ein sie 'repräsentierender' Mann; sie sind zweitens nicht wirklich, weil sie gar nicht wirklich ausgeführt, sondern nur simuliert werden. Wie können sie also irgendeine Befruchtungsfunktion ausüben?

Daß an der *Kunapipi*-Zeremonie selber von Anfang bis zu Ende keine wirkliche Frau teilnimmt, liegt klar zutage. Zum Überfluß bezeugen es die Männer am Schluß höhnisch und spöttisch selber, da sie ausrufen (Kunapipi, p. 55): "But really we have been stealing what belongs to them (the women), for it is mostly all woman's business; and since it concerns them it belongs to them. Men have nothing to do really, except copulate, it belongs to the women. All that belonging to those Wauwalak [sisters], the baby, the blood, the yelling, their dancing, all that concerns the women; but every time we have to trick them. Women can't see what men are doing<sup>19</sup>, although it really is their own business, but we can see their side. This is because all

<sup>19</sup> In der *Kunapipi*-Zeremonie, zu der sie ja nicht zugelassen sind.



the Dreaming business came out of women — everything ; only men take 'picture' for that Julunggul<sup>20</sup>. In the beginning we had nothing, because men had been doing nothing ; we took these things from the women."

So kann jetzt nach diesen ausgebreiteten Klarstellungen die Forderung nach methodischer Erforschung des *Kunapipi*-Kults besser konkretisiert werden : Sie sollte nicht begonnen werden in Gebieten, wo er noch jung und immer noch wie ein Fremdkörper ist, d. h. nicht in Nordost-Arnhem-Land, wo ja auch die dem *Kunapipi*-Kult wesentliche Verbindung mit der Subinzision nicht angenommen, sondern immer noch nur die dort ältere Zirkumzision geübt wird. Sie muß vielmehr unternommen werden in ihren Ursprungsgebieten, die jedenfalls südwestlich vom Arnhem-Land und vielleicht auch noch vom Northern Territory liegen. Vielleicht ist hier auch schon die Antwort gefunden auf die Frage, die ich früher aufgeworfen habe, wie es komme, daß die schauerliche Selbstverstümmelung des "terrible rite", der Subinzision, sich doch noch immer größeres Gebiete erobert. Der erste Grund ist das Überlegenheitsgefühl des Subinzidierten, die Zeugungsorgane beider Geschlechter zu besitzen ; der zweite, daß er durch Päderastie auch die Wollust des Weibes beim Geschlechtsverkehr gewinnen kann ; den dritten Grund gibt BERNDT an (*Kunapipi*, p. 110), wo er berichtet, es bestehe ein weitverbreiteter, anscheinend auf Tatsachen beruhender Glaube, *ejaculationem seminis in coitu cum pene subinciso multo citius evenire quam cum pene non-subinciso*.

Nun muß aber ein starker Zweifel sich erheben, ob bei dem *Kunapipi*-Kult wirklich der Geschlechtsverkehr eine sakrale Handlung ist, die vor allem die menschliche Fruchtbarkeit befördern solle. Ich habe doch früher (oben p. 907) gezeigt, daß überhaupt, besonders bei den Frauen, die prokreative Funktion des Geschlechtsaktes gar keine oder eine nur sehr geringe Rolle spiele. Jetzt kommt aber noch hinzu, daß der *Kunapipi*-Kult mit der für ihn wesentlichen Subinzision doch aus dem nördlichen Zentral-Australien oder aus Nordwest-Australien herkommt, wo nach Ansicht mehrerer Ethnologen eine Kenntnis des Zusammenhanges zwischen Geschlechtsakt und Empfängnis nicht bestehe und der Geschlechtsverkehr zu einer bloßen Wollustbefriedigung herabgesunken ist.

##### 5. Gegenüberstehen rein-mutterrechtlicher und rein-vaterrechtlicher Kultur in Nord-Australien

So stehen sich also in Nord-Australien zwei extreme Glaubensanschauungen gegenüber : eine rein-mutterrechtliche, die ursprünglich wohl den ganzen Nordteil von Nord-Australien einnahm, die glaubte, daß die Alte Frau, als Quelle aller Fruchtbarkeit, die Funktion ausüben könne ohne Beihilfe der Männer ; und die extrem-vaterrechtliche, die behauptet, daß der (subinzidierte) Mann die beiden zur Befruchtung notwendigen Organe, das männliche und das weibliche, am eigenen Körper besitze. Die Northwest- und Nordzentral-Küste des Northern Territory und die vorgelagerten Melville- und Bathurst-Inseln sind noch jetzt nicht von der letzteren Bewegung in Besitz genommen ; Nordost-

<sup>20</sup> Regenbogenschlange.

Arnhem-Land erst seit zwei Jahrzehnten und noch immer nicht vollständig; denn es wird dort nur die Zirkumzision geübt, die aus einer rein-mutterrechtlichen Bewegung stammt, die nicht die für den *Kunapipi*-Kult wesentliche Subinzision kennt. Dort, wo der *Kunapipi*-Kult zur Herrschaft gelangt ist, haben die Männer den Frauen den Kult genommen, den früher diese allein übten.

So ist es ein vergebliches Bemühen der beiden Autoren, die *Kunapipi*-Zeremonie als die Verbindung beider Geschlechter im Geschlechtsakt und damit die Beteiligung beider Geschlechter als harmonisch ausgeglichen hinzustellen. Die Leistung der Frauen beim jetzigen *Kunapipi*-Kult besteht im wesentlichen in langen, einförmigen Tänzen, die entfernt von dem heiligen Platz ausgeführt und von den beständigen Rufen *kei 'wa, koid pa* "weg (mit euch!" begleitet sind. Zum zeremonialen Geschlechtsakt müssen sie allerdings herangezogen werden, aber nicht wirkliche Frauen, sondern nur durch Männer dargestellte Frauen. Denn mit all ihren körperlichen und ideologischen Vergewaltigungstheorien der subinzidierten Männer haben diese es doch nicht fertiggebracht, ein Kind wirklich zu empfangen und zu gebären, sie haben es nicht einmal zu einer bescheidenen "Couvade" gebracht. Der rein-mutterrechtliche Glaube, der keine körperliche Vergewaltigung war, sondern die Männer nur vom Kult ausschloß, hat auch in den vom *Kunapipi*-Kult eroberten Gebieten doch aufrecht erhalten können, daß bei der Knaben-Initiation die Darstellung des Mutterschoßes aus Erde erhalten blieb, und die Knaben aus diesem Mutterschoß und nicht aus irgendeiner subinzidierten Vagina diese Wiedergeburt erfuhren.

Zu all dem kommt, daß die *Kunapipi*-Zeremonien mit den Ausschweifungen profaner Art geschlossen werden, wie wir sie schon kennengelernt haben (s. oben p. 905 f.), und wie nun R. M. BERNDT sie in seiner "Kunapipi" (pp. 47-53) womöglich noch ausführlicher schildert, als die beiden Autoren es in "Sexual Behavior" getan haben. Hier erst tritt wirklicher Geschlechtsverkehr von Mann und Frau ein, aber kein sakraler, sondern ein ganz profaner, und kein geordneter, sondern ein zügelloser mit Selbstprostitution der Frau.

## V. Verdienste der Forscher um die Feststellung der Menschwerdung

Es ist schade, daß die beiden Autoren die Tatsachen, die ich hier hervor gehoben habe, nicht beachtet haben und so in einer überidealisierenden Deutung der *Kunapipi*-Zeremonien steckengeblieben sind.

### 1. Die Gefahren der Überidealisierung

Die bei den beiden Autoren eingetretene Idealisierung scheint in einigen Fällen auch das Sehen und Erfassen in der Feldforschung selber etwas beeinträchtigt zu haben, indem die Tatsachen nicht so klar erfaßt wurden, daß sie voll zu ihrer Geltung gelangt wären. Aber im großen und ganzen hat das ihrer Feldforschung nicht geschadet, und ihre Leistung in der Erforschung des Geschlechtslebens der Stämme des nordöstlichen Nord-Australien bleibt

eine ganz hervorragende. Sie hat Ergebnisse gezeitigt, die für die richtige Erkenntnis nicht nur dieser Stämme, sondern auch solcher von andern Teilen Australiens unentbehrlich sind.

Ihre Überidealisierung der Zeremonien ist ein Fehler der Interpretation und kommt teilweise von einer Eigenschaft her, die man an einem Forscher lieber sieht als das Gegenteil dieser Eigenschaft. Das ist die Liebe zu den Eingebornen, dem Forschungsobjekt, die an einem Forscher sympathischer ist als das Gegenteil, die absprecherische Geringschätzung oder gar eine negativistische Gegensätzlichkeit zu ihnen. Diese Liebe — abgesehen davon, daß die Eingebornen sie bald herausfühlen und deshalb dem Forscher leichter Vertrauen entgegenbringen, so daß sie ihm auch ihre Geheimnisse enthüllen — schärft auch die Augen des Forschers und läßt ihn manches entdecken, was den Augen des hochmütigen Hasses entgeht. Aber diese Liebe hat auch ihre Gefahren, wenn sie zur Vor-Liebe wird und damit auch zu schädlichen Vorurteilen führt, und ein Forscher, der seine Objektivität bewahren will und im Dienste der Wissenschaft ja auch bewahren muß, muß sich von vornherein gegen diese Gefahren wappnen. Er wird dann auch nicht ohne weiteres auf die Beschönigungen eingehen, welche die Eingebornen, die im tiefsten Grund ihrer Fehler sich gut bewußt bleiben <sup>21</sup>, für ihre Defekte und ihre beginnende Dekadenz vorbringen. Das ist etwas, was man an den beiden Forschern vermißt in der zu günstigen Beurteilung und Abschätzung der fortschreitenden 'Legalisierungen' ihrer sexuellen Ausschweifungen. Ein anderer Nachteil dieser Vor-Liebe liegt auch darin, daß die Autoren — stärker R. M. BERNDT in der "Kunapipi" — die Fälle, wo die sexuelle Dekadenz ganz kraß und in abschreckenden, 'abscheulichen' Formen zutage tritt, zu leicht auf spätere Entartung zurückführen und sich dadurch selber den Weg zur richtigen Erkenntnis versperren.

## 2. Erkenntnis des Zusammenhanges von Coitus und Conceptio

### a) Feststellung dieser Kenntnis in Nord- und in Süd-Australien

1. Die Verdienste dieses Forschers und dieser Forscherin sind so groß, daß sie es verdient hätten, auch zur vollen Erkenntnis und richtigen Einschätzung ihres Forschungsobjektes vorzudringen. Unter diesen Verdiensten befindet sich ein besonders großes, das ihnen in vorzüglicher Weise den Weg dazu hätte eröffnen können, aber gerade wegen der Überidealisierung vielleicht mitbewirkt hat, daß ihnen derselbe verschlossen blieb.

Das ist ihre Entdeckung, daß bei den Eingebornen ihres Forschungsgebietes nichts von jener Unkenntnis des Zusammenhanges zwischen Coitus und Conceptio zu finden war, die so manche Autoren bei einer Reihe australischer Stämme und einer von ihnen bei alten Stämmen Australiens finden wollten. Die beiden Forscher haben diese ihre Entdeckung so mit Einzel-tatsachen belegt, daß an ihrer Wirklichkeit nicht mehr gezweifelt werden

<sup>21</sup> Die Benützung dieser 'Legalisierungen' darf nicht "blatantly" geschehen, wie die Autoren selber mehrfach bemerken.



kann. Sie hatten wohl einen Vorgänger in dieser Erkenntnis für einen Teil dieses Gebietes, nämlich W. L. WARNER für die Murngin in Nordost-Arnhem-Land <sup>22</sup>. Dadurch wird die eigene Entdeckung der beiden Forscher nur noch stärker bekräftigt.

2. Sie hatten schon früher das Bestehen der Kenntnis des Zusammenhanges von Coitus und Conceptio festgestellt für eine Gegend und einen Stamm, wo man das am wenigsten vermutet hatte: bei den Aranda in Süd-Australien. Sie berichten in einer der vielen Fortsetzungen ihres umfangreichen "A Preliminary Report of Field Work in the Ooldea Region, Western South Australia" <sup>23</sup>, wo sie zuerst sich mit verschiedenen Autoren, die andere Anschauungen vertreten, besonders mit ASHLEY-MONTAGU auseinandersetzen und dann die konkreten deutlichen Belege, auch Texte in der Aranda-Sprache, beibringen, die über das Bestehen dieser Kenntnis gerade bei den südlichen Aranda keinem Zweifel mehr Raum lassen.

Diese Feststellung ist aber für die Aranda überhaupt von weittragender Bedeutung. Diese südlichsten Aranda, deren vollkommene Unberührtheit die beiden Autoren hervorheben, bilden den Vortrab des ganzen Stammes auf seinem drangvollen Zug zum Süden. Sie stellen also die älteste Schicht der Aranda dar. Wenn diese also die vielbesprochene Unkenntnis der übrigen Aranda nicht aufweisen, so wird dadurch bezeugt, daß diese Unkenntnis bei ihnen, gerade so wie die Subinzision, erst in Australien, und zwar im (nördlichen) Zentral-Australien entstanden ist, und so tritt auch hier die Beziehung zwischen jener Unkenntnis und der Subinzision wieder hervor.

3. Die jetzige Entdeckung des Bestehens dieser Kenntnis auch in Nord-Australien geht aber über die Entdeckung ihres Vorgängers noch hinaus, nicht nur durch die fortgeschrittene Erkenntnis der Sexualverhältnisse, sondern auch dadurch, daß sie eine lichtvolle Erkenntnis des Sendungs-Konzeptionalismus von Nord- und Nordwest-Australien liefern <sup>24</sup>.

#### b) Lichtvolle Erklärung des Sendungs-Konzeptionalismus

Die beiden Forscher machen die näheren Angaben über ihre Entdeckung in dem Abschnitt "Procreation and Spirit Children" ihres Werkes "Sexual Behavior" (pp. 80-84). Sie erhielten ihre Auskünfte über den Konzeptionsvorgang von den Eingebornen natürlich erst nach einem gewissen Zögern derselben. Dann aber, als die Forscher mit Fragen nicht nachließen, ergab sich eine zusammenhängende Darstellung, die ich am besten wörtlich hier wieder-

<sup>22</sup> S. darüber W. SCHMIDT, Der Konzeptionsglaube australischer Stämme. Internat. Arch. f. Ethnogr. 46. 1952. pp. 56 ff.

<sup>23</sup> Oceania 13. 1942/43. pp. 243-249, jetzt auch separat in Oceania Bound Reprint pp. 77-83. Ich bedaure, daß mir bei Abfassung meiner Abhandlung "Der Konzeptionsglaube australischer Stämme" (s. oben p. 917) dieser Artikel entgangen ist.

<sup>24</sup> S. oben p. 899 und SCHMIDT, Der Konzeptionsglaube, pp. 59 ff. — Prof. ELKIN (Kunapiipi p. XXIII) hält es für möglich, daß die Fremdeinflüsse, welche die Küsten des Arnhem-Landes seit Jahrhunderten erfahren hätten, hier eine Modifizierung der nach ihm in Australien 'gewöhnlichen' Unkenntnis hervorgerufen hätten. Cf. meine obigen Bemerkungen über diese Einflüsse.

gebe (p. 81 f.): "To impregnate a woman five to six ejaculations [seminis humani] on successive days are required. During that period the woman must not have coitus with any man but her own husband, nor herself eject the semen by bodily exertion, adominal pressure, etc. This accumulated substance serves as a basis for the foetus, which is termed an 'egg' (i. e. 'gula:džulk). At the stoppage of the menstrual flow, the blood which would normally be ejected goes now to help in the formation of the 'egg'. This 'egg' receives nutriment from the food which the mother eats, and the milk which will later be given to the child flows internally to the advantage of the foetus."

"About this time the father 'brings the spirit child' to his camp; this spirit child resides in the father from the time of its finding. He does not give the 'spirit child' directly to his wife, but awaits his opportunity. He first finds out if his wife has been constant in her affection for him, and whether her menstrual blood has stopped; and when both his own and his wife's sexual desire is heightened, and he has refrained from coitus for a short time, he goes to his wife. Then they indulge in erotic play, and the husband ejaculates into her congealed semen. It is through this semen that the spirit child leaves the body of the father and enters that of its mother, and with the semen it goes into the uterus (termed 'woman's bag', 'wureiwurei) and breaks the 'egg' which has been formed. This 'breaking of the egg' commences the formation of a foetus in human likeness. However, the spirit child does not remain in the uterus, and after breaking the 'egg' travels internally through the woman and resides in the upper part of her back just above the shoulders. The husband does not yet tell his wife about the spirit child's entrance."

#### c) Menschwerdung und Kinderliebe

"When the foetus grows quite large and the mother begins to show her pregnancy, the spirit child leaves its position in her back, saying, 'Time for me to come in.' It travels round the right side and into the uterus, 'opens the egg and works it' <sup>25</sup>, and becomes part of it, thus animating the foetus.

"At this juncture, the husband tells his wife that his spirit child has entered her, mentioning its sex."

Von da an soll die Frau sich schonen, kein Wasser und kein Holz mehr herbeitragen und sich ruhig verhalten, nicht mehr mit Männern herumlaufen.

Auf Goulburn Island konnten die Autoren wenig Informationen über diese Dinge erhalten, vielleicht wegen der damals dort schon herrschenden niedrigen Geburtenzahl und der geringen Zahl der dortigen Kinder. Ein Gewährsmann war vom Festland, wo es noch viele Kinder gab in der Familie, und er selbst befand sich unter ihnen. Er erzählte, wie, als sein Vater der Mutter die Mitteilung machte von dem Eingehen des Geistkinds in sie, die

<sup>25</sup> Hierzu machen die beiden Autoren die Anmerkung (14): "This phrase is rather obscure; some informants say it means forcing a way into the foetus in order to become its 'breath'."

Mutter antwortete: "I am pleased. How lucky I am to have babies" (Sexual Behavior, p. 83).

Man wird gestehen müssen, daß es nicht leicht eine lichtvollere und schönere Darstellung des Hervorgehens eines Menschenkindes aus dem ehelichen Verkehr der beiden Gatten, und nur der Gatten, geben kann, als die beiden Autoren sie hier aus dem Munde der Eingebornen erhalten haben<sup>26</sup>. Wie hier der materielle Teil des Foetus unterschieden wird von dem 'Geistkind' und erst durch das Eintreten des letzteren in den erstern die Menschengleichheit zustandekommt, nähert sich diese Darstellung unserer Auffassung von Leib und Seele. Ein feiner Zug ist es, daß der Gatte seiner Gattin erst dann das Geistkind gibt, wenn er sich von der Beständigkeit ihrer Liebe zu ihm überzeugt hat, und ganz gegen die neuerdings durch die *Kunapipi* eingeführte Zügellosigkeit ist es, daß er sich eine Zeitlang des Eheverkehrs enthält, bis auch das gegenseitige Verlangen nach dem Kinde sich gesteigert hat, um dann ein an Leib und Seele kräftiges Kind zeugen zu können.

Aber erst nach dem Sichtbarwerden des Kindes im Mutterleibe macht er der Gattin die freudige Mitteilung, daß sie nicht nur den Leib, sondern auch die Seele eines Kindes in ihrem Schoße trägt, und keine Mutter der Erde könnte diese Mitteilung mit schöneren Worten entgegennehmen, als diese Mutter es tut: "I am pleased. How lucky I am to have babies!" (Sexual Behavior, p. 83).

Wir müssen dem Forscherehepaar Anerkennung und Dank wissen, daß sie die Kunde von solchem Elternwerden aus dem Munde der Eingebornen erlangen konnten.

---

<sup>26</sup> Auch ELKIN gesteht, daß, wenn die Prämissen einmal zugegeben sind, die Form dieser Anschauung "eminently logical" ist (*Kunapipi*, p. XXIII).



# Excerpts from a History of Sikkim

By JOSEPH F. ROCK

## Contents :

1. Introduction
2. History of Sikkim
3. Ethnographical Notes

## 1. Introduction

Kalimpong the little hill station situated at an elevation of 4000 feet in the foothills of the Himālayas in West Bengal, India, overlooks the Tista Valley and the land of Sikkim to the north, in fact its steep mountains rise abruptly from the north bank of that river to culminate in the magnificent Peaks of the Five Treasures or Gangs-chhen-mdzod-lnga, commonly known as Kin-chen-junga or Kanchenjunga, which peaks or range lie still within the borders of that small semi-independent state. Sikkim is wedged in between Nepal on the West and Bhutan on the East, with its northern border adjoining Tibet but separated from the latter by the mighty snowy range which now forms the bulwark between Communism and Feudalism. Deep valleys lie isolated among the peaks, so high that their inhabitants call the foothills of the Himālayas the plains to which they reckon the hillstations of Darjeeling and Kalimpong.

It was during my stay in Kalimpong from October 1950 to June 1951 that I learned of the existence of a History of Sikkim in the possession of the Intelligence Officer of Kalimpong, himself a Buddhist Lepcha ; this history proved to be an English translation of a Tibetan manuscript whose owner was the Mahārāja of Sikkim himself. The history was compiled by the late Mahārāja and Mahārani of Sikkim, the parents of the present ruler. A former British political agent had the history translated by the well known Lama and author DAWA KAZI SAMDUP, and it was this typewritten translation which I borrowed from the Intelligence Officer of Kalimpong, and from which excerpts are here published.

The page numbers refer to those of the manuscript copy (English translation), bound in book-form. The main body of the book is taken up with the history of Sikkim, with a description of the country and other

geographical notes. In an appendix an account of the early history of Sikkim is given, plus a description of its inhabitants and their customs. As no history of Sikkim has ever been published, and as the information regarding the various races and their customs found in these excerpts are not mentioned in even the more recent publications on Sikkim, I thought it important that this knowledge be made available to the scientific world.

The present Mahārāja is H. H. Trashi Namgyal (bKra-shis rNam-rgyal), and the heir to the throne is Thendup Namgyal who celebrated his wedding the latter part of 1950.

A Tibetan block print of the History of Sikkim is said to exist at Gangtok, but I was not able to consult it, it is possible that the manuscript copy (Tibetan) compiled by the former Mahārāja and the Mahārani of Sikkim in 1908 served as the basis of the block print.

No changes have been made in the spelling of Tibetan words as rendered by the Lama DAWA KAZI SAMDUB, and scholars will be able to make their own corrections according to whatever method of transcription they employ.

## 2. History of Sikkim<sup>1</sup>

p. 11. Description of Sikkim : Its situation and description is given in the guide book of GTER-STON-SHES-RAB ME-HBAR and runs thus : — situated in the north of India and to the south of Tibet there lie 18 large tracts of land sloping southward, in the midst of these there is a tract with its hill tops in the north and the bases of the hills extending southwards. The peaks of Kin-chen-junga called dZot-lGna-sTag-rTse appear like a king seated upon his throne, his four corners appearing as

p. 12. if draped with a white silk curtain. At the top of the valley the five perpetual snowclad peaks looking like a crown, or the mitred points of an image's crown, etc.

p. 13. Boundaries : O King, the country called the hidden De-ma-jong (rice producing valley) is situated in the south-west direction from Sam-yes, and nearer south-west of the Kiting-gang mountains ; in the east it is bounded by Gru-mo Khang-chung, in the south by Sidhi (India), west by Zar-gyi Phra-sMan, in the north it is bounded by Te-nga-te-chung. These form the four passes on the four cardinal points, then the middle passes are : — Eastern pass sPu-la lDengs-tsigs, southern pass sBangma-byang-gTing, western pass dGe-le sMan-bZang, northern pass Stong-dPon Mun-nag. These are its four middle passes.

p. 14. Highest peak of Kin-chen-junga : The highest peak of Kin-chen-junga (Gangs-chhen-mdzod-lnga) is called sTag-rTse (tiger peak).

p. 17. Origin of the ruling family : But from some old writings and documents, the present ruling family of Sikkim are mentioned as having been descended direct from *Guru*

---

<sup>1</sup> Compiled by Their Highnesses the Mahārāja SIR THUTOB NAMGYAL, K. C. I. E., and Mahārani YESHAY DOLMA of Sikkim in 1908. Translated by Lama DAWA KAZI SAMDUB.

p. 18. *Padma Sambhawa*. The story runs thus : — Formerly when the queen *Zah-mar-rGyan* having made improper advances to the Buddhist priest *Lopon Bairo-tsa-na* who was then at *Sam-ye*, was rejected by him, she, out of offended pride and hatred, complained falsely against the Lama to the king, which fetched him punishment ; the direct result of evil *Karma* of such sinful act took effect in the shape of afflicting her with leprosy. *Guru Padma Sambhawa* by his grace cured her of it, and she, out of gratitude, offered him her daughter, the princess, the lady *Lhacham Khrom-rGyan* as his consort, with the prayer that he might be pleased to beget a son of his blood by her, which he did. This son was called *gNyan-chen dPal-dByangs*, who ascended to the heavens without having to leave his physical body behind. He left behind him a line of progeny, who all became famous divine teachers which might be seen clearly from the sacred books or canonicals of the *gNyans*.

The race of the present rulers are spoken of as belonging to the *gNyans* caste, but there is no genealogical record on the subject. Some people again ascribe the origin to the *Mi-nyag Se-hu-yi rGyalpo*. The story in this case runs thus : — In the northern portion of the *Mi-nyag* province, there is a chain of mountains called *Mon-shri* hills said to be inhabited by a spirit called *Se-hu*, a *Nāga Daitya*, a serpent Ogre of malignant character who once assuming the forms of seven cavaliers, started northwards where they came across a woman who was a witch ; the leader of the troop of cavaliers had sexual connection with this witch and begat a son, who came to be known as *Se-hu rGyalpo* (*Sehu* king) after his father. This king in time brought the empire of China under his subjugation. The sixth king of his line came to be

p. 19. called *rGyal-rGod* (heroic king). The time which intervened between *Se-hu rGyalpo* and *rGyal-rGod* was 260 years. The establishment of that dynasty and its prosperity are to be found in the "*rGyal-rab gSal-wai Me-long*" (*Tibetan History*). It is said that the dynasty ended with *rGyal-rGod* who was assassinated by a minister.

But in a history compiled by one *YE-SHES PALJOR* it is mentioned that *rGyal-rGod*'s descendant was the *Dar-seng* family who live in the northern portion of the *Tsang* province. These married with the *Sakya* family, and for some generations were known as the *Sakya Pon-chen* (the great noble of *Sakya*). This must not be confounded with the *Sakya Pan-chens* (the Hierarchs). But the *Sehu* dynasty should not and could not have been mixed up or dignified by divine prophecies, because they only descended from a malignant spirit, and not of the *Bodhisatwic* nature, nor is there any clear or connected narrative about their having ever come to *Sikkim*.

So in the absence of all authentic records relating clearly and authoritatively the origin of the family of the Rulers of *Sikkim*, brief allusions found in the introduction or preface to the law book ascribed to the foremost *Mahārāja* of *Sikkim*, must be given credit to, as they are moreover supported by the oral narratives of the oldest people living, who again ascribe their narrative to the annals of their parents whom they had heard



relating so. That the race of the rulers of Sikkim were sprung from the former and pure stock of the ruling family of the kings of Tibet (*Khri-srong lDeu-bTsan*). This appears to be the most likely. And *Guru Padma Sambhawa* who knew the three times, had prophesied that a descendant from *Khri-srong lDeu*

p. 20. *bTsan* would rule over Sikkim. Besides it must be remembered that the ancestor of the Sikkim Rāja Gyed-bum-gSar, obtained the hand of the lady of Sakya related to the Hierarchs. It is well known how high they regard themselves. The fact of their having given the hand of the lady shows that the suitor must have been known to be of pure and noble stock. At the time of the first Mahārāja Phuntsog Namgyal, it was mentioned thus: — If it be asked from which son of *Khri-srong lDeu-bTsan* have I sprung: it is mentioned in the “rGyalpo bKayi-thang-yig”. *Khri-srong lDeu-bTsan* is the celestial flower. He begat three sons, *Muna bTsan-po*, *Murum-bTsanpo* and *Cho-rGyal hDzin-yon* also known as *Sad-na-lags*. Of these three, the second one *Murum-bTsanpo* went towards the northern districts of mDo-kham. And it is assumed that it is from this, that the line of Sikkim chiefs descended. So far, as better authorities showing otherwise cannot be obtained, it must be accepted as the most reliable. There are other traditions also stating as to how some descendant of the Indian Buddhist King Indra Bodhi had strayed and had come strolling into the Kham province of Mi-nyag. But it is said in the Nyingma scriptural records that the Indra Bodhi known as the great, received the text of gSang-wa hDus-pa from the Buddha himself, who performed the necessary mystic initiation and empowering rites according to the nature of the mystic and of the text. Indra attained knowledge at the time of receiving the initiation and full enlightenment. He and his entire court and retinue who partook of that, as well as all his subjects were at once changed into spiritual beings. Their bodies became like the rainbow and the city of Urgyen became a lake. So there is no record of any one having descended from him. Besides the Lord Buddha himself has left a prophecy to the effect that after my disappearance from here, in a

p. 21. hundred and twelve years hence, in a place which will be known by the name of the three *Deva Lokas* (*Lhasa*) a pure form of my *Dharma* will flourish in the eastern direction of Asia, one king called *Dza* will flourish and exult in great fortune, will obtain the *Dharma* from *Bajra pani* (the possessor of the mystic love). This king *Dza* of Sa-hor (Lahore ?) is known to have been the middle Indra Bodhi. His sons were *Sakya Putri*, *Nāga Putri* and *Gu-hYa Putri* of whom *Sakya Putri* came to be called the youngest Indra Bodhi. Some of his descendants came to be the chief of Mi-nyag according to the “gSumpa mKhanpoi che-lJung” in which it is mentioned thus: — The third in descent from this *Sakya Putri* was one *Dharmapala*, who went to China through Bengal, and passed his life in a monastery at Nag-gru in Batahor. His descendants were called *Dharmapalas*. Subsequently when king *Khri-srong lDeu-bTsan* was building the Sam-yes monastery, and when *mKhanpo Bodhisatwa* and *Guru Padma* were convened together, the descendant of the above *Dharmapala* was also brought up from Mi-nyag.

He had a familiar spirit who guarded him and watched his properties, named *Gyal-po Shing-bya-chan* who was thenceforth installed the Keeper of the Sam-yes monastery and its properties. It is casually mentioned that there are descendants of this *Dharmapala* existing even now in Yarlung Chengya.

During the time of the first Mahārāja of Sikkim Che-rGyal Phuntso Namgyal who, when he first occupied the Palace of Lasso Tashi Paljor Jong in the year 1657 A. D., corresponding to the eighth month of *Me-Bya* fire bird year of the Tibetan 11th century, one BSKAL-BZANG BLE-LDAN composed a brief history setting forth the royal origin of the Mi-nyag Au-dong family which runs thus : — Originally sprung from the *Devas* (gods) they reigned as kings in eastern India, from there they gradually

p. 22. came to Kham Mi-nyag etc., in the above mentioned manner. At the same time some of the oldest people of Sikkim also say that the celestial race reigned in Mi-nyag during 25 generations, the last of whom attained great power and opulence. He invited the Hierarch of Sakya, the famous Sakya Panchen to his kingdom, and had him perform the rites of *Guru Dragpa Ye-she Rab-hBar*, which deity appeared in actual shape, and taking out a ruby seal, having the sign of a scorpion, from a hidden store of treasures (*gTer*), gave it to the chief. After obtaining this gift the king increased greatly in glory and prosperity to such an extent that he subjugated a great part of China, besides bringing all the minor provinces and states of Kham under his power. During the time of his successor, the same deity (*Gur drag*) uttered a prophetic injunction directing the descendant of the Mi-nyag dynasty to go to the hidden lands lying in the south of Tibet called Dema-jong (Sikkim). Accordingly the next in descent to the 25th king of Kham Mi-nyag started forth with his sons. It is said that the existing races of Sikkim who call themselves Tondur-ru-zi (Tong-hdu-ru-zi) and Beb-tsan-gyed are said to have been derived from these. It is further related that the Mi-nyag chief came to Lhasa where the image of the Lord *Sakya Muni* uttered some words. Next he came to Sakya to the residence of his own Guru. From an authentic old record it is said that there were three brothers as chiefs of Kham Mi-nyag, of whom the middle one was prophecied to go towards Sikkim, where his descendants would rule. This divine direction was contained in a letter dropped from the heavens. Impelled by this divine command, he started forth from the kingdom with his sons and passed through Sakya, to pay his respects to the Hierarch there. He

p. 23. visited all the reputed places of pilgrimage throughout Tibet and came to Sakya with the Hierarch where the monastery was being built. The eldest prince of the emigrant having raised up the pillars of the monastery, obtained the name of *Gyad-hBum-bSags*, equalling a lac of men, in strength. He dwelt in Sakya for some time and married the lady named *Jomo Guruma* of the Hierarch family. Shortly after this he left Sakya and came down towards Sikkim. Arriving at a place called Pakshi (north of Khambajong) he built a monastery called Pakshi Gompa, where he established some 400 priests. One of the brothers became a priest and lived there as the Abbot of the same monastery. Then coming down, he sojourned for some

time in Phari, where he built another monastery called Samdup Lhakhang. There the father died. At Khangbu the son *Gyad-hBum-bSags* met with *Shabdung Lhari* and had him perform the funeral rites and then all other periodical *Pujahs* etc., for the living. Some of the brothers named *Seshing*, *Tsan-tong* and *Kar-tsog* separated and proceeded southwards to Hah in Paro. Some ascribe the origin of the eight chief Bhutea clans of Sikkim to these brothers.

p. 29. Meaning of *sTong-hDu-ru-bZhyi*: The four clans of a thousand each.

The first king of Sikkim: These four Tong-du-ru-zhi brothers viz., Shangpodar, Tsechudar, rYima Gyalpo, Guru Tashifalong with the Beb-tsan-gyad family were all settled together in Gangtok. Of these four Tong-du-ru-zhi brothers, Guru Tashi's family became pre-eminent and inherited the princely dignity and name. Guru Tashi's son was Jowo Nagpo, his son was Jowo Aphag, Jowo Aphag's son was Guru Tenzing and Guru Tenzing's son was Phuntsho Namgyal, the first Mahārāja of Sikkim. He was born at Gangtok in the year 1604 A. D., i. e., the *Shing-Dug* (Wood-dragon) year of the 10th century of the Tibetan Era. He married a lady of the Beb-tsan-gyad clan residing in Gangtok.

p. 46. The second Mahārāja: The second Mahārāja Tansung Namgyal (bsTan-srung rNam-rGyal) was born at a place called Lasso, situated about a mile to the northwest of the Tashiding monastery (called Brag-kar bKra-shi lDing) in the *Shing-Tel* (Wood-monkey) year of the 11th century of the Tibetan Era, corresponding to the year 1644 A. D.

p. 48. The third Mahārāja: The third Mahārāja Chagdor Namgyal was the son of Rāja Tansung Namgyal, and his second Rani Lhacham Pedma Putik (Lha-lcham-Padma-Bukhrid), the daughter of the Tibetan Deba Zam-sarpa, and his wife, the daughter of the Deba Drag-kyes.

Chagdor Namgyal was born in the *Me-tag* (Fire-tiger) year of the 11th century, corresponding to the year 1686. A. D. He ascended the throne in 1700 A. D.

p. 61. Rāja Chagdor Namgyal having gone to the hot springs (mineral baths) at Ralang, his

p. 62. sister Pandi-Wangmo wishing to usurp the Raj Gaddi from him, sent a Doctor (medicine man) to attend upon the Rāja at the bath. He had been instigated to assassinate the Rāja, and he carried out the evil instructions in the following way. Having insinuated himself into the Rāja's confidence he felt the Rāja's pulse, and suggested the necessity of bleeding. Then under pretence of doing so, he pierced the main artery with his lancet. When it was perceived that the Rāja had been done for, the Rāja himself, would not allow the Doctor to withdraw the lancet, but kept it pressed down by his hand. He calmly instructed the Doctor to escape. Jig-med Poa hearing of the dangerous condition of the Rāja's illness came down to see him on the 12th, at about evening. On his arrival the Rāja was barely able to join his palms on his breast, in token of veneration to the Lama, but could not articulate any words. So the Lama at once preached to him the text on the recognition of the Bardo State.



p. 65. The fourth Mahārāja : The fourth Mahārāja Chogyal Gyur-med Namgyal of Sikkim. Chogyal Gyur-med Namgyal was born in the *Me-Phag* (Fire-pig) year of the 12th century, 1707 A. D. and was the son of Chogyal Chagdor Namgyal by his Rani whom he married in Lhasa, the daughter of the Lowo Rāja. He ascended the throne on the 10th day of the 1st month of *Me-Ja* year of the 12th century, 1717 A. D.

p. 75. In 1733 he became ill and his ministers seeing that the Rāja was drawing to his end, questioned him as to who should succeed him since he had no male issue. He told them with his last breath that they should find out a nun of Sangacholling monastery, daughter of a Bhutea named Nyer Gaden of the Tagchung-dar caste, who was tending cattle. He told them to see her condition, as she had conceived by a connection with him.

p. 76. Having said this the Rāja died. After his death the attendants found that the daughter of Nyer Gaden had become pregnant by a connection with the late Rāja and had given birth to his son who was named Namgyal Phuntso.

The fifth Mahārāja : Chogyal Namgyal Phuntso was born 1733 A. D.

p. 79. Monastery on Observatory Hill : The monastery built by Chuzang Tulku was called *Wangdu Dorjiling Gompa*, meaning "The Triumphant diamond land monastery". It was from this monastery Darjeeling received its name. It belonged to the Nyingmapa Sect.

p. 87. The sixth Mahārāja : Tenzing Namgyal was born in the *Sa-lang* (Earth-bull) year of the 13th century, 1769 A. D., and he ascended the Gaddi of Sikkim in the *Chag-ji* (Iron-bird) year, 1780 A. D.

p. 93. Gurkhas invade Sikkim : The Gurkhas captured the palace of Rabdentse and the Rāja Tenzing Namgyal and his son and Rani had scarcely any time to dress, when they had to take to flight.

The Rani barely succeeded in hastily snatching and carrying away a painted mask of the local Deity of Kin-chen-junga, which they used to regard with special veneration.

p. 103. Rāja Tenzing Namgyal died in Lhasa in the *Chu-lang* (Water-bull) year of the 13th century, 1793 A. D.

p. 105. The *Avatar* of the Bhutea Busti monastery in Darjeeling : The saint *Karma Sherab* was reborn as the Phodang Lama Chagzod, whose *Avatar* is now living in the Bhutea Busti monastery in Darjeeling, as the Head Lama there. He is known as the Tibetan Avatari Lama.

p. 106. The seventh Mahārāja : The 7th Mahārāja of Sikkim, Chogyal Tsugphud Namgyal was born in the *Shing-Dul* (Wood-serpent) year of the 13th century, 1785 A. D. In the *Chag-khyi* (Iron-dog) year, 1790 A. D., he accompanied his father, Rāja Tenzin Namgyal, to Tibet. After his return from Tibet in the *Chu-lang* (Water-bull) year, 1793 A. D., he ascended the throne.

p. 107. At this time, the Chinese placed troops at Gyantse and Phari, to watch movements of foreigners.

p. 111. Marriage of the Mahārāja : He asked for the hand of lady Lamoi Lacham from the Lamoi family, upon whom the oracle had pronounced favourable remarks.

p. 112. These ladies of the Lamoi family were sisters of the Tsang Panchen Rimpoche, the then Grand Lama of Tashilhunpo, named Panchen Tenpai Nyima. This shows that the Tashi Lama and the Sikkim Rāja were then on the closest terms of friendship and mutual regard.

p. 121. British see Darjeeling for the first time : In 1828 the (Rajidan) Resident Saheb and Captain (Lloydar) Saheb J. W. GRANT were sent to inspect the Sikkim boundary, and came as far as Ringhenpong. On their way they saw Darjeeling and reported it as a suitable sanitarium for Europeans to the then Governor General. The Governor General thereupon wrote to the Mahārāja, offering him money as price or exchange of land, for a piece of land.

p. 126. Name of Darjeeling : Originally called Wangdu-Dorje-ling.

p. 129. Growth of Darjeeling : In 1839 Darjeeling contained about a hundred *bustiwallas* but within the 10 years, viz. from 1839 to 1849 more than 10 000 houses were built there.

p. 131. HOOKER's visit to Sikkim : In the year 1849, Doctor CAMPBELL and HOOKER visited Sikkim, and were touring towards the Tsola side. The Tibetan Government had issued stringent orders forbidding foreigners to be allowed beyond the boundaries. The Mahārāja of Sikkim himself also was forbidden to visit Tibet oftener than once in eight years.

p. 132. British take Darjeeling : Because of preventing HOOKER and CAMPBELL from going to Tibet, the Indian Government in 1850 sent up a force under the Darjeeling Superintendent and attached all the Sikkim Terai and all the land lying below Ramam in the north, and the Rangeet and Teesta in the east, and the Nepal Sikkim frontier in the west.

p. 135. Death of the seventh Mahārāja : The Mahārāja Tsugphud Namgyal died in the year 1863 A. D., *Chu-phag* (Water-hog) year of the 14th century.

p. 136. Interim Mahārāja : The Mahārāja Sridkiong Namgyal was born in 1819 A. D. and was the middle son of the 7th Mahārāja. He had been recognised as the *Avatar* of the Hierarch of Kham, named *Karma* Rinchen, who was the *Avatar* of *Karma* Ngay-lay-Tenzin, who was a brother of the famous Situ Panchen of the Palpung monastery in Dokham. The religious name was given to the prince by the 14th Karmapa Hierarch of Tsurphug named Theg-chogdorji, who nominated the prince as the spiritual head of the five chief monasteries of the Karmapa sect in Sikkim.

p. 138. Death of the Interim Mahārāja : He died in 1874 A. D.

p. 139. The 8th Mahārāja : The 8th Mahārāja Thutob Namgyal was born in 1860 A. D.

p. 169. The Mahārāja had been given a button of rank by the Chinese Imperial Government, Sikkim being thus considered as under Chinese suzerainty.

p. 178. Tibetan *Kuchaps* had written to Sikkim saying that Sikkim is included in the territories belonging to the Chinese Emperor and that the Sikkimese both Rāja and subjects were subjects of China.

p. 179. It cannot be denied that since the time of the Fifth Dalai Lama there have been nine generations of Mahārājas beginning with

Phuntso Namgyal who have all won the suzerainty of his Imperial Majesty of China and the Land of Sikkim has been considered as being included within Chinese territory.

p. 197. War between Tibet and Britain: Tibetans stated that China being the Suzerain Power over Tibet, it was likely she might back up Tibet in a war against Britain.

### 3. Ethnographical Notes <sup>2</sup>

#### Appendix

p. 11. Early history of Sikkim: From a long time ago, Sikkim has been occupied by Bhutias (Lhorees) Lepchas (Menrees) and by Limbus (Tsong-rees). The Bhutias according to one authority, are said to have descended from the followers which are said to have consisted of eight tribes (hence called *Beb-tsan-Gyat*) of the great ancestor of the Mahārāja of Sikkim *Gye-'Bum-Sar*, a prince or chief from Dome' in the Kham provinces of Tibet while others say that it was from *Gye-'Bum's* three sons that they have descended and multiplied. According to the latter tradition, it is said that the *Beb-Tsan-gyat* (the eight tribes of settlers), and the *Tong-du-ru-zhis* (the four regiments of 1000 in each), were descendants from *Trag-tsan-dar* son of *Gye-'Bum-Sar*. Of these two, the four tribes of regiments of *Tong-dus* are named as follows: — (1) *Shang-Darpa* (2) *Tse-chu-dar* (3) *Guru-Trashi*, and (4) *Nyima-gyalpo*. Then there is the *Lingser-pa*. The descendants of these who gradually became separated afar, were said to have been called the *Beb-Tsan-gyat* (the tribes). The following castes constitute the eight tribes: — (1) *Bonpos* (2) *Gonsarpas* or *Gantagputsos* (3) *Namtsangkors* (4) *Tagchungdars* (5) *Kartsogpas* (6) *Gyontopas* (7) *Tsungyalpas* and (8) *Topas* and *Dokhangpas*. These fourteen castes are said to be the pure fourteen Bhutias or (Lhoree) castes, and eligible for entrance into the *Pemiongchi* monastery as priests. Among the above the fourteenth caste is called *Nyorpog-putsos*.

Again the *Bonpos* are sub-divided into five classes; they are called (a) *Bonpo Nagdig* (b) *Lhasung* (c) *Wo-Cha-Bonpos* (d) *Nabons* and (e) *Bon-chungs*, the last is

p. 12. said to have been descended from the *Gonsarpas*. These constituted the original Bhutia tribes who settled in Sikkim prior to the time of Rāja Phuntso Namgyal.

After Sikkim came to be under a Rāja and ministers, and had a settled form of Government, other Bhutia tribes and settlers from Paro and Haa in Bhutan came from time to time and settled in various parts of Sikkim, who, becoming naturalised, came to be ranked amongst the Bhutia castes of Sikkim, though considered to be inferior to the former ones. These were called (1) *Butsawopa* (2) *Lagdingpas* and *Go-rongpas* (3) *Botpas* (4) *Gyengpas*

<sup>2</sup> Compiled by Their Highnesses the Mahārāja SĪR THUTOB NAMGYAL, K. C. I. E., and Mahārāni YESHAY DOLMA of Sikkim in 1908. Translated by Lama KAZI DAWA SAMDUB.



(5) Go-ronpas (6) To-pas (7) Sharpas (8) Barphung-putsopas (9) Aden-putso-pa. These again include the To-pas or Tromo-was, who are sub-divided into the following castes (a) To-Lhagopa (b) To-Jamyangpa (c) To-Chu-khapas and the Chumbipas. The last again are sub-divided into the following sub-castes: — (1) Lhamodar (2) Genyenputso (3) Agon (4) Athub-putsos (5) Dozho-pa, and (6) Khyim-pharpas.

The Lachen and Lachung people originally came from Paro, and they call themselves of the Lupon Lhundrub caste.

Then again there are some people who bear the names of their original homes or villages as castes; as for instance (1) Assampa from Assam (in the Mochu valley) (2) Mang-baypas (3) Nam-mangpas (4) Shangtsang-pas (5) Dorobpas (6) Gang-gyabpas (7) Ahopas (8) Mang-Tsangpas (9) Pathing-pas (10) Bonripa (11) Kargyalpas, and (12) Dotra-pas. The legend of the origin of the Lagdingpas and the Go-rongpas castes: Originated from two Tibetan lamas, who could fly through the air.

p. 15. The above-mentioned Bhutia castes may not marry in their own castes. In Bhutia villages, it was customary to have a *Kyomee* (*mandal*), *Chupon*, *Dingpon* and *Pipon* as local officers.

There were eight big blocks of Bhutias, plus these four *Trashiteng*, *Pha* and *Nam* (possibly abbreviated forms of *Tashiding* [*Teng* ?], *Phari* and *Namchi*) by which they meant the other side of Rungeet, Chongpung, Dechen-kyishong, Barphung, Lingdam, Ban, Sangmo and Yangang.

p. 16. Custom relating to marriage amongst Sikkim Bhutias:

The first step is to find out the age of the intended bride, consult an astrologer, and get him to divine if the proposed marriage will turn out a happy and fruitful one. There is a proverb running current amongst Sikkimites, "Half the person is the maternal uncle and half the cloak are the sleeves". So a present of Rs 5/—, one *chonga* of *marwa* and a *Khatag* are presented to the maternal uncle, through a go-between who is called the *Bar-mee*; this latter must be a man of substance, endowed with wealth and children, as he has to play an important part throughout the whole business until it is brought to a successful issue. The maternal uncle being thus approached, then the parents of the girl are next addressed with the preliminary proposal present, which consists of a *pathi* of *marwa*; after this is accepted, the conversation is opened and a formal proposal is made. Should the proposal be favourably received then the parents fix upon an auspicious day for the formal proposal presentation which is notified and conveyed to the girl's parents through the *Bar-mee*. The (*Long-chang*) *Nangchang* (begging wine) consists of a cash or kind present or presents to the value of Rs 5/—, with some wine and a scarf, which is given by the parents of the bride. This being finally settled, then the intended bridegroom is received in the house of the bride and is expected to work as a member of the house for three years in accordance with another proverb, "A son-in-law, though not of the slave caste, is still of the caste who must be worked for three years". After this period of probation or courtship is over, and the consent for the

final marriage ceremony is given, then the maternal uncle comes in for another treat to a fine dinner. After this is

p. 17. over the bridegroom's parents as well as those of the bride, make vast preparations for a grand feast, and provide large stores of rice, wine and a live bull etc. These being ready, an auspicious day is fixed by the astrologer on which day all the relatives and connections of both parties assemble, at a spot midway between the houses of the two parties, selecting a site, where a stream or spring issues from a rock, with the view of rendering the lives of the bridegroom and bride as durable as a rock, and their progeny, as long and continuous as the course of the stream. The marriage feast is given in such a place as described above. At this ceremony either the headman of the village of the *Bijua* (seer) or *Bonpo* of the place, rises and offers oblations of wine to the *Triratna* (Trinity), local deities, and their own usual tutelary gods invoking blessings of long life, progeny and riches and health etc., on the couple. The price of the bride is also paid that day. The price is generally a milch cow with a calf, the value of which is put down at Rs 15/- (though it may be far more valuable), and other cash and kind to the value of Rs 240/- to Rs 200/-, or even Rs 120/-. Even bronze and copper vessels are accepted as value. It may also be in the shape of more valuable ornaments too, as well as ponies or cattle. Generally the present consists of all these kinds, and these are given through the *Bar-mee* (mediator or go-between) to the parents of the bride, this most important point has to be settled on the day of the marriage, viz., the above-mentioned 1st day of the ceremony. Then the parties separate for once. One year or thereabout after this, the ceremony of conducting the bride into the bridegroom's house formally takes place. Again the astrologer is consulted. He gets a *pathi* of barley for the trouble he takes in divining. He fixes the most auspicious day and hour for the bride to set out from her parental home, he also

p. 18. names the bridesmaid's years and ages, the colour of the bride's cushion and pony; what food she will have to take first in her new home, as well as the age and year of the person who serves her the first article of food. And if the suitable person of the divined age be not forthcoming, he also prescribes the necessary steps to be taken to counteract the evil that might occur from such discrepancies. Furnished with these most important instructions, the bridegroom, attended by three or four best men or friends and an elderly experienced leader called *Tra-pon*, sets out to the bride's home in their best holiday outfit.

Now comes some of the hardships of the trip. The female members of the bride's party, intending to make the occasion as auspicious as possible go about it in a strange way. Wishing that the bride should have many sons, who will all be bold and heroic, and as quarrelsome and punctilious as possible, they obstruct the path of the bridegroom with a hedge or fence of thorns and treat the comers to a fine beating with thorns. The severity of this ceremony might be modified by the bridegroom, if he offers a present of Rs 5/- as a fee for turning back or withholding the force, while on the other hand the bride's parents give Re 1/- to the *Tra-pon* as *Tserkab* (effacer

of the wounds caused by the thorns or a covering for the thorns) besides which the *Tra-pon* or the leader of the bridegroom's party is specially treated to a very fine dinner.

For one day, there is a grand feast at which the friends of both parties assemble and offer congratulatory scarfs and presents. Then the parents of the bride, according to their means give a dowry or gifts to their daughter in the shape of ponies or cattle, ornaments, raiments and copper, brass or bronze vessels, with which an elder from the bride's party, with some 10, or 12 persons accompany the bride who also has a special person to carry her portions, to

p. 19. the bridegroom's house. This special person is called *Khyu-bagpa*. She has moreover one bridesmaid. When on the point of setting out the parents put a scarf on her with their blessings from the gods etc., after she has left they keep a *Bonpo* or priest to perform the *Yangkhug* ceremony, so that their luck may not depart with their daughter for the period of three days. At the same time, the bridegroom's parents have to keep a Lama also called *Trashhi* Lama, meaning the Lama of the auspicious event, who performs a grand *Puja* in the house. The party who escorts the bride is received and treated in a separate room or lodging. The doors are adorned with flowers, vessels filled with water are ranged along the road, as well as loads of fuel in the most tasteful and auspicious manner. A deputation bearing wine and other food or picnic arrangements are sent out ere the party arrives at the house. The leader of the bridal party receives the wine, offers oblations to the gods, local deities, tutelaries etc., and invokes blessings on them. To the head of the picnic or refreshment bringers, he gives a *Khatag*, and addresses him in a mock-imperious manner. Saying that according to the current custom on such occasions he will be expected to furnish the means of making merry, eating and drinking for eighteen days together during which time, everything as regards lodging, bedding, feeding, drinking, seating according to order or prestige, plates and cups, *chongas* and dining stools must be provided to each and all, according to the position and prestige, without the least blunder or confusion, and all these must be superintended by them, the head of the refreshment bringer with his assistants.

When the bride approaches his house she is given a cup filled with flour and

p. 20. butter and an arrow adorned with silk before the threshold, the *Trashhi* Lama has to perform the exorcism, and to strike her on the head with a volume of the sacred book, in retaliation of which the leader of the bridal party gives a tap to the Lama with a stick (which of course furnishes the matter for a laugh). Then the bride is requested to do something, which might have been prescribed by the astrologer according to the divination. After doing this she takes her seat. No sooner is she seated, when she is addressed "O, mother welcome and blessings!" (*Ama kha-dro*), and a bowl filled with flour surmounted by a slice of butter called *chemar* and boiled sweet yams, rice, wine, oil and curds are arranged in front of her (these items should be either five or seven); then the *Bagpon* the leader of the bridal



party rises, and taking up the *chemar*, offers it to the ancestral gods, the maternal gods, and the five kinds of household gods, and having done this by way of saying grace, he hands them to the bride, who daintily takes a little of each and puts them down.

Although the usual brag is, that the marital feasts should extend over eighteen days, yet practically it lasts only three days, viz., the day on which the bride arrives which is called the *Dong-chang* meaning "a drink offered at seeing the face". The next day, it is the *Chang-thung Tsemo* (the drinking and sporting), and the third day, is called the *Chang-say*, "the accompaniment to drink". During this feast there are appointed one *Dronyer*, two *Nyerpas* or stewards, two bar-maids or women for serving wine, and two cooks, also women. These are nominated by the head of the family and offered a scarf each. Besides the above, a person to watch the room of the guests, is also appointed. The bridal escort party, including the *Bagpon*, are treated not only to the general feast, but also to special dishes and drinks, in the morning and nights, besides which they have tea and *marwa*, fruits and cakes served them in their own

p. 21. plate and cups, their wines in their own *chongas* and *pipshings* (thin bamboo reeds), which must not be confused. On this point they are very particular even down to the height of the dining stool called *Chogtsi*. During the big dinners, they must have a bit each of the twelve internal organs, such as liver, heart, lungs, spleen, kidneys, stomach etc. Then again during the bandying of words, puns and witticisms, the bridegroom's party, if they get worsted, the *Bagpon* comes down upon them with a demand for indemnities, which would necessitate the bestowal of a gift to him, as an apology. On the day of the big *Chang-thung*, the real festive day, the *Trashhi* Lama puts the *Trashhi* Torma, the rice cake of the ceremony on the heads of the couple and confers his blessings on them wishing them long life and prosperity, health, wealth and progeny. The headman, the elders and the friends, relatives and acquaintances of the family, each offer a congratulatory scarf and presents. The third day of the feast is passed thus : — Those persons who had hitherto served some or stewards, cooks and wine servers, all turn up and challenge the guests and the bridal escort party to a lively banter and a warfare of witticisms. The elders if they know, may air out their laid up store of maxime and proverbs, quoting freely from the "Tamgyu-rin-chen Trengwa" (the precious rosary of wise sayings). Some again sing out some heroic-challenges called *Be's*. At night they bring out all the old songs they can think of e. g., *Dre-jong-Serlen Yangcha*, *Shingchen* (Sikkim the golden and happy, a praise of Sikkim), *Tagai-dongpo*, *Trashhi-sungram*, and *Dutsiyar-cho*. On such festive occasions, old songs are considered to be the most appropriate.

On the day of *Chang-say* (the third day) the bride has to present the elder woman folk assembled there with a load of *marwa*, 1 lb. butter, 1 lb. tea and the head of

p. 22. the animal (bull or pig) which might have been slaughtered for the occasion. This present is called *Kyel*. The elderly ladies, in their turn have to treat the *Bagpon* (leader of the bridal party) to a dinner and *chonga* of *marwa*, while he on the other hand makes a return present of Re 1/- or the

waist of a bull. Then the bridegroom's family has to present a *Bah-dar* (scarf and present) to each of the two *Dronyers*, the two *Nyerpas* (stewards), the two women who distributed cooked rice, and those who served *marwa* and tea, those who fetched fuel and water and who guarded the guests' room, each according to his or her merit and deserving. The *Trashhi* Lama and the bridegroom's father or parents have to present some *Bah-dar* to the songsters, besides he has also to remunerate the persons who went with refreshments to receive the bridal party called *thab-su-was*. Having finished this feasting and drinking ceremony, it is customary to allow the bride to go back once to her parent's house. This custom is observed by higher classes or Bhutias.

On the other hand, should the matrimonial connection have to be severed after all these ceremonies have been performed then either before the village *punchait*, or the landlord's court, or even before a higher court, the party who applies for separation, has to pay a penalty of 18 shos if male, and 12 shos if female. Each sho (golden... being equivalent to Rs 5/-), it is reckoned at the rupee value and paid in rupees in addition to the actual cash and kind expenditures incurred during the marriage as price of the bride etc., leaving out the wine and rice and such other stores which might have been consumed during the feasts etc. If the bride's parents had given her any portions or dowry then these must be returned, in cash or kind as they came in case of separation, as well as any ornaments of value which might have been given by the bridegroom.

#### p. 23. The Lepcha race :

Amongst the three above-mentioned races of people inhabiting Sikkim, the origin and history of the Lepcha race as far as can be ascertained runs thus : — The foremost tribes of Lepchas who are known to have existed in Sikkim were called Nah-angs who were a race of barbarians who dwelt in a place called Lunghem near Dallam, but they soon died out and there is none of them now in Sikkim. There appear to be in reality about twelve different castes among Lepchas. They are (1) the Sengdeng-mo (2) Lingsom-mo (3) Hee-mo (which comprises) (4) Karthak-mo (5) and the descendants of *Thekong Salung*. The rest are named after the places they inhabit, — e. g.,

- |                    |   |   |
|--------------------|---|---|
| (6) Tug-nyeemo     | — | living towards Chumthang                                |
| (7) Sampa-putso-mo | " | " Namtehn and Tsidam                                    |
| (8) Targokmo       | " | " Rinchenpong   |
| (9) Rangangmo      | " | " Ilam  |
| (10) Phengbo       | " | " "   |
| (11) Namcha-mo     | " | " "   |
| (12) Gholingmo     | " | " "   |
| (13) Samdurmo      | " | " "   |
| (14) Kotramo       | " | " "   |
| (15) Barmekmo      | " | " Barmiok   |
| (16) Sung-fung-mo  | " | " Kotra (Ilam)  |
| (17) Namtsee-mo    | " | " Namtsi and these were the laymen of<br>Lama Ngabdogpa |

- |                                    |  |                         |
|------------------------------------|--|-------------------------|
| (18) Samlingmo —                   | living towards                         | Nepal side              |
| (19) Mangmungmo                    | " "                                    | Dentam                  |
| (20) Taglongmo                     | " "                                    | Dallam                  |
| (21) Samtrukmo                     | " "                                    | Samdong                 |
| (22) Namphagmo                     | " "                                    | Namphok                 |
| (23) Ratoo-mo                      | " "                                    | Rinchenpong             |
| (24) Kabeemo                       | " "                                    | Tumlong                 |
| (25) Phog-ram-mo and               | " "                                    | Lingthem                |
| Rung-nyog-ram-mo                   |  |                         |
| (26) Rinyet-ram-bo                 | " "                                    | Source of Rangeet river |
| (27) Rathongram-mo                 | " "                                    | Source of Radong river  |
| (28) Ringbit-ram-bho               | " "                                    | Source of Radong river  |
| (29) Lasog-mo                      | " "                                    | Tashiding and Lasog     |
| (30) Kaleg-ram-mo                  | " "                                    | Source of Kaleg river   |
| (31) Ling-dam-mo                   | " "                                    | Ilam                    |
| (32) Rinagmo                       | " "                                    | Mangbro                 |
| (33) Yog-cham-mo                   | " "                                    | Phensang                |
| (34) Rimpong-mo                    | " "                                    | Rumtek                  |
| (35) Nabe'-mo                      | " "                                    | Dikchu, and             |
| (36) Sanyit-bho who are in reality | Tsongs though classed amongst Lepchas. |                         |

p. 25. Thus it will be seen from the above that the so-called castes among the Lepchas are in reality few, while each family have been called by the name of the place where they lived. The Lepchas are called Monrees by the Tibetans, because Sikkim being the hilly country lying to the south of Tibet, used to be called Mon, as several other countries of the same nature, adjoining Tibet are called. So the people of Mon-Dre-Jong were called Monpas or Mon-rees. As to how the Lepchas first came to be in this sacred hidden country, the most elderly amongst the Lepchas relate various traditions, which differ from one another, but they run thus : — The tribe called Sangdengmo is said to have originated from a valley or sacred land, called *Muyel*, situated behind Kin-chen-junga where there is another peak the name of which is in the Lepcha language Payung-pang Songchuk. In this mysterious land or valley there are said to have existed seven families of human beings, who were destined to be the progenitors of the human race, both for the present age, and also that of the future ages. The home of those seven families was thus said to be situated in that inaccessible region. The names of those seven families were, according to the Lepcha language (1) *Thingring-kun* (2) *Thekong-ring-nab* (3) *Thekong Sing-phung* (4) *Thekong Padeng* (5) *Thekong-Tek*, son of *Thekong Padeng* with his wife *Nyokong Ngal* issued forth from their sacred abode and settled in Kabee-Ring-tsum. And it was said to be him, whom *Gye'-Bum-Sar* had seen, and from whom he had the boon of sons conferred on him. His sons' names were *Thekong Nanyee*, and *Thekong Norbu-Wangdu* and *Thekong Noa-paljor*, *Thekong Gyadrung Enchung*. This latter's sons were *Thekong Magpon Sibing*, *Thekong Poshow*, *Thekong Ramjit* and *Thekong Samdrup*. This latter's descendants were called the Seng-dengmo



p. 26. Lepchas. The Ligsam-mo caste of Lepchas have another tradition regarding their origins. They point to a range of snowy peaks, named in Lepcha Mur-bhu-chug, Mun-yon-chog, Bun-jen-chug, Bun-thon-chug, and Kumbeg Kum chun-gyen, and also to a sacred lake called *Tung-bun-do*, behind Yoksom and Dubdi and between the Kin-chen-junga, in whose front lies the lake. This lake was inhabited by a Nymph or female spirit called *Tsoman*. Nearby was a rock called *Mon-bu-lik-som*, where dwelt a monkey. That monkey seeing the Nymph named *Mon-do-meet*, became excited and these two coupled, by the power of *Karma*. From this connection, they begot a son who was called *Phung-song*, whose son was named *Phod-Bung-Song Putso*. This *Bung-song* married the daughter of the local deity of the mountain called *Kumbe Kum-chun-gyan*, and was the god's son-in-law. From this marriage was born a son, who was called *Athon* in Lepcha. The successors of *Athon* were called *Thing-ring-yuk*, *Nyokong Pandee*, *Aben*, and *Bung-ben*. The descendants of these were called the Lik-som-mo Lepchas.

The Heemo caste of Lepchas again ascribe their origin to another *Tsoman* (Nymph) who dwelt in a lake called *Lig-do*, this Nymph's name was called in Lepcha *Kyungmo*. Once that Nymph showed itself in a material body and issuing out of the lake, shook its garments, out of which dropped several fish. It happened that the local male deity of the place, belonging to the class of spirits called *Lhab-tsans* (*Danavas* in Skt.) who was nearby became enraptured at seeing the Nymph and embraced her. From this amour sprung a son called *Thing-kung-bhu*. From him descended *Nyo-gok-mo*, *Athing Araah*, *Thekong Porok*, *Phoyon Chang-koo*, *Tsum-Angyeg*, *Thing-Darjit*, and *Thing'-Dar-Yon*, in succession. Their descendants are called Heemos amongst Lepchas. The Tin-du Karthak Lepchas, again ascribe their origin to the local spirit of the hills named *Sing-dun Singteng*, who had come from there and settled by the Rung-nyo and Rung-lot rivers.

Amongst the Karthaks there are four sub-divisions. They are called (1) Karthak Trakten (2) Karthak Hung-bar (3) Karthak Zyung-Noh. The present representatives of

p. 27. these Karthaks are Dingpon Kaloo and Lhashing Babu in Darjeeling.

There is another legendary figure, named *Thekong Salong*, who was said to have sprung from the local deity of the peaks called Seeyong-Selee-chug, Benjen, Benthochug, Ti-zee-wok-chug, which run down to Lhari-nying-phug from the side of the Kin-chen-junga peak. This Lepcha Patriarch is said to have lived over 300 years, and his home is pointed out now, at a place called Trak-thung-rong, near the Dubdi monastery. The clumps of bamboos of various kind he planted there are pointed out even up to this day.

When the foremost pioneer Lama Lhab-Tsim Chempo, visited Sikkim, it was *Salong* who pointed out Tashiding, Lhari-nying-phug, Tamdrin-yang-sang-phug, Ugyen, Dechenphug, and Pha-mo-rong, and Trag-thung-rong; at Lhari-nying-phug, there is a big boulder, bearing the impression of his sitting cushion. He died at Trak-thung-rong, where his tomb is still to be seen.

*Thekong Salong's* son was *Thekong Singphong*, his son *Thekong Tigshim*, his son *Thekong Sing-thim*, then *Thekong Singshim*, then *Thekong Dah*, then *Thekong Dur*; there are but a few scattered families of this race.

The Lepchas of Gar Jongu and Monphu are again of another caste. And they ascribe their origin to a pair of Nāga spirits, who lived in the peaks called in Lepcha *Kum-be*, and *Kumphen-gyen*. These Nāga spirits lived in the forms of gigantic snakes. These two snakes gave birth to several snakes, and also to seven brothers of local deities bearing human shapes. Six of these brothers remained as spiritual beings and became local deities. But the eldest among these had connection with human beings, and became the progenitor of a race of human beings. When the brothers were about to part, they swore eternal friendship and brotherly feelings to each other.

p. 28. The local spirits undertaking to refrain from taking human life, until such evil times should set in, when such refraining would be impossible while on the side of the human brother, he undertook to offer them the sacrifice of some kind of a bird, and worship them periodically. He raised them a huge stone mound at a hill called in the Lepcha language *Tee-tree-lho*, and there offered them the first sacrifice of a jungle fowl, smearing the mound with its blood. Then all of them swore to the above effect, after which they separated. One of the two brothers, became the spirit of a lake called *Lee-moo* in Lepcha. Another that of the lake *Sa-hor* in Lepcha. One was a female spirit, who went to be the consort of the local deity of the *Gangree* peak (named *Gangree-gangtsam*), a *Danavas*. One brother took up his abode in the peak called *Sayong*, Tibet in Lepcha, while another dwelt in the *Payong* peak (also a Lepcha name). One brother dwelt in the source of the *Rihee* river, and one again dwelt in a lake in the mountain named in Lepcha *Paki-kang*. The eldest who became a human being was named *Thing-Zing-chong*; he met a *Rakshasi* (female cannibal) while out on a hunting excursion, whom he shot with a poisoned arrow. While engaged in quartering her, he is said to have left the impression of his knee, which he had placed against a stone and in which it had made a dent. This impression is said to be visible even now. His son was *Thing-Marsong*, then *Thing-Marshay*, then *Thing-Ayok*, then *Thing-Tamsang*, then *Zing-Gyen Putso*, then *Thing-Zangdu*. It was during this latter's time they have retained the rank of Gyapons towards Jongu. The present representative of this caste is one Gyapon Tar-Tsing in Jongu side. There are several others in various places.

The Lepcha caste called *Yug-Sam-mo* ascribe their origin to the following: — Two hunters from the above place having traversed over Jongri arrived at *Yoksam*. They had each a hound with them, with which they passed behind *Dubdi*, and got to *Pou-*

p. 29. *hungri*, passing which they came on to the source of the *Rungeet* river, *Monphu* to a place called *Song dam*. There they killed a boar. But their hounds disappeared. Going in search of their dogs they came to *Sangtok* in *Monphu*. There they came upon seven daughters of the local spirit, they found their lost hounds also there. Here however the seven maids jointly entreated them to stay there, as there was no male nor sons born to their

parents. So they took the two youngest maids as their wives and stayed there. One of them had a son, named *Sing-mang*. When *Sing-mang* grew up, he had a son named *Sing-kyay*. He begot *Dhi-bong* and *Dhi-mog*. From *Dhi-mog* was born *Thing-Asong*. This *Asong* had eight wives but only one son, and the plurality of his wives did not contribute to his peace of mind. The women all shifted the blame from one to another, until his very meals were not properly cooked while *Asong* was in his dotage. While in this dejected condition one day a small bird called him by name from the top of a tree (as if in derision). This enraged him, and he rushed at the bird with his drawn sword and made a cut at him. The bird escaped but his sword clove through a big boulder, and cut it into three bits. This boulder is still to be seen at a place near Jongu. *Asong* himself died. His son's name was *Kundhee*. *Kundhee's* son was *Adaar*. His son was *Shitul*. From *Shitul* was born *Dikong*. The descendants from these settled in various places and these are called the Yug-sam-mo caste of Lepchas.

The Lepchas who live in Badong call themselves Sithang-Ihang Putsos, and they ascribe their origin to the following: At the foot of Badong, on the bank of the Teesta, there is a cave called *Sitha-Lingding* which is held to be sacred. It is also believed to be haunted by a local spirit of the Nāga race, as well as by a Nymph. This Nymph had a son called *Sum-jun*. This *Sum-jun* had again by connection with

p. 30. another Nymph two sons named *Dil-dol* and *Trim-trom*. *Dil-dol* came in contact with a Lepcha girl, with whom he lived as husband and wife for a long time. At last the wife began to entertain the idea of seeing her husband's parents. But her husband said that she could not and must not see them, as she was a mortal human being while they were spiritual beings, and therefore his parents would not consent to meet her. But as his wife persisted he went to his father to tell him of this morbid desire of his wife a human being. The father said "If you care for the continuance of parental love and protection, you had better not humour your wife's caprice; it is better that she should not see me". The son returned and told his wife the above message. But she, with all a woman's obstinacy, persisted in her resolve to go and see her father-in-law. So she collected some sugarcane, ginger, edible arum-roots (*Kachu*), plantains, and various other fruits, and packing them all up in green leaves set out on her journey to obtain an interview with her husband's father. Her husband therefore went on ahead and related her headstrong conduct to his father, who now laid these injunctions: "If she must have this interview, let her not presume to address me, nor to laugh nor show fear; on these conditions only I will grant her the interview, and not otherwise." So the son went out and told her all these. Then he conducted her, and having arranged all her offerings on a cane mat, he opened the door of the rock cave where the father was resting. The sight which met her eyes was appalling; for there lay the old gentleman with one ear underneath him and one above, serving as bedding, he had a fire burning and was enjoying the smoke of a weed. The girl could not help exclaiming *Adzi-dzi*, an exclamation of horror, and backed out of the presence. On this the father



said to his son : "*Akha-kha* (Alas). Yet I have taught you how to worship the local spirits, do so, but I will no longer dwell here".

p. 31. Saying this he withdrew into the cave, and disappeared. This spirit is worshipped even now by the Lepchas, whom they call *Tukho-thing*. Had it not been for the above unhappy interview and incident it is said that the spirit would have dwelt for ages in that cave, and would have opened the doors of other sacred places. The son of the above pair was called *Thekong Telog*. *Thekong Telog* had no male issue, but a daughter named *Chang-kyi-ma*. She also had no male issue, only females. The descendants from her are also females, and there are some in Badong even now.

An immigrant from Haa in Bhutan called himself Adong Putso, and a *Pawo* (*Bijua* or wizard or medicineman) by profession, came and settled down in the higher portion of Pathing. Soon he fell out with the people of Pathing, both these of the higher hill tops as well as with those who lived lower down, about the ownership of the lands he held and enjoyed. The hillmen of Pathing challenged him to show them some miracle, if he were indeed a conjuror of the god *Massang's* which should convince them of his supernatural power, whereupon the conjuror or wizard dug up the roots of a kind of bamboo, called *Payungma*, and squeezed it in his grasp into a pulp. Next he caught hold of the top of a bamboo and leapt across a valley, and back again. These demonstrations of his power gained him the respect of the rude hillmen and they appointed him their headman. On his decease, he became the local deity of Rinchensong and Shabhithang lake in Pathing. His descendants became the *Kyomee* and other local officials of the higher and lower places in Pathing where they still exist ; they still call themselves Adong-Putsos. The legends and traditions regarding the origins of the various Lepcha castes have been collected from the narratives of the eldest and most authentic representatives of those stocks. These are the only historical accounts we can now obtain, whatever facts may be sifted

p. 32. out of them. The above Lepchas never marry in their own castes. The manner in which a marriage is conducted amongst Lepchas is as follows.

#### Lepcha marriage customs :

Either a maternal or a paternal uncle is first approached with presents called *Sigeehat*, meaning something with which to clear a passage. It consists of the body of a cock and some rice, and wine. Having presented these, the question of the proposal for the hand of the maiden is opened. The uncle thereupon, after due consultation with the parents of the girl, conveys the acceptance through a *Barmi* (Go-between). If the proposal is acceptable, then the *Barmi* is deputed to go to the parents of the girl with a *pathi* or *marwa*, and Re 1/- in cash, which is called the *Kha-chang* (wine for the opening of the proposal) called in Lepcha *Abong-og*. The maternal uncle is presented with Rs 5/-, paternal uncle Rs 5/-, these presents are called *Zhe-go* (*Khelat-a* feast) ; another Rs 5/- goes to the brothers and sisters. Next comes the formal *Nangchang* (the formal begging wine) which consists of a whole pig, 1 load of *marwa*, one *pathi* of rice, with Rs 5/- in cash, which

being duly accepted, a supplementary request with a fee of Re 1/- is offered requesting permission for the intended bridegroom to come into the family ; they are asked to fix a date, and to make festive preparations for the occasion. On the appointed day, the paternal and the maternal uncles of the boy escort him to the house of his intended wife. They are met on the way by the maternal and the paternal uncles of the girl with the body of a fowl and wine. The same is done also by the aunts of the bride, both the paternal and maternal uncle's wives ; this reception they call in Lepcha *Lam-log-tsog*. The Lepchas also have the custom of the elderly females of the bride's side, treating the intended son-in-law and his party to a thrashing with thorns which also can be averted by the present of Re 1/-

p. 33. to the matrons from the bridegroom. As soon as the latter enters the house and has been seated, there is a Lepcha custom of placing before him a winnowing vessel of canework, *pikhyah* in Bhutia, the bodies of two fowls covered over with rice, and any other delicacy. On the whole this is meant to be as nice a treat as the means of the party will permit. Then the *Trashi* Lama (the Lepchas also have one) asks the bridegroom formally where he is going, where he lives, and what he has come for. Having answered these questions in the most approved metaphorical style, he then pays the price of the bull for the feast, and the milch cow for the price of the girl, the bull is sacrificed and the family god worshipped. Then the bridegroom presents his bride with Re 1/- in cash and a pair of silver bangles. Then the bride's parents give some return present to the bridegroom. The price of the girl generally is a milch cow, valued at Rs 15/-, a copper vessel valued at Rs 15/- to Rs 12/-, an iron three-footed stove, and a cash present of Rs 15 -. Then the mother receives Rs 5/- as *amo-kamchong*, a piece of cloth called *Amo-dum-dem* (mother's raiment) and a *kamar* band (sash). These must be given as they are the customary presents. Then after four days the son-in-law once goes back. Three years after this the final marriage ceremony must be held, to do which the *Barmee* must be sent and permission obtained, which when granted (by the bride's parents), the bride is allowed to leave her parents' house, and go to that of her husband. She goes escorted by her uncles both paternal and maternal, and her bridesmaids, and she has to take with her presents of a whole pig, one load of *marwa* and Re 1/-, also a *pathi* of rice. This present is called *Nyom-tsoom*. As soon as she arrives, she is treated to a dish of a whole quarter of a pig fried, which is called *Nyomzo-olsed* which means that it is meant to wipe away the pers-

p. 34. piration of the bride. Then the guardians of the bride, e. g., her paternal and maternal uncles, as well as one of the elders of the village who might have escorted the bride, arrange the price of the bull to be sacrificed for the feast, and also the final payment of the price of the girl. As soon as the bull is sacrificed they take the head and the right leg and worship their family gods and deities with it. After this is over, the feasting and drinking begins and is kept up for two or three days, during which both the uncles of the bride are made much of, and another fee of Rs 5/- is presented to each of them. As soon as the feasting is over, the bride is allowed once to





H. H. The Mahārāja of Sikkim Trashi Namgyal (bKra-shis rNam-rgyal) on his throne in his Palace at Gangtok. (Photo by DAS, Darjeeling, 1950.)



The Son and Heir-apparent Thendup Namgyal (centre) on the occasion of his wedding at Gangtok, the bride, a Tibetan lady from Lhasa, left, his younger brother, right. (Photo by DAS, Darjeeling, 1950.)





visit her parents. She has to take as present her parents' Rs 15/- in cash, 1 load of *marwa*, 1 body of a pig. These have to be provided by her husband. After a year, the son-in-law goes to worship the family gods of his wife at her parents' house, which ceremony is called *Rumphat*. That means another bull, 1 load of *marwa*, 1 *pathi* of rice, with another cash presents of Rs 10/- or Rs 5/-, then the family gods are worshipped. This is the final ceremony, after which the husband and wife are sent back together. Then, according to the means of the girl's parents, the dowry or portion is given, which consists of ornaments, clothing, ponies or cattle, fowls and pigs, and over and above these, the customary portions of one milch cow and calves, Rs 15/- in cash, one bronze vessel, one plate, one *lota* (brasspot). Only after this has taken place is the ceremony considered to be complete. After this the girl goes to live with her husband permanently as his wife. These customs are still in vogue, they were so from a very long time.

#### p. 35. Lepcha religion :

The *Pujahs* amongst the Lepchas are performed by *Bonbons*, *Bongthings*, *Yeba* and *Yemas* of both sexes. *Bonbons* are generally females, and so are the *Yemas*. They spread the altar and adorn it with leaves and flowers, arrange a row of bamboo pipes, cut about a span and wrapped with plantain leaves and then sacrifice fowls, goats, pigs or even cows and bulls.

#### Lepcha funeral ceremonies :

When a person dies and a funeral ceremony has to be performed, it is done thus : — They sacrifice a bull or cow, a fowl or pig, and believe that this is the present of the deceased for the spirits of the ancestors. For this purpose they slay a pig, and having pierced its entire length of body with a sharpened bamboo stake the *Bonbon* goes on reciting some prayers or incantation called *Bon* for three days and nights. The Sengdengmo Lepchas believe that the spirit of their dead goes to the Kin-chen-junga local deities, through the gate of Un-boo-Lep (a horse's mouth-shaped cave in Monphu), right through a subterranean passage to the Palace of the local deity of Kangchen. The Heemo Lepchas believe that their spirits are conveyed through another subterranean passage beginning at a fall called *Phim-leb*, at the rock of Sing-dang in Samdong, to the same destination as mentioned above.

The Lig-som-mo Lepchas again believe that their spirits enter the subterranean passage, at a cave, having the shape of a gorilla's mouth called *Dret-gang* just below the Mendong of Gye-Zhing below Rabdentsi.

p. 36. The Nam-Phag-mo Lepchas, believe that as they are descended from the local deities of the sacred Mennam peak, their spirits go to the Mennam hill through a cave called *Phim-leb* in Lepcha situated below the Mengsher mendong of Lingmo. They call the Mennam peak Mennam-chung in Lepcha language.

Thus whatever the Lepchas do, either as *Pujahs* for the living, obsequies for the dead or propitiatory rites for the benefit of the sick, they always have recourse to sacrifices, and nothing but that. They also hunt wild

animals and birds of the jungle. They catch fish, edible frogs, and various other insects living in the water. They rob the bees of their honey, and wax from the wild bees which have their hives on steep rocks. Thus they do not scruple to take life in any shape. At the same time they are very meek and venerate Lamas and hold the monasteries in reverence. They are simple and disposed to be charitable and hospitable, fond of offering worship and gifts to the Lamas. They hold *Guru Rinpochi* in great veneration, and have great faith in him.

They are clever in naming all the names of wild animals, and domestic ones as well as of birds, and fowls, beetles and insects, trees and plants, drugs and spices, bamboos and canes, ferns and flowers: in short of everything. They are also expert in making vessels and implements for household uses out of bamboos and canes.

The Lepchas have been serving in the capacity of *Jongpons*, *Dingpons*, *Chupons*, and *Gyapons* under the Mahārāja of Sikkim, as well as cooks and orderlies, also as

p. 37. personal attendants in the Mahārāja's household from time of the foremost Rāja until now.

The Tsongs or (Limbus and Mangars):

As stated in detail in the Sikkim Gazetteer the most authentic account we can have of them is only through the annals and traditions related by old men. According to their own traditions, which they call *Monthum* it is said, that when the pioneer Lamas of Tibet visited Sikkim for the first time, a tribe who revered the Katog Lama as their *Guru*, followed him from Tsang and settled with him in Sikkim. Hence the derivation of the word *Tsong* as expressive of their caste or tribe. But the Gurkhas call them Limbus. They first settled on the banks of the Arun river, right down to Kangka. Their headmen used to be called *Subahs*. They have ten subdivisions, called *Thars*, and they call themselves the ten Limbus. Again the mode of differentiating is by grouping themselves into local blocks called *thums*. Of these too there are ten, called the ten *thums*, and another group of thirteen *thums*. These have all been absorbed by the Gurkhas. They are: (1) Yangrup (2) Mewa (3) Mahikhola (4) Phedap (5) Tambarkhola etc. Sikkim contains almost 50 per cent of settlers both old and new, from these places. Amongst themselves again half would be des-

p. 38. cendants of old settlers, while half would be new.

The mode of worship amongst these Limbus is as follows: They have their own *Yebas* and *Yemas* (wizards or medicine men) as well as *Phodangpas*. These recite the genesis, or the process of formation of the world, according to their own creed. This recitation they look upon as sacred incantation. Their *monthum* is thus recited: — The god of the Tsongs, called *Neg-wa phug-ma*, inspired *Mobug-wa-ma*, to create a woman, which the latter did out of ash of burnt bamboos, and the dirt of fowls. Thus was a woman created and she was named *Miozin-khe-oma*; she married the Wind or Air; out of this marriage a son was born named *Su-su-weng Lalaweng*. On his



going out to hunt, he came across two maidens, whose origin was uncertain as to whether they were human beings or celestials. Taking them as wives, a son was born named *Suwang-bhye-bha*, and a daughter named *Mahadangma*. These two from incestuous intercourse produced the Tsong-tribes. They go on reciting how the people multiplied, until at the end of several generations, there appeared a man named *Sri-Jang-Bha*. This man was a resident of Yangrup. He had eight disciples. It was from these disciples that the hymns or incantations of the Limbus originated.

This man *Sri-Jang-Bha* is said to have become embroiled in some intrigue against the Sikkim Rāja and the Tatsang Lamas, who condemned him to be shot with poisoned arrows. Next he was thrown into the river, but even that did not kill him. At last he was choked by having the dirt of fowls stuffed down his throat. Being so killed his spirit took flight in the shape of a bird. The Gurkha Rāja who reigned at that time is said to have been one Shingha Rāja. From the above tradition as to the source of their tribe's origin, it will be seen that very little reliance can be

p. 39. placed on these narratives, which smack so much of ignorance and superstition. Their religion in every phase, be it for the prosperity of the living, cure for the sick or for the benefit of the dead, partakes of the slaughter and sacrifice, and worshipping with blood. If a family has many brothers, each brother marries separately two or three wives, sets up a separate house and procreates children. Then each son asks for a portion of the patrimony, be it lands or moveable property. Thus do they tend to multiply the population in a very short time. At the birth of the first child, the parent has to sacrifice not less than 60 animals, and offer worship so as to ensure long life and health to the new born baby. Unless this is done, they believe that the child will not grow up be a man, nor will he have issue such being the belief, be he rich or poor ; everyone who starts life, and obtains issue, feels himself bound to sacrifice 60 lives. The Tsongs are thus very unscrupulous about taking life and fond of flesh and blood, which at once proclaim their savage propensities. The Tsongs of the ancient times have also served under the Sikkim Rājas in the capacity of such officers as *Shuphas* or *Subahs*, *Chupons*, *Dingpons* and *Gyapons*, both under the Rāja as well as under the Kazis. And those who held such posts and distinctions in former times continue to retain the same posts or distinctions even now. These brief historical facts and narratives regarding the Bhutias, Lepchas and Tsongs of Sikkim have been collected from oral narratives from the oldest living people and mostly from old records, which have been raked up. These are about the most authentic sources that can now be had.

p. 41. Additional notes : In those days the monasteries had no lands, but depended on the gifts and donations of their own laymen who were named in the deeds granted them by the Mahārāja. Certain villages were named by the laymen of a certain monastery ; and these people support the monastery with contributions for *Pujahs* in all cases, e. g , merit acquiring *Pujahs* for the living, *Pujahs* for cure in case of sick people, and funeral ceremony *Pujahs* and so on.

## p. 42. Tools of the Sikkimese :

The tools and implements of these people for agricultural purposes consisted of axes, hoes, sickles, and their arms were bows made of a tough kind of bamboo, arrows with iron head or point, and poisoned sharpened bamboo heads. They also had stakes of a very sharp bamboo called *Payungma*, as well as the stalks of the iron fern. These were used for impeding the progress of an enemy's force. Then they had old match-locks, which came from Nepal, which used to be fired with a flint striking against the steel cap of cock just over the pan, and their national sword called the *ban*.

## p. 43. Agriculture :

Cultivation too in those days used to be carried on in the manner described below : A new patch of jungle would be cleared every year, and when dried set fire to. On the cleared space, paddy *kodo*, and *Bhutta*, as well as various other white and black grains would be sown. The following year another patch of jungle would be cleared. The virgin soil of course yielded a very rich crop, and people used to gain their living very easily, and also enjoyed a good many sorts of fruits and herbs, which they cannot get now. And as they had not much call on them for free labour contributions, nor much of tax to pay, they were very happy. Since the year 1871 corresponding to the Iron-bull year of the 15th century of the Tibetan era, there was an influx of Gorkhalis from the neighbouring State of Nepal. These new comers were Newars, Bahoons, Chettris, Mangars, Jimdars and Gurungs. They filled Dallam, Chakung, Namchi, Namthon and Tsadam Rhenock, and the Pachay-khani-copper mines. From these the revenues were assessed in cash, and developments continued.

---

# Paulinus von Lörrachs Grammatik der Yap-Sprache in Mikronesien

Von ARNOLD BURGMANN

Im Vorwort zu seinem Werk über die Insel Yap<sup>1</sup> bemerkt WILHELM MÜLLER(WISMAR): „... die Grammatik von P. PAULINUS konnte ich noch nicht verwerten“ (p. IX). Das war 1912; ein Jahr später wurde das Manuskript der Grammatik an die Redaktion des *Anthropos* gesandt. Es sollte in der Reihe der Linguistischen *Anthropos*-Bibliothek<sup>2</sup> erscheinen. Die Drucklegung wurde jedoch durch den ersten Weltkrieg und wegen der finanziellen Schwierigkeiten der folgenden Jahre immer wieder hinausgeschoben. Erst die „*Micro-Bibliotheca Anthropos*“ (MBA)<sup>3</sup> machte jetzt die Veröffentlichung möglich<sup>4</sup>.

Der Verfasser der vorliegenden Grammatik, HERMANN BOROCO, wurde am 14. August 1876 in Lörrach/Baden (Deutschland) geboren. Er trat 1895 in den Kapuzinerorden ein, in dessen Studienhäusern er seine wissenschaftliche Ausbildung erhielt, und führte seitdem den Namen PAULINUS VON LÖRRACH. 1902 wurde er zum Priester geweiht und reiste 1905 in die Kapuzinermission auf den Karolinen, wo er 1906 die Station Gurror auf Yap übernahm. Zur Wiederherstellung seiner Gesundheit war er 1913 gezwungen, die Heimat aufzusuchen. Da der erste Weltkrieg seine Rückkehr in die Mission unmöglich machte, betätigte er sich in der heimatlichen Seelsorge. P. PAULINUS starb am 30. September 1952 in Bühl/Baden (Deutschland), ohne sein einstiges Wirkungsfeld wiedergesehen zu haben. Von der zu dieser Zeit schon gesicherten, unmittelbar bevorstehenden Publikation seines Manuskriptes, das

<sup>1</sup> WILHELM MÜLLER(WISMAR), Yap. (Hamburgische Wissenschaftliche Stiftung, Ergebnisse der Südsee-Expedition 1908-1910. II. Ethnographie: B. Mikronesien, Bd. 2.) 2 Halbbde. XVII + 810 pp. in 4°. Hamburg 1917-1918. — P. PAULINUS gebraucht die Schreibweise „Jap“.

<sup>2</sup> Angezeigt im 2. Bd. der „Linguistischen *Anthropos*-Bibliothek“, Mödling bei Wien 1924, als „sous presse“.

<sup>3</sup> Auf 35 mm-Filmstreifen; cf. *Anthropos* 48. 1953. pp. 260-263.

<sup>4</sup> PAULINUS VON LÖRRACH OFM Cap, Grammatik der Yap-Sprache in Mikronesien. (*Micro-Bibliotheca Anthropos*, Vol. 6.) 430 pp. Posieux (Freiburg), Schweiz 1953. Preis: sFr. 10.—.



fast 40 Jahre im Archiv der Anthropos-Redaktion gelegen hatte, sollte er nichts mehr erfahren.

P. PAULINUS war mit einigen kleineren Arbeiten an die Öffentlichkeit getreten: 1910 erschien ein Aufsatz über „Laute mit Kehlkopfverschluß und Palatale in der Yap-Sprache (Südsee)“<sup>5</sup>; 1913 wurde in der Missionsdruckerei in Ponape ein Band „Wawieren e Ewangelium“<sup>6</sup>, die Sonn- und Festtageevangelien in der Yap-Sprache, gedruckt. Außerdem verfaßte er zwei volkstümliche Aufsätze<sup>7</sup>.

Das nunmehr veröffentlichte Manuskript der Grammatik der Yap-Sprache umfaßt in seiner ursprünglichen Form VI + 397 pp. und ist, obwohl mit inzwischen verblaßter Tinte auf nicht liniertem, jetzt schon vergilbtem Schulheftpapier (Format: 16,5 × 21 cm) handgeschrieben, im ganzen noch gut lesbar. Für die Beispiele aus der Yap-Sprache gebrauchte der Verfasser den lateinischen, für den übrigen Text den deutschen Schrifttyp<sup>8</sup>.

Der gesamte Stoff der Grammatik gliedert sich in eine kurze Lautlehre (pp. 21-42) und die Formen-, Satz- und Wortbildungslehre. Dieser Hauptteil der Arbeit wird in neun Kapitel zerlegt: I. Das Substantiv; II. Das Adjektiv; III. Das Zahlwort; IV. Das Pronomen; V. Das Verbum; VI. Das Adverbium; VII. Die Präpositionen; VIII. Die Konjunktionen; IX. Die Interjektionen. Jedes dieser Kapitel ist wiederum durch Paragraphen unterteilt; nur die Behandlung des Pronomens weist noch eine weitere Gliederung auf, die durch arabische Ziffern gekennzeichnet und der Einteilung in Paragraphen übergeordnet ist: 1. Das Personalpronomen; 2. Das reflexive und reziproke Pronomen; 3. Die Possessivpronomina; 4. Das Demonstrativpronomen; 5. Das Relativpronomen; 6. Das Korrelativpronomen; 7. Das Interrogativpronomen; 8. Das Indeterminativpronomen. — In diesem Kapitel ist zudem der Aufbau der Paragraphen nochmals durch arabische Ziffern und darüber hinaus durch die Minuskeln des lateinischen Alphabets gegliedert.

Die Paragraphen, insgesamt 65, sind von Anfang bis Ende durchgezählt. Außerdem finden sich am Rande Ziffern von 1 bis 292, die ebenfalls die ganze Arbeit begleiten. Schon diese sorgfältige technische Gliederung bis in kleinste Einheiten der Gedankenführung läßt darauf schließen, daß hier das Werk eines sehr klaren Kopfes vorliegt, der auch in linguistischen Fragestellungen nicht unerfahren war.

<sup>5</sup> Anthropos 5. 1910. pp. 809-810.

<sup>6</sup> Angezeigt in: Aus den Missionen der rhein.-westf. Kapuziner-Ordensprovinz auf den Karolinen, Marianen und Palau-Inseln in der deutschen Südsee. Jahresbericht 1915. Limburg/Lahn 1915. p. 31.

<sup>7</sup> Ibid. pp. 22-28 und 1917. pp. 10-15.

<sup>8</sup> In seinem jetzigen Zustand weist das Manuskript eine ältere drucktechnische Bearbeitung auf. Darnach soll alles mit lateinischen Buchstaben Geschriebene kursiv gesetzt werden; die Anführungszeichen sind fortzulassen. Was doppelt unterstrichen ist, soll fett gedruckt, das rot Angezeichnete in Petit gesetzt werden. Doch ist jetzt weder im Original noch in der photographischen Wiedergabe erkennbar, welche Unterstreichungen im Text vom Autor und welche von dem derzeitigen drucktechnischen Bearbeiter stammen.

Als Beispiel für die ganze Anlage der Grammatik sei hier die Inhaltsübersicht über Verbum und Adverbium angeführt :

#### V. Das Verbum

##### § 47. Die Zeiten und Aussageweisen

- a) Allgemeines
- b) Die Zeiten
- c) Die Aussageweisen

##### § 48. Die Nominalform des Verbs

##### § 49. Die Personbezeichnung

##### § 50. Die Zahlbezeichnung

##### § 51. Die Genusbezeichnung

##### § 52. Die Richtungsbestimmungen

##### § 53. Unregelmäßige Verba

##### § 54. Verba eigener Art

##### § 55. Bezeichnung der deutschen Hilfszeitwörter

##### § 56. Bildung von Zeitwörtern

#### VI. Das Adverbium

##### § 57. Das eigentliche Adverb

##### § 58. Das Substantiv als Adverbiale

##### § 59. Das Adjektiv zur Bezeichnung adverbialer Begriffe

##### § 60. Verba mit adverbialen Begriffen.

An dieser Disposition werden sowohl der Reichtum des Inhaltes als auch die klug ordnende Hand des Verfassers sichtbar. Sie deutet aber auch an, wie sehr er bemüht ist, das starre Schema der europäischen Grammatiken zu durchbrechen und von den sprachlichen Gegebenheiten des Yap her die Kategorien zu schaffen ; ein Bemühen, das in der Darstellung selbst zu einem regelrechten Experimentieren mit den verschiedenen Bedingungen, zu einem gewissenhaften Notieren der Ausnahmen, zu treffenden Formulierungen und Deutungen führt.

Hinweise auf verwandte Sprachen werden freilich nicht gegeben. Die Arbeit konzentriert sich ganz auf den einen Gegenstand : die Sprache von Yap. Diese Tatsache bringt den nicht zu unterschätzenden Vorteil mit sich, daß die Sprache gründlich durchgearbeitet wurde. Es wird auf dialektische Unterschiede aufmerksam gemacht, die in einzelnen Lauten, im Wortschatz, Satzakkzent und in der Formenlehre (Behandlung des Possessivpronomens) auftreten, im ganzen jedoch von geringer Bedeutung sind.

Über den Gesamtcharakter seiner Grammatik sagt der Verfasser im Vorwort : „Vorliegende Grammatik der Japsprache ist die Frucht einer siebenjährigen Beschäftigung mit dieser Sprache. Mit ihrer Veröffentlichung wurde vor allem bezweckt, der Sprachwissenschaft und mittelbar der Völkerkunde zu dienen . . . Neben diesem wissenschaftlichen wurde jedoch auch ein praktisches Ziel im Auge behalten : die Grammatik sollte Missionären und Beamten ein zuverlässiger Führer sein bei Erlernung der Japsprache“ (pp. 14-15).

Mit diesem Werk erweist P. PAULINUS der austronesischen Sprachforschung einen unschätzbaren Dienst. Es hat seinen Wert in sich und ergänzt und erschließt zugleich die Texte, die MÜLLER (WISMAR) veröffentlicht hat, so

daß damit die Yap-Sprache zu einer der bestdokumentierten Sprachen Mikronesiens wird. Vielleicht liegt in dem Fehlen gründlicher grammatikalischer Analysen auch der anderen mikronesischen Einzelsprachen ein entscheidender Grund dafür, daß seit THALHEIMERS Arbeit <sup>9</sup> keine wesentlich über ihn hinausführende zusammenfassende Darstellung dieser Sprachen mehr erschienen ist <sup>10</sup>, obgleich alles erreichbare Material in den Mikronesien-Bänden der Hamburger Südsee-Expedition <sup>11</sup> zusammengetragen wurde. Auch K. W. MATTHEWS muß in seinem Aufsatz „Characteristics of Micronesian“ <sup>12</sup> nach der Aufzählung einiger grammatikalischer Daten aus den Sprachen von Palau, Saipan (Chamorro), Ponape, Ebon und den Gilbert-Inseln schließlich auf THALHEIMER zurückgreifen (pp. 432-436). Sein Ergebnis, daß „linguistically Western Micronesia shows affinities with Indonesia, Eastern Micronesia with Polynesia, and the central nucleus (Caroline and Marshall Islands) with Melanesia“ (p. 419), ist ebenfalls nicht mehr ganz neu. THALHEIMERS Leistung ist sehr beachtlich in Anbetracht des spärlichen Materials, das ihm zur Verfügung stand, und das vor allem für die Yap-Sprache besonders dürftig war.

Die Gegenüberstellung der Pronomina nach P. PAULINUS' Grammatik und der Formen, die THALHEIMER anführt <sup>13</sup>, zeigt, welchen Fortschritt die neue Grammatik bedeutet.

<sup>9</sup> A. THALHEIMER, Beitrag zur Kenntnis der Pronomina personalia und possessiva der Sprachen Mikronesiens. 96 pp. in 8°. Stuttgart 1908.

Vor dieser Arbeit erschienen folgende Werke über die Yap-Sprache: ALFRED TETENS, Vocabular der Yapsprache. Journal des Museums Godeffroy (Hamburg) 1. 1873. pp. 100-128. — ALFRED TETENS und J. KUBARY, Die Carolineninsel Yap oder Guap nebst den Matelotas-, Mackenzie-, Fais- und Wolea-Inseln, bearb. von Dr. E. GRÄFFE. Journal des Museums Godeffroy (Hamburg) 2. 1873. pp. 12-58. — Eine Grammatik liegt vor von einem Padre Capuchino Misionero de Equellas Islas: Primer ensayo de gramatica de la lengua de Yap (Carolinas occidentales) con un pequeño diccionario y varias frases ... 142 pp. Manila 1888. Colegio de Santo Tomas. — Von den (Kapuziner-)Patres der Mission wurde 1909 ein Büchlein: „Der erste Unterricht auf Yap“ herausgegeben. Der Deutschunterricht für die Eingeborenen hatte Anlaß zur Zusammenstellung einiger Paradigmata gegeben; das Bändchen enthält außerdem zwölf kleine Lesestücke.

<sup>10</sup> Ob die Arbeit von S. MATSUOKA, Sprachstudien auf den Zentral-Karolinen (s. l. s. a.) eine solche enthält, kann ich nicht feststellen, da sie japanisch verfaßt ist. Von demselben Verfasser liegt vor: Research on the Language of Yap (Yapgo no Kenkyū). 240 pp. Tokyo 1931. Kyodo Kenkyusha. — Kurze grammatikalische Notizen finden sich in dem vom U. S. Navy Department herausgegebenen Büchlein: The Languages of the Japanese Mandated Islands (Civil Affairs Studies, No. 2), 47 pp., Washington 1944, das von A. CAPELL folgendermaßen charakterisiert wird: „... a very useful compilation from earlier sources, giving a standard vocabulary and short grammar notes on Marshall, Kusaie, Ponape, Truk, Yap, Palau and Chamorro. The grammar notes are admittedly sketchy, especially on the more complicated languages of Yap, Palau and Chamorro, but as far as they go they are good“ (Oceania 18. 1947. No 1. p. 92).

<sup>11</sup> Ergebnisse der Südsee-Expedition 1908-1910. Hrsg. von G. THILENIUS. II. Ethnographie: B. Mikronesien. (Hamburgische wissenschaftliche Stiftung.) Hamburg 1927 ff.

<sup>12</sup> Lingua. International Review of General Linguistics (Haarlem) 2. 1950. 4. pp. 419-437.

<sup>13</sup> Die von THALHEIMER notierten Formen sind in den untenstehenden Tabellen in eckige Klammern gesetzt.



### Absolute Formen.

	Sing.		Dual		Plural
1. Pers.	<i>gak</i> [ <i>egak</i> ]	inkl.	<i>gadou, gado</i>		<i>gadam, gad</i> [ <i>gemoe</i> ]
		exkl.	<i>gamou, gamo</i>		<i>gamad,</i>
2. Pers.	<i>gur</i> [ <i>egur</i> ]		<i>gumeu, gimeu</i>		<i>gumed, gimed</i> [ <i>gemett</i> ]
			<i>gume, gime</i>		
3. Pers.	<i>ir, fir</i>		<i>jou, jo</i>		<i>jad</i>

Diese Formen werden als Subjekte und als Objekte unter verschiedenen Bedingungen gebraucht. MÜLLER (WISMAR) macht bereits darauf aufmerksam, daß die Pluralformen einen ursprünglichen Trial darstellen<sup>14</sup>, während THALHEIMER als Merkmal der Gruppe, der Yap zugehört, bestimmt: „Kein Trial als Plural beim Pronomen fungierend“ (§ 173, p. 91).

### Konjunkte Formen.

Präfixe (nur beim Verbum):

	Sing.		Dual		Plural
1. Pers.	<i>gu-</i>	[ <i>ko, go, g'</i> ] <sup>15</sup>	—	inkl.	<i>da-</i>
				exkl.	<i>gu-</i>
2. Pers.	<i>my-, ga-</i>		—		<i>my-</i>
3. Pers.	( <i>i-</i> )		—		<i>ra-</i>
	<i>ni-</i>	(verallgemeinernd im Sinne des deutschen „man“).			

Die Präfixe werden als Subjekt unmittelbar vor das Verbum gestellt, wobei der Plural, wo es notwendig erscheint, durch Zuhlsuffixe gekennzeichnet ist. Tritt zwischen Verbum und Pronomen noch eine Zeit- oder Modalpartikel, so lautet die 2. Pers. Sing. *ga-*, im Dual und Plural stehen dann die absoluten Formen.

Suffixe (beim Nomen und beim Verbum):

1. Pers.	<i>-g</i>	[ <i>-k</i> ]	inkl.	<i>-dou</i>		<i>-dad</i>
			exkl.	<i>-mou</i>	[ <i>moe</i> ]	<i>-mad</i> [ <i>moe</i> ]
2. Pers.	<i>-m</i>	[ <i>-m</i> ]		<i>-meu</i>		<i>-med</i> [ <i>-m-tt</i> ]
3. Pers.	<i>-ir, -n, -k</i>	[ <i>-n</i> ]		<i>-rou</i>		<i>-rad</i>

Diese Suffixe zeigen beim Verbum das Objekt an, beim Nomen dienen sie als Possessivsuffixe, die (nach melanesischer Art) bei bestimmten Nomina unmittelbar an dieses treten, in den übrigen Fällen an ein Nomen possessivum, deren es im Yap (wie überhaupt in den mikronesischen Sprachen) eine große Anzahl gibt. Bei der Suffigierung treten bestimmte Lautänderungen ein.

<sup>14</sup> MÜLLER (WISMAR), 1. Halbbd. p. 12.

<sup>15</sup> Dazu noch folgende Beispiele: *go onomm* und *gonomm* „ich trinke“, *ko-g-onomm* „ich gehe trinken“ = „ich werde trinken“, *ko-go-ann* „ich gehe (= werde) gehen“, *kom onomm* und *m'onomm* „du trinkst“.

Eine besondere Beachtung schenkt P. PAULINUS den Possessivbildungen, bei denen die Suffixe an *ro-* und *ngo-* treten (in der 3. Pers. Sing. lauten sie *rok'*, *ro'*, bzw. *ngak'*). Er betrachtet sie einerseits als Genitiv bzw. Dativ des Personalpronomens, andererseits nennt er die Reihe *rog*, *rom*, *rok'* etc. „selbständige Possessivpronomina“. THALHEIMER widmet ihnen ebenfalls einen eigenen Paragraphen (§ 169, pp. 87-88), wie auch er „Pronomina possessiva im engeren Sinne“, d. h. Pronomina, die einen Besitz anzeigen, aus den anderen heraushebt. Es dürfte jedoch nicht berechtigt sein, diesen Formen eine Sonderstellung einzuräumen. Nach Bildung und Funktion unterscheiden sie sich nicht von den anderen Possessivbezeichnungen (im weiteren Sinne als „Zugehörigkeitsbezeichnungen“). Wohl fallen sie auf durch die relative Häufigkeit ihres Gebrauchs, zumal sie auch dort stehen, wo eine unmittelbare Suffigierung zu erwarten wäre. Nach P. PAULINUS heißt es ebenso richtig *mada-g* wie *mad rog* „meine (Stoff-)Kleidung“ und *ungig* wie *ong rog* „mein Grasrock“ (n. 116<sup>16</sup>). Es sei dahingestellt, ob sich darin schon die polynesische Art der Possessivierung anbahnt, die nur mittelbar (mittels der Partikeln *a* und *o*) gebildet wird. Wie sehr hier überhaupt die Grenzen zu fließen beginnen, zeigt auch die Eigenart der Sprache von Yap (neben der von Kusae) — im Gegensatz zu den anderen Sprachen Mikronesiens —, die zusammengesetzten Possessivbezeichnungen den zugehörigen Nomina nachzustellen<sup>17</sup>.

Auch die übrigen Mitteilungen und Aufstellungen von P. PAULINUS sind geeignet, die Diskussion anzuregen. Einer eigenen Darstellung bedürfte die von ihm „Konjunktion“ genannte Partikel *e*, deren mannigfaltige Funktionen wohl auf verschiedenartige Herkunft schließen lassen. Man betrachte z. B. den Satz: *gur e re fak e pan nir e ko mujawa'i fakag* „du, Kind dieses Grases (= aufgelesenes Kind), du hast mein Kind beschimpft!“ (n. 134). Besonders tritt sie nach Hervorhebung eines Wortes zur Einleitung des folgenden (Subjekt-) Satzes auf:

*ke mul fa re jar rog u roi* „verloren ging mein Messer hier“

*roi e ke mul fa re jar rog ri* „hier ist mein Messer verloren gegangen“

*myb u u* „du kommst von wo?“; *u e myb ri* „wo (ist es, daß) du herkommst?“ (n. 168).

Diese Konstruktion findet sich auch in Fragesätzen, die mit einem Fragewort eingeleitet sind:

*mini' e li' e re numen rog nei* „wer hat mein Huhn umgebracht?“ (n. 134).

*mang e ko mog ngak'* „was hast du ihm gesagt?“ (n. 160).

Sehr aufschlußreich für die Frage der Zuordnung der Yap-Sprache dürfte ein Vergleich der zahlreichen Affixe mit denen der anderen mikronesischen (austronesischen) Sprachen sein. Diese sind durchaus noch im lebendigen

<sup>16</sup> Mit „n.“ werden hier die Randziffern bezeichnet; cf. oben p. 950.

<sup>17</sup> THALHEIMER schließt an diese Feststellung sprachpsychologische Überlegungen über „tiefgehende Unterschiede in der Vorstellungsweise“ an (p. 89), deren Berechtigung wohl erst durch umfassenderes Material nachgewiesen werden kann.

Gebrauch. P. PAULINUS zählt sie unter den einzelnen Wortarten auf, ohne weitere Erläuterungen zu geben. In dem einzigen Falle, da er eine Erklärung versucht (n. 39), dürfte sie unzutreffend sein: In den Bildungen ist das Suffix *-en* wohl kein Possessivsuffix, sondern das indon. *-an*, das in dieser Funktion im ganzen austronesischen Sprachraum häufig vorkommt, z. B. *kolēn* „Stiel, Griff“ von *kol* „halten“; *opungen* „Deckel“ von *opungui* „zudecken“.

Ein tapferes Angehen dieser und ähnlicher Probleme würde der mikronesischen Sprachforschung über den toten Punkt hinweghelfen und wäre zugleich der schönste Dank gegenüber den Pionieren der älteren Generation, die, wie P. PAULINUS VON LÖRRACH, mit großem Fleiß das Material zusammengetragen haben.

---



# H. Nekes' and E. A. Worms' Australian Languages

By ERNEST AILRED WORMS, S. A. C.

## Contents :

1. Notes on the Authors
2. Form and Contents of "Australian Languages"
3. Historical Notes on the Composition of "Australian Languages"
4. Conclusions

### 1. Notes on the Authors

The most comprehensive book about the languages of Australia is W. SCHMIDT's "Die Gliederung der australischen Sprachen" <sup>1</sup>. A supplement to this are the works of CAPELL <sup>2</sup> and ELKIN <sup>3</sup>, and above all the essay of C. LOUKOTKA, "Supplementary Notes to the Classification of Australian Aboriginal Languages" <sup>4</sup> with its almost exhaustive bibliography. The lack of progress, long lamented by W. SCHMIDT, of linguistic studies in Australia in general and in the North-west of Western Australia in particular, remains nevertheless unchanged. The desire to remedy somewhat this deficiency has stimulated H. NEKES and E. A. WORMS to the research work which is made public in the indicated volume <sup>5</sup> of the "Micro-Bibliotheca Anthropos" <sup>6</sup>.

<sup>1</sup> P. W. SCHMIDT, S. V. D., *Die Gliederung der australischen Sprachen*. Geographische, bibliographische, linguistische Grundzüge der Erforschung der australischen Sprachen. Wien 1919.

<sup>2</sup> A. CAPELL, *The Structure of Australian Languages*. Oceania Monographs (Sydney) 3. 1938. pp. 46-80. — Id., *Mythology in Northern Kimberley, North-West Australia*. Oceania (Sydney) 9. 1939. pp. 382-404. — Id., *Notes on the Wunambal Languages*. Oceania (Sydney) 11. 1941. pp. 295-308. — Id., *Languages of Arnhem Land, North Australia*. Oceania (Sydney) 12. 1942. pp. 364-392; 13. 1943. pp. 24-50. — Id., *The Classification of Languages in North and North-West Australia*. Oceania (Sydney) 10. 1940. pp. 241-272; 404-433. — Id., and A. P. ELKIN, *The Languages of the Kimberley Division*. Oceania Monographs 3. pp. 81-111.

<sup>3</sup> A. P. ELKIN, *The Nature of Australian Languages*. Oceania Monographs 3. pp. 3-45.

<sup>4</sup> In: *Lingua Posnaniensis* (Poznań) 3. 1951. pp. 135-156.

<sup>5</sup> H. NEKES S. A. C. and E. A. WORMS S. A. C., *Australian Languages*. Grammar and Comparative Dictionaries. (Micro-Bibliotheca Anthropos, Vol. 10.) 1065 pp. Posieux (Fribourg), Switzerland 1953. Price: sFr. 30.— (£A 3/—).

<sup>6</sup> MBA. 35 mm film; cf. Anthropos 48. 1953. pp. 260-263.

HERMANN NEKES, S. A. C., was born on December 25, 1875, at the city of Essen, in the Rhineland. He pursued his secondary school studies at Essen and at Aachen, and his philosophical and theological studies at the Gregoriana in Rome. In 1899 he was ordained to the priesthood, and the following year he received the degree of Doctor of Theology. In the year 1901 Dr. NEKES, as a Pallottine Father, entered the mission field near Cameroon, where he took over the recently established station of Jaunde. Except for a short interval he worked there until 1909. His dominant intellectual interest was linguistic research, and consequently his Cameroon activities were terminated by a call to the Seminary for Oriental Languages in Berlin, where he became lecturer on the languages of West Africa. From 1916 on he lectured at the philosophical and theological academy of the Pallottine Province of Limburg on missiology, ethnology, and linguistics. At the same time he had the editorial supervision of two of the mission publications of his province.

In 1935, when he was already sixty years old, he went to Australia to devote himself to the study of aboriginal languages in the Pallottine Mission of Kimberley. In close collaboration with his confrère and student, E. A. WORMS, he was able to bring to a conclusion the exacting task of many years which is now offered to students in the present work. Dr. NEKES passed his last years at the Pallottine College at Kew-Melbourne, where he went to his eternal rest on October 28, 1948.

Dr. NEKES achieved much as a missionary and scholar. His works on the Jaunde language were widely received, and he soon came to be recognized as an authority on the Bantu languages, among which he found the tone languages of special interest. He engaged many time in discussion on this subject (see bibliography). His rich linguistic knowledge made him useful in the missions, through translations of the catechism and of Bible stories into the Jaunde language as well as through editions of prayer books. His later work in Australia was also conceived from a missionary view, yet his considerable service to scholarship is amply testified by his publications.

In his popular writings the scholarly linguist brought evidence that he could also talk about the missions and about missionaries and their work in an easy and colloquial manner.

#### a) Linguistics

1. Lehrbuch der Jaunde-Sprache. (Lehrbücher des Seminars für orientalische Sprachen zu Berlin, Bd. 26.) Berlin 1911. 303 pp.
2. Die Bedeutung des musikalischen Tones in den Bantusprachen. *Anthropos* 6. 1911. pp. 546-574.
3. Die musikalischen Töne in der Dualasprache. *Anthropos* 6. 1911. pp. 911-919.
4. Trommelsprache und Fernruf bei den Jaunde und Duala. (Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen zu Berlin, Jg. 15. 1912. Abt. 3.) 15 pp.
5. Über Tonakzente in afrikanischen Sprachen. (*Semaine d'Ethnologie religieuse*.) Bruxelles 1913. 7 pp.
6. Die Sprache der Jaunde in Kamerun. (Deutsche Kolonialsprachen, Bd. 5.) Berlin 1913. 101 pp.
7. Über den Mittelton im Jaunde und Basa. *Anthropos* 9. 1914. pp. 758-759.

8. Die Pflege der Landessprache in Kirche und Schule. Der Düsseldorfer Missionskursus für Missionare und Ordenspriester 7.-14. Oktober 1919, hrsg. von FRIEDRICH SCHWAGER. Aachen 1920. pp. 46-60.
9. Die Tonsprachen, ihre Aufnahme und Darstellung. Ibid. pp. 276-288.
10. Jaunde-Wörterbuch. Unter Mitw. von P. H. NEKES PSM bearb. u. hrsg. von M. HEEPE. (Hamburgische Universität. Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde, Bd. 22. Reihe B: Völkerkunde, Kulturgeschichte und Sprachen, Bd. 12.) XIV + 257 pp. Hamburg 1926.
11. Zur Entwicklung der Jaunde-Sprache unter dem Einfluß der europäischen Kultur. In: Festschrift MEINHOF. Hamburg 1927. pp. 301-314.
12. Zur Tonologie in den Bantusprachen. In: Festschrift P. W. SCHMIDT. Wien 1928. pp. 80-92.
13. The Pronoun in the Nyol Nyol (Nyul Nyul) and related Dialects. Studies in Australian Linguistics. Oceania Monographs (Sydney) 3. 1938. pp. 139-163.

#### b) Translations

1. Jaunde-Katechismus. Jaunde und Deutsch. Limburg/Lahn 1910. Pallottiner. — Translation: Catéchisme de la Doctrine catholique (Ewondo). Katechismus ya Nyebë Katolis (Nouvelle Edition). Mission Catholique, Yaoundé (Cameroun) 1921.
2. [In collaboration with JOSEF AYISI:] Jaundegebetbüchlein (nebst Sonntageevangelien). Jaunde und Deutsch. Limburg/Lahn 1910. Pallottiner. — Translation: Recueil de Prières avec les Evangiles des Dimanches et Fêtes de l'année (Ewondo). Kalara Ngogelan (Nouvelle Edition). Mission Catholique, Yaoundé (Cameroun) 1921.
3. Fibel für die Schulen in Jaunde. Limburg 1910.
4. Kalara Ndzaman. Handbuch der deutschen Sprache von H. SKOLASTER, für Jaunde bearbeitet. Limburg 1910.
5. Minlañ mi Bibel. (Biblische Geschichte, große Schulausgabe von SCHUSTER-MAY, ins Jaunde übersetzt.) Limburg 1911.

#### c) Popular works and articles

(Of their great number we list only a selection)

1. Vier Jahre im Kameruner Hinterland. (Kleine Kamerun-Bibliothek, Bd. 1.) Limburg/Lahn 1907. 76 pp., ill.
2. Jaunde und seine Bewohner. Die Koloniale Rundschau (Berlin) 1912. H. 8.
3. Totemistische und animistische Anschauungen der Jaunde in ihren Kultfeiern und Geheimbünden. Ibid. 1913. H. 3/4.
4. Die wirtschaftlichen Leistungen der katholischen Mission in Kamerun und Togo. Ibid. 1914. H. 2.
5. Längere biographische Skizze über Bischof Heinrich Vieter. Stern der Heiden (= Stern von Afrika). Limburg 1915, April. 32 pp.
6. Helden Kameruns. Sekretariat sozialer Studentenarbeit. 19 pp.

E. A. WORMS, S. A. C., born on the 27th of August 1891, was active, in the first ten years following his ordination (1920) in the German-speaking working areas of the Pallottine Fathers. In 1930 he went to Australia as missionary. Until 1938 he worked in Western Australia. He was then appointed rector of the Pallottine College in Kew-Melbourne, returning to Broome, Western Australia, in 1948. He began his anthropological and linguistic studies among the Yaoro of Broome as early as 1931 shortly after his arrival in these parts. His main work at that time was in ethnology. But after 1935 he continued his linguistic studies under the special



direction of Dr. NEKES, who previously had been his teacher in these sciences for several years. E. A. WORMS took the research further afield by visiting and obtaining data about the languages of the tribes of East Kimberley. Beginning in 1933 he had occasion to make yearly expeditions into West and East Kimberley. He also made two journeys into the West of New South Wales and South Queensland. In Melbourne he did the necessary library work for the publication of "Australian Languages". He also had a chance to do Museum work, especially for the National Museum and the Ethnographical Collection of the University of Melbourne. At the same time he had the opportunity of visiting the natives living in the Western districts of New South Wales and also of interviewing the pygmoid tribes around Halifax Bay, North Queensland. After his return to Kimberley he undertook two journeys in 1948 and 1950 to the desert regions of Gregory Salt Lake, and in 1952 into the hinterland of Pt. Headland. — E. A. WORMS has published his observations and the results of his research in a series of articles :

1. Initiationsfeiern in Nord-Westaustralien. *Annali Lateranensi* (Roma) 2. 1938. pp. 147-174.
2. Onomatopoeia in some Tribes of North-Western Australia. *Oceania* (Sydney) 8. 1938. pp. 453-457.
3. Foreign Words in some Kimberley Tribes in North-Western Australia. *Ibid.* pp. 458-462. [These two articles have also been published in : *Studies in Australian Linguistics. Oceania Monographs* (Sydney) 3. 1938.]
4. Die Religiösen Anschauungen einiger Stämme in Nord-Westaustralien in Fünfzig Legenden. *Annali Lateranensi* (Roma) 4. 1940. pp. 213-282.
5. Gorangara-Feier im Australischen Kimberley. *Annali Lateranensi* (Roma) 6. 1942. pp. 207-235.
6. Sense of Smell of the Australian Aborigines, a Psychological and Linguistic Study. *Oceania* (Sydney) 13. 1943. pp. 107-130.
7. Aboriginal Place Names in Kimberley, Western Australia, an Etymological and Mythological Study. *Oceania* (Sydney) 14. 1944. pp. 284-310.
8. Aboriginal Mind at Work, Semantic Notes on Australian Languages. *Mankind* (Sydney) 3. 1946. pp. 231-232.
9. An Australian Migratory Myth. *Primitive Man* (Washington, D. C.) 22. 1949. pp. 33-38.
10. Feuer und Feuerzeuge in Sage und Brauch der Nordwest-Australier. *Anthropos* 45. 1950. pp. 145-164.
11. Djamar, the Creator. *Ibid.* pp. 641-658.
12. Djamar and his Relation to other Culture Heroes. *Anthropos* 47. 1952. pp. 539-560.
13. Australian Ghost Drums, Trumpets and Poles. *Anthropos* 48. 1953. pp. 278-281.
14. Petroglyphs at the Headwaters of the Yule and Fortescue Rivers. *Ibid.* p. 630.
15. Australian Mythological Terms : Their Etymology and Dispersion. (To be published in *Anthropos*.)
16. The Poetry of the Yaoro and Bād, North-Western Australia. (To be published in *Anthropos*.)
17. Prehistoric Petroglyphs of the Upper Yule River. (To be published in *Anthropos*.)

Our common work, "Australian Languages" was to appear in print and was actually made ready for publication. In 1946 the first negotiations for the printing of the work were begun. Official sources were approached, but without encouraging success. When finally a printer was found, as well as the funds involved, the attempt to get the necessary phonetical types



Tribes mentioned in "Australian Languages".

Numbers indicate the tribes mentioned (cf. "A. L." pp. 26-30); underlined numbers indicate the tribes interviewed by the authors (cf. "A. L." pp. 31-32).

from U. S. A. proved a failure. Australian printing firms, which showed great interest in our work, finally did not dare risk undertaking its publication on account of the rising expenses of material and wages. It had always been the ideal of the authors to publish "Australian Languages" in Australia itself, and only after repeated failures which caused considerable loss of time they were forced to send the manuscript abroad, where, at the suggestion of the editor of "Anthropos", it was photographed on micro-film and received into the "Micro-Bibliotheca Anthropos".

## 2. Form and Contents of "Australian Languages"

The whole work comprises 1065 type-written pages, corrected and completed by hand. The texts in Part V are for the greater part in hand writing. The contents is divided into five parts preceded by a short introduction

giving a concise history of the production of the work. A list of the names of the 120 or more tribes examined, together with the abbreviations of their names is added to the introduction. In the course of the book these abbreviations are employed thus greatly facilitating the use of the voluminous texts. The names of previous investigators in the field are also given, especially of the more recent ones. Another list enumerates those tribes (over 30) which have been interviewed personally and studied by the authors. Extensive bibliographical notes offer valuable information on the particular literature used.

The title "Australian Languages" does not imply that a presentation of all Australian languages is given. It merely stresses that in the course of the book languages from all parts of Australia are cited for comparison.

The material given in the text has been collected by the authors themselves, especially in Kimberley. It comprises the following tribes<sup>7</sup>:

West Kimberley :	Bād, Djaber Djaber, Djugun, *Garadjari <sup>8</sup> , *Man-gala, Nimanboro, Njigina, Njol Njol, Yaoro.
East Kimberley :	*Djaro, *Northern Gogadja, *Walmadjeri.
North Kimberley :	Bemba, *Gunian, Mireau, Ungarinjen.
Western New South Wales :	*Maljangaba, *Bakandji etc.
North Queensland :	The * "pygmoids" Djirbal, Idin, Gulngai, Mamu, Ngadja, Wundjur ; Munggano.

The **Introduction** describes briefly the position of each language. This is done by using the important distinction between the so-called prefixing and suffixing languages. That division is postulated not so much by reason of their vocabularies as by the radical difference in their treatment of the verb. Most of the tribes in the southern portion of Australia conjugate the verb by adding pronominal suffixes to the verbal stem. A smaller group in the north of the continent employs pronominal prefixes (Introduction p. 18).

The southern suffixing languages hem in the prefixing languages of Kimberley along a 400 mile front, beginning at the Indian Ocean in the West, 50 miles southwest of Broome, and running east along the Fitzroy River to the Ord River. Here the line turns sharply north extending towards the Alfura Sea parallel to the course of the Ord for nearly another 200 miles, thus partly encircling the prefixing tribes from the east (Introd. p. 20). The languages of the enumerated tribes belong to both groups; they agree however in this, that they are not classifying.

<sup>7</sup> Languages of tribes marked by \* are suffixing languages. See below in text.

<sup>8</sup> NEKES and WORMS worked among the Garadjari beginning in 1936, recording language, myths, and songs. WORMS published the myths in *Annali Lateranensi*, 1940 (see bibliography nr. 4, p. 956 above). In 1938 A. CAPELL visited Kimberley. His observations among the Garadjari appeared in *Mankind* (Sydney) 4 (1949-1950) pp. 46-60, 108-125, 148-162. — A. CAPELL published in *Mankind* 4 (1952) pp. 351-360: "Notes on the Njigina and Warwa Tribes." CAPELL had come to these tribes after we had examined them. — TINDALE visited, 6 or 8 years before I did, some "Tasmanoids", which I prefer to call "Pygmoids". But since he published only very few of their words, my vocabulary is primary material. (E. A. WORMS.)



**Part I** (pp. 44-203) bears the title "Grammar of Prefixing and Suffixing Languages of Southern Kimberley". This part is the most important and indeed the most laborious section. Only with great effort have the authors placed their grammatical discoveries in the form of our usual European grammars, the native languages not lending themselves too freely to these forms. But an easier system must still be discovered which will not neglect the many details which can be overlooked when compiling a language. When writing down their notes the authors always had before their minds that this work would probably be the last opportunity for these native tongues to be saved for mankind.

The first chapter (pp. 47-58) deals with phonetics. The writers have constantly followed the so-called "Anthropos Alphabet" published by W. SCHMIDT<sup>9</sup>. The transcription of the vocabularies supplied by earlier English-speaking explorers in this field sometimes formed a real problem, but it was lightened by a personal visit of E. A. WORMS to some native tribes in the West of New South Wales and of South Queensland. The system of phonetics used in the book has been developed in the first chapter. Dr. NEKES found in Kimberley, North-Western Australia, the same linguistic facts which have been observed later on in other parts of Australia, namely, that the plosives belong to the devoiced type: *b* is a sound between *b* and *p*, *d* a sound between *d* and *t*, *g* between *g* and *k*, secondly that the vowels *i* and *o* do not always need to be distinguished from *e* and *u* respectively, and that consonants are of a greater importance than vowels.

The second chapter (pp. 59-79) offers a description of nouns. The nouns of West and South-East Kimberley know no distinction of gender nor a classification. They have only few abstract and generic words, but more specialized terms than European languages. They are declined by postpositions, for instance:

*badag* Bād, stick, tree

*badag-an* (instrum.), with a stick

*badag-njar* (concomit.), with a stick

*badag-on* (loc.), against a tree

*badag-o* (loc.), from the tree

*badag-ōd*, mixed with wood

*nor-nen*, for firewood.

*Broome-gāb*, from Broome

*Broome-nana* Nig.<sup>10</sup>, to Broome

Some examples for the formation of the attributive relation:

*dagan* Ngadja, nostrils

*djinabudu* G., Nig., Y., boots, shoes

*djunagabibi* Nig., Y., glow-worm

*djunagulanga* G., glow-worm

< *da* Mamu, mouth + *gan* Tyat, nose

< *djina*, foot + *budu* (= engl. boots)

< *djungu*, fire + *bibi*, mother: fire's mother

< *djungu*, fire + *langa*, flame

<sup>9</sup> W. SCHMIDT, Die Sprachlaute und ihre Darstellung in einem allgemeinen linguistischen Alphabet. Salzburg 1907. — A. CAPELL, Methods and Materials for Recording Australian Languages. Oceania 16. 1946. pp. 144-176.

<sup>10</sup> The list of abbreviations of the tribe names see "Australian Languages" pp. 41-43.

<i>nēm-djung</i> NN., fire-brand	< <i>nēm</i> B., DD., eye + <i>djungu</i> , fire : eye of the fire
<i>walge niwad</i> DD., sunbeams	< <i>walga</i> Nig., Y., sun + <i>niwad</i> , beard, chin : beard of the sun
<i>walang djen ibal djān</i> DD., NN. <i>erol djen gōl ān</i> B. <i>manol djena gogo djāno</i> Y. <i>manol ginja-djena ibala nadjāno</i> Nig.	} spear its father my = my father's spear
<i>yela djena bulba</i> Y., dog its tail	
<i>bulba djena yela</i> Y., tail its dog	
<i>bulba djena yela-i</i> Y., tail its dog-belonging	
<i>yela niambalo ginjena</i> Nig., dog feet its = the dog's track	
<i>magara ginjena yela-i</i> Nig., the tail its dog-belonging = the dog's tail	
<i>yēl djen-djer nimbal</i> DD., NN., dog its feet = the track of the dog.	

A noun used as subject in a transitive sentence receives an agentive ending. This case has been called by R. H. MATHEWS "causative", by T. G. H. STREHLOW "nominative II", by R. M. TRUDINGER "nominative I". The agentive endings of the Kimberley prefixing languages are *-en*, *-ni*, *-nem*, of some suffixing languages *-lo*, *-dju*, *-ngo*.

The plural is, as a rule, not directly expressed and has to be found by examination of the verbal prefixes or other external circumstances.

Chapter III on the adjectives (pp. 80-95) contains a fairly extensive development of numerals in Australia. While adjectives exist in good number, numerals do not seem to exceed three in number.

Pronouns are treated in Chapter IV (pp. 96-109). Among personal pronouns the absolute forms are here treated in particular. Since the joined pronouns undergo various phonetic changes, particularly in the prefixing languages, they are discussed in detail in connection with the verb forms. Possessive pronouns are more complicated than the personal ones on account of the many phonetical changes which they undergo when building the forms for the different persons and tenses of prefixing verbs. This chapter confines itself to the material of our own research.

By far the greatest part of the grammar is taken up by the representation of verbal forms (Chapters V-VI, pp. 110-192). In it the continual changes of prefixes and suffixes as well as of the formative endings of the tenses can be observed. The verbs are set in an alphabetical order, first the transitive and intransitive, then the reflexive and impersonal verbs. Irregular verbs follow with a discussion about reduplications, compound conjugations and irrealis. Stress is laid on the prefixing languages whose verbal forms are presented in great detail. The suffixing languages assume less prominence ; as a rule examples are taken from the Garadjari only. These forms are in certain rare cases compared with those of Djaro. On the whole it can be observed that the suffixing languages have fewer complications in the verbal forms than the prefixing languages.

The last two chapters treat of adverbs and exclamations (pp. 193-203).

Parts II-IV contain dictionaries.

The Dictionary English-Native Languages (**Part II**, pp. 204-310) includes practically all the Australian and especially the Kimberley words which the authors have found during their research. Synonyms are grouped under the same English key word. Each word is ear-marked by the abbreviation of that tribe or those tribes where it has been discovered. This identification occasionally reveals the existence of more than one signification for the same term which is sometimes a good indication of external tribal connection. Such communication is often maintained through the practise of marrying women of other tribes whether near or distant. The present members of a tribe in many instances have forgotten the fact that these words were introduced into their own language from elsewhere.

Here are a few items showing the arrangement of this part of the dictionary :

forget (v.) *m-andjen* B. (= Bād), *bab ma-nden* Nig. (= Njigina), *babono* M. (= Mangala), *berar* B., *bergar* NN. (= Njol Njol), *ma-gandjen* DD. (= Djaber Djaber), *ma-larendjen* Y. (= Yaoro), *maba djarinja* G. (= Garadjari), *njoil mana* D. (= Djaro), *rug bani* W. (= Walmadjeri).  
forehead, *dulu* Bem. (= Bemba), *djanin* W., *djirbal* DD., Nig., Y., *mirai* D., *nangar* B., Nimb. (= Nimanboro), NN., *nimira* Y., *mirabandi* G., *nimirer* DD., *namolar* Ung. (= Ungarinjen).

Some interesting items of this part are formed by various collections of words, e. g., of tribal countries — 148 names, of tribes — 51 names with geographical situation and boundaries, of fish — 22, and of trees — 35 names, most of them with their botanical significations. There are names of animals, birds, snakes and insects diffused throughout the whole book.

The Native-English division (**Part III**, pp. 311-939) represents the largest part of the book. It is also the most interesting part, not only from the linguistic point of view which remains its essential subject, but with regard to the wide field of knowledge in the sphere of local ethnology, mythology and sociology which it opens. The words are alphabetically arranged, in such a way that the respective term in the Bād language determines their succession throughout. Words which do not occur in this language are found in their proper place alphabetically due to them.

This part contains more words than mentioned or referred to in Part II. Apart from a few exceptions each word is followed by the abbreviation of the tribe or tribes using it, then by its different meanings accompanied by paradigms with grammatical and ethnological explanations. For instance :  
*non* B., DD., NN., belly, stomach (metaphorical) centre of emotions, inmost feeling, love, joy, happiness,  
*nan* my stomach, *njon* thy stom., *non* his stom., *yan* (*an* B.) dual, our stom., *yarn* (*arn* B.) our stomachs, *gorn* your stom., *yorn* (*ren* B.), their stom.,  
*non nimal*, palm of the hand,  
*non nimbāl*, sole of the foot,



*non niler*, roof of the mouth, palate,  
*non budar*, stomach clean = empty, hungry,  
*nai nan-an*, into my stomach = I love,  
*waidbel-en wamb-aranj yorn-an nin-arean wamb* DD., white men people they  
 like much waitings (fish); etc.

Some samples of paradigmatic sentences:

*lendj-en ine-bamar nai Nimb.*, the bitter he shivered me = the policeman  
 made me shiver.  
*nam-bandjen djea, wala-belga naio* Y., I surrendered you, you must hit me.  
 (By these words a woman asked for a punishment after having  
 trespassed the native law.)  
*nam-bed djung-en wöl-ēdj* DD., I am cooked by fire (agentive) water for =  
 the heat made me thirsty.  
*banban in-djan bāb-en mai ibal-en in-au-djer djen* NN., blushing it said the  
 child (as) fruit the father he donated it = the child blushed as the  
 father gave it an orange.  
*bardjig-njer Nimb.*, bone-with, a woman whose child died. (The mother keeps  
 a bone of her child as a kind of relic.)  
*bugari nang-anda banmin-nan djāno* Y., in dream I will go totem-to my =  
 I will visit my totem in my dream.  
*bulgon-gon enera-man ōba gabo-gāb* Y., smoke-on they put child on top =  
 they keep the baby in the smoke. (The new-born child is kept in the  
 rising smoke every day that it may develop into a nice child.)  
*mi-djimb-og nir gon-ag njiler* DD., *na-imb-ōn nir ong-a njiler* B., you dying  
 you will show your teeth = you will die with an open (wry) mouth.  
 (A curse wishing the enemy an ugly face when dead.)  
*namari djarō djari-djara*, tobacco it finished me = I have no tobacco. (It  
 needs some grammatical explanations to understand the meaning of  
 these similar terms.)

Some other words will have parallels with references to other authors  
 who found them, e. g.:

*nalū* B., DD., NN., Y., tobacco. s. *namari* (*narali* Arnh. Ld., CAPELL:  
 smoke, tobacco).

It can be expected that a student having made himself more fully  
 acquainted with the material offered in "Australian Languages" will discover  
 other synonyms and radical relations which will give him a deeper insight  
 into the Australian native life than the writers themselves could acquire.

**Part IV** (pp. 940-979) is a Comparative Dictionary of Pygmoid Languages  
 in North Queensland. When E. A. WORMS visited North Queensland in 1946  
 he found, on the peaceful and beautiful Palm Island, near the Barrier Reef,  
 remnants of the rain-forest natives who were sent to this place by govern-  
 mental regulations. They had been discovered on the mainland earlier by  
 N. B. TINDALE and J. B. BIRDSSELL who described them briefly and registered

only a few words of their vocabulary <sup>11</sup>. The author enlarged it by including the dialects of the Djirbal, Idin, Gulngai, Mamu, Ngadja and Wundjur. He compared these vocabularies with those of all other Australian tribes available. It was a happy incident that at the time he did not follow the implied suggestion of TINDALE and BIRDSSELL's challenging signification of "Tasmanoid Tribes" comparing the pygmoids with Tasmanian languages. This can be done now on a much easier footing through W. SCHMIDT's recent book "Die Tasmanischen Sprachen" <sup>12</sup>.

The last part (**Part V**: Aboriginal Texts, pp. 980-1020) of this book consists of original texts of myths, narratives and songs or poems directly taken from the natives <sup>13</sup>. They give the student of this book a more enjoyable introduction into the "literature" of the illiterate natives and introduce him most easily into the languages themselves. The 19 texts are divided up into the following languages:

Bād :	4 text(s) comprising	12 pages
Djaber Djaber :	4 " "	21 "
Njol Njol :	2 " "	8 "
Njigina :	1 " "	14 "
Yaoro :	4 " "	7 "
Garadjari :	2 " "	4 "
Djaro :	1 " "	3 "
Djirbal :	1 " "	3 "

Each of the nineteen texts is equipped with a verbal and free translation, accompanied by footnotes explaining circumstances and grammar. The full bearing of some of these texts has not yet been tapped giving the reader ample opportunity for further research. We give a small sample of the native poetry: The Spring of the Beach (Yaoro)

<i>wōla nan-nabin</i>	I had a good drink
<i>galar ganin-dja</i>	from the fresh water spring,
<i>limba limba wandji</i>	now covered by the salty sea.
<i>djagoda nana-djo</i>	Be sure, I will soon come back to thee.

### 3. Historical Notes on the Composition of "Australian Languages"

Towards the end of 1935 Dr. H. NEKES arrived in Australia to study the languages of the Australian natives in the North-West of Western Australia. He began his research among the Njol Njol, a tribe living around Beagle Bay Mission on Dampier Peninsula. Before his arrival only a cursory preparation had been made by the French Trappist Fathers and by the

<sup>11</sup> N. B. TINDALE and J. B. BIRDSSELL, *Tasmanoid Tribes in North Queensland*. Records of the South Australian Museum (Adelaide) 7. 1941. pp. 1-9, 4 plates.

<sup>12</sup> WILHELM SCHMIDT, *Die Tasmanischen Sprachen*. Utrecht-Anvers 1952. 521 pp.

<sup>13</sup> The actual text and the corresponding interlinear translation are for the greater part hand written, while the footnotes, composed at a later date, are typed.

Pallottine Fathers JOS. BISCHOF and W. DROSTE among the Njol Njol. Dr. NEKES was soon forced to change his plan when he discovered that the boundary between the suffixing and prefixing languages was not far south of this district. He therefore went across this dividing line to the Garadjari at Lagrange, thence returning to Broome, 90 miles north, where he continued further linguistic study among the Yaoro, around the town itself as well as among the Djaber Djaber, Bād and Nimanboro, the neighbours of the Njol Njol. This work he carried on even though often hampered through sickness, to which he frequently succumbed, and which was not helped by the fact that he was over 60 years of age when he commenced the undertaking.

Notes were prepared at two headquarters — in field work of the North and in the quietness of the study of the South. The first was Beagle Bay Mission in the country of the Njol Njol with out-stations among the Bād at Lombadina, the Yaoro and Garadjari at Broome, the Djaro at Rockhole, near Halls Creek, and the Walmadjeri and Gogodja (or Luritja) in the region of Gregory Salt Lake, about 200 miles south of Halls Creek. The most comprehensive work could be done at Beagle Bay and Lombadina. To these places members of other tribes were brought periodically for interviews of longer duration, sometimes lasting several months. Periodically universal round-table conferences were held with the representatives of different tribes. It is interesting to note that the appreciation of each of these for their mother tongue increased as they became more and more aware of their linguistic differences. They proudly realized that the special characteristic of their own language was their prerogative, e. g., the Bād took pride in the shortness of their language, the Yaoro in the fitness and completeness of theirs.

Difficulties for the authors arose from varied sources, bodily fatigue from the enervating climate, and the high expenses caused by the upkeep and transport of the informants. Much patience was also required in dealing with the natives on account of the shyness of women, the secrecy of men, and the restlessness of both. The endless repetition of conjugations especially made them tired, listless and disinterested. The authors had to be very careful in order to receive correct information, as some women tried to "make it easy", as they confessed later when found out, by simplifying complicated grammatical forms so as to shorten the sessions and lessen inquiries. E. A. WORMS' fieldwork was a more primitive one as he had to find the natives in the bush or desert and stay with them in improvised camps. Due to the paucity of provisions the number of natives had to be kept at a minimum.

During sittings shorthand notes were continually taken. When possible these were rearranged the following night and checked the next morning. Each word was written on a separate slip of paper in duplicate (English-Native; Native-English), and arranged in alphabetical order in several long boxes. Sentences used by the natives in spontaneous conversation in their own tongue were written down and analysed after each session. This gave ample scope for further investigation in grammatical and ethnological problems. The final work, constituting the theoretical side, was prepared by both



authors, mainly in Melbourne. The files were transcribed into large exercise books, with the result that both dictionaries together filled over 2590 pages. The composition of the grammar took a considerable time and was done with great care and attention to detail.

At first the authors decided to compare all Australian languages with their Kimberley findings. Although this plan perished in the face of the immense difficulties, extensive library work was done in Melbourne with the support of the staffs of the National Library and National Museum, through whom the present work has profited considerably.

#### 4. Conclusions

In the light of more recent research it is questionable to what extent the earlier systems of W. SCHMIDT still stand. We shall make reference to three points:

1. The division of North-Australian languages must be revised. W. SCHMIDT divides the northern languages into three groups according to consonantic, sonantic and vowel endings. He attributes the Dampier dialects together with a "Ruby Creek" language and "Ord River Group" to the first partition with consonantic endings. But most of the consonantic endings of the Dampier or "King's Sound" languages constitute a merely accidental fact which does not include the Yaoro of the Roebuck Bay and the Njigina so widely discussed in "A. L." Both of them are lying at the basis of the "Western Under-Group"<sup>14</sup>. The dictionary shows that most of the vowel endings of the Yaoro have been lost by their northern neighbours, the Djaber Djaber, Njol Njol, Nimanboro and especially by the Bād at the apex of the Dampier Peninsula. The latter have even dropped the initial consonants in a great number of cases. The Njigina of the Lower Fitzroy River which W. SCHMIDT attributes to the "inland tribes" possess a language with final vowels so that it can hardly be considered as a language with consonantic endings. Only two examples may be offered. The name for "oyster" in the coastal dialects is *nibada* (Y.), *nibad* (DD.), *nowad* (B.); in the "inland tribes" *nibada* (N.). For "water" at the coast *wola*, *ōla* (Y.), *wol* (DD., NN.), *ōl* (B.); in the inland *wela* (Nig).

The "Ruby Creek" language is numbered by W. SCHMIDT among the consonantic group of the prefixing northern languages. This can be explained by the scarcity of reliable sources which W. SCHMIDT had at his disposal<sup>15</sup>. The real name for the Ruby Creek people is Djaro, living in Halls Creek and also occupying the country south of this gold-digger town. Their language represents one of the most northern dialects of the southern suffixing languages. It had been visited by E. A. WORMS for the first time in 1934.

W. SCHMIDT attributes to his third or "Ord River Group" the Kisha<sup>16</sup>, the northern neighbour of the Djaro. They are mentioned in "A. L." as

<sup>14</sup> SCHMIDT, Gliederung, p. 162.

<sup>15</sup> Ibid., pp. 163-164.

<sup>16</sup> Ibid., p. 165.

Gidja and have a language similar to the Mireau in East Kimberley. But neither of them can be included in the "Western Sub-Group" not only on account of their distant locality but because they have to be numbered with the classifying North Kimberley languages. The West Kimberley dialects do not know a classification of nouns. This fact is excellently shown by Dr. A. CAPELL in his "Classification of Languages in North and North-West Australia" <sup>17</sup>, where he observes that the country of the northern coast of Western Australia, east of Derby to the Upper Roper Rv. in East Arnhem Land, Northern Territory, is occupied by dual and multiple classifying languages (with the exception of the tribes of the Lower Victoria Rv., N. T.). According to this well-known linguist the Gidja as well as the Miriwun (= Mireau) have a dual classification. The Guluwarin, for instance, who are the northern neighbours of the latter, have for "male turkey" *banarin*, for "female turkey" *banaril*; the dependent adjectives and pronouns have to adjust themselves accordingly, e. g.,

*jananin djiyilin nawaran maranin*

Who is that big man ?

*jananil nalil nawaral maranil*

Who is that big woman ? <sup>18</sup>

The difficult question arises whether the classifying or the non-classifying group of the northern prefixing languages is the older, and with regard to the former whether the dual or the multiple is the older language. The authors are inclined to assume that the western non-classifying dialects are the oldest of all northern languages, and that they have lost their previous ability to make these more complicated classificatory distinctions. It is possible that further studies of the western languages will reveal some vestiges of their original standard.

2. The theory of the late invasion of the Aranda is confirmed. W. SCHMIDT makes two remarkable observations: that the Ruby Creek language has several words identical (1) with the southern languages, f. inst., with the Luritja which is called Gogadja in "A. L.", (2) with the northern and southern central group of western New South Wales and South Queensland. These statements are confirmed in "A. L." where frequently corresponding words of the Djaro, Gogadja and Kumbangar will be found side by side. This agreement would have become more visible if the results of the two last expeditions to the Gogadja by E. A. WORMS (1948, 1950) had been recorded in this book. His visit to the Kumbangar (New South Wales) took place in 1944. But especially the excellent Gumbáingar grammar by W. E. SMYTHE <sup>19</sup> shows the great number of parallels. This fact corroborates the great insight of W. SCHMIDT into the prehistoric Australian tribal movements, recognizing an early interruption of the unity of the southern family

<sup>17</sup> Oceania 10. 1940. pp. 241-272 ; 404-433 ; *ibid.* 12. 1942. pp. 364-392 ; 13. 1943. pp. 24-50.

<sup>18</sup> Oceania 10. 1940. p. 405.

<sup>19</sup> W. E. SMYTHE, Elementary Grammar of the Gumbáingar Language (North Coast, N. S. W.). Oceania Monographs (Sydney) 8. 1951.

by the invasion of the last immigration from New Guinea via Cape York to which the central Australian Aranda belong <sup>20</sup>.

3. New clues to the relationship of Tasmanian languages to those of Australia are given. As mentioned before, the authors had started the inclusion of Tasmanian languages in "A. L." However it was not the brittleness of the old sources but the fear to enlarge their book too much that they soon rejected this project. In the meantime W. SCHMIDT has published "Die Tasmanischen Sprachen". He states in the preface that no relationship exists between Tasmanian and Australian languages. I am of the opinion that a considerable number of linguistic parallels between Tasmania and the continent exists <sup>21</sup>, and that, therefore, there could be a relationship between the two nations which is closer than it was assumed until recently. I have already compiled a rather long list of words for comparison, but as long as a law of correspondence between sounds cannot be discovered, the question of interrelation remains open.

<sup>20</sup> SCHMIDT, Gliederung, pp. 252, 256. — Id., Der Konzeptionsglaube Australischer Stämme, Intern. Arch. f. Ethnogr. (Leiden) 46. 1952. pp. 41-44, 52.

<sup>21</sup> Compare e. g. :

Tasmania :

*burak*, ready, alright  
*kawa*, fire  
*kita*, small  
*kuad (ni)*, wife, woman

*maka*, belly  
*mona*, lips

*monga (na)*, the fly

*romtona*, star

*tola (na)*, tongue  
*tona*, cold

Australia :

*borogara* West Kimb., ready, finish  
*gawara* East Kimb., sun (and other paral.)  
*kuttha* Victoria, small  
*quwat* Perth (W. A.), wife, young sister  
*kwia* Aranda, girl; *kwara* Ar., woman  
*magala* North. Territory, stomach  
*mun-djano* West Kimb., to kiss  
*munmungeigu* Gumb. (N. S. W.), to kiss  
*munu* Gogadja, Kamilaroi (South East Kimb., N. S. W.), fly  
(1) *rami* C. York, *romara* Yaoro (West Kimb.), sun (2) *duni* N. S. W. etc., sun  
*dala* N. S. W., N. T. etc., tongue  
*dan* Vic., *danna* Aranda, cold, etc.



# Analecta et Additamenta

**Vier altertümliche Steinartefakte vom Wahgi River in Zentral-Neuguinea.** — Altertümliche Steinartefakte, die sicher nicht von der heutigen Bevölkerung hergestellt wurden, bei denen sie jetzt gefunden werden, sondern irgendwie einem „Fremdvolk“ oder einer „Vorbevölkerung“ zugeschrieben werden müssen und darum in der Literatur meist „prähistorische Steinobjekte“ genannt werden, wurden auch in Neuguinea häufig und an vielen Orten gefunden. RIESENFELD, der diese Steinartefakte seiner sog. „Megalithic Culture“ zuschreibt, hat das gesamte Material in ganz Melanesien, soweit es bis 1939 bekanntgeworden war, verarbeitet und eine umfangreiche Quellenliteratur zum Thema zusammengestellt<sup>1</sup>. Was dann speziell die „prähistorischen Steinartefakte“ in Neuguinea selbst angeht, so findet man die einschlägigen Literaturhinweise in HÖLTKERS Aufsatz<sup>2</sup>.

Auch aus dem östlichen Zentral-Neuguinea, speziell bei den Stämmen, die am Mt. Hagen und nördlich und südlich des Bismarck-Gebirges siedeln, sind solche altertümlichen Steinartefakte schon seit gut einem Jahrzehnt ziemlich zahlreich belegt. Es kommt darum heute weniger darauf an, die Existenz dieser Steinartefakte in Zentral-Neuguinea überhaupt noch nachzuweisen, als vielmehr darauf, die ungewöhnlichen Formtypen ganz besonders zu beachten und die zusammengehörigen Formenkreise aufzudecken<sup>3</sup>. Eine genaue Beschreibung durch Wort und Bild solcher „ungewöhnlichen“ Typen ist darum immer noch und jetzt erst recht ein dringendes Desideratum, wobei es selbstverständlich durchaus nicht auf die „Schönheit“, sondern auf die Seltenheit bzw. Einmaligkeit der Formgestaltung ankommt. Von den vier Steinartefakten, die ich hier beschreiben will, haben wenigstens drei diese Singularität der Formgebung. Darum ist deren Veröffentlichung nicht nur berechtigt und erwünscht, sondern geradezu eine notwendig gewordene Forderung der Wissenschaft.

Diese vier Steine stammen alle aus dem Wahgi-Tal (cf. die Kartenskizze). Das breite, vom Wahgi River und seinen Nebenflüssen entwässerte Hochtal liegt zwischen der Bismarckkette im Norden und dem Kuborgebirge im Süden. Den einheimischen Namen „Wahgi“ (oder „Wagi“) führt der Hauptfluß bei den Eingebornen allerdings nur so lange, bis er das Ausbreitungsgebiet der Nondugl-Sprache verläßt. Außerhalb dieses Sprachgebietes haben die anwohnenden Stämme für den Fluß jeweils andere Namen, wie es ja bekanntlich auch beim Sepik River nicht anders ist. Die Weißen

<sup>1</sup> ALPHONSE RIESENFELD, *The Megalithic Culture of Melanesia*. Leiden 1950. Cf. die Besprechung dieses Buches in *Anthropos* 47. 1952. p. 337 f.

<sup>2</sup> GEORG HÖLTKER, *Einiges über Steinkeulenköpfe und Steinbeile in Neuguinea*. *Anthropos* 35-36. 1940/41. pp. 681-736.

<sup>3</sup> Dieses zweite Ziel verfolgt die Studie von GEORG HÖLTKER, *Die Steinvögel in Melanesien*. Südseestudien (Basel) 1951. pp. 235-265, während die von PAUL WIRZ bei den Minembi („in den westlichen Ausläufern der Bismarck-Kette und am Hagenberg ansässig“, p. 291) beschriebene „heilige Steinschale“ wegen ihrer bedeutenden Rolle im mythisch unterbauten Sozialleben der heutigen Eingebornen eine spezielle Publikation rechtfertigt (PAUL WIRZ, *Über die alten Steinmörser und andere Steingeräte des nord-östlichen Zentral-Neuguinea und die heilige Steinschale der Minembi*. Südseestudien, a. a. O. pp. 289-303).



haben sich aber für den einen Namen „Wahgi“ entschieden, so daß jetzt offiziell jedenfalls das längere Stück des Flusses „Wahgi“ heißt, d. h. bis er auf der linken Seite den Nebenfluß Gafuku aufnimmt. Von dort an fließt er unter dem Namen Tua River weiter, bis er schließlich in Papua in den Purari River einmündet.

Das Wahgi-Tal ist stark bevölkert. Auf beiden Seiten des Flusses siedeln kopfreiche Stämme. Um das Jahr 1932 kamen die ersten Weißen in diese Gegend. Seitdem sind in dem breiten Tal nicht nur die Regierungsstation Kundiava (am Zusammenfluß von Wahgi und Chimbu) und eine Anzahl Stationen der katholischen und protestantischen Mission gegründet, sondern auch Flugplätze angelegt worden.

Unsere vier Steinartefakte, die sich jetzt im Museum für Völkerkunde in Basel (Schweiz) befinden, wurden auf den katholischen Missionsstationen Nera Ngaima und Mingende von mir (bzw. von P. H. AUFENANGER) erworben, wie nachher noch gesagt werden wird. Ich beschränke mich darauf, dem Zweck dieser kleinen Erstveröffentlichung entsprechend, die Artefakte genau zu beschreiben und die Provenienz, soweit sie bekannt ist, anzugeben. Die naturnahen Zeichnungen stellte das Völkerkundemuseum in Basel zur Verfügung. Für die Materialbestimmung der Steine haben wir Herrn Prof. E. WENK vom Mineralogischen Institut in Basel herzlich zu danken. Die textliche Formulierung dieses Aufsatzes besorgte mein Mitbruder P. GEORG HÖLTKE.

Fig. 1. Steinscheibe ohne Bohrloch.

Standort: Mus. f. Völkerkunde Basel: Vb 2690.

Material: Ton, evtl. mit vulkanischen Bestandteilen.

Höhe: 1,8 cm. Durchmesser: 8,5 cm.

Provenienz: Dieses Artefakt erwarb ich etwa 1950 auf meiner damaligen Missionsstation Nera Ngaima. Diese Station liegt auf dem rechten Flußufer, also südlich vom Wahgi, und ist von der Station Mingende, die in nördlicher Richtung, und von der Regierungsstation Kundiava, die in nordöstlicher Richtung (beide auf der linken Wahgi-Seite) liegt, je etwa vier Wegstunden entfernt. Nera Ngaima liegt auf der Grenze zwischen den beiden großen Stämmen der Bandi im Westen und der Ndom (meistens *dom* ausgesprochen) im Osten. Ich weiß nicht mehr genau, ob die Eingebornen, von denen ich den Stein erwarb, zu den Bandi oder zu den Ndom gehörten. Leider gaben mir die früheren Besitzer auch keinerlei Angaben darüber, wie und woher sie das Steinartefakt bekommen hatten. Eine genaue Herkunftsangabe kann ich darum für dieses Stück nicht beibringen, doch dürfte es ziemlich sicher aus der näheren Umgebung von Nera Ngaima stammen.

Beschreibung: Es handelt sich um eine fast kreisrunde und überall gleichmäßig dicke Scheibe, zu der bisher kein Gegenstück bekanntgeworden ist. Überraschen könnte auf den ersten Blick das Material: hartgebrannter Ton (evtl. mit vulkanischen Bestandteilen), aber nachdem WIRZ aus dem Chimbu-Gebiet altertümliche Steinmörser und sogar von den Ndom Steinkeulenköpfe aus gleichem oder ähnlichem Ton-Material erwerben konnte<sup>4</sup>, ist dieses Rohmaterial an sich eigentlich kein Problem mehr, wenn es auch im Vergleich zur Steinverwertung immer noch bedeutend abhängt. Die Bearbeitung dieses Stückes ist mit Sorgfalt geschehen. Zwar sind die obere und untere Seite nicht eigentlich geglättet oder gar poliert, aber doch — man könnte glauben, durch Abschlagen — erstaunlich gleichmäßig geebnet. Daß wir darin nicht etwa technisches Unvermögen oder saloppe Arbeitsweise, sondern wohl Absicht erkennen dürfen, ergibt sich aus der sonstigen Behandlung dieser Scheibenflächen. Wie die Fig. 1 zeigt, ist dort nämlich in der Form einer sehr seichten Rille eine mit der Scheibe konzentrisch verlaufende Kreislinie eingeschnitten, die ein gleichschenkeliges Kreuz umspannt. Es dürfte sich um ein Ornament handeln, denn man sieht sonst keinen praktischen Zweck für dieses Kreuz plus Kreis. Übrigens ist auch dieses Ornamentzeichen m. W. bisher noch auf keinem andern „prähistorischen“ Steinartefakt Melanesiens entdeckt worden. Rund um den flachen Rand dieses Steines zieht sich eine mehrere Millimeter tiefe, scharf

<sup>4</sup> WIRZ, wie Anm. 3, p. 290 f. und 301. Unnötig zu sagen, daß es sich dabei nicht um von Menschenhand gebrannten Ton handelt.





Fig. 1. Steinscheibe ohne Bohrloch. Durchmesser : 8,5 cm, Höhe : 1,8 cm. Fig. 2. Steinscheibe mit Bohrloch. Durchmesser : 8 cm, Höhe : 2,5 cm. 2a : Querschnitt zu 2. Fig. 3. Steinkeulenkopf in „Ananasform“. Höhe : 6,5 cm, Durchmesser : 9,2 cm. 3a : Querschnitt zu 3. Fig. 4. Steinzylinder. Höhe : 12,5 cm. Größter Durchmesser : 7,9 cm. 4a : Querschnitt zu 4.

geschnittene und im Querschnitt dreieckige Rille, die durch gleichgeformte und von oben nach unten etwas schräggestellte Querrillen alle 1 bis 1,5 cm unterbrochen wird. Der Stein trägt einige rote Farbspuren.

Zweck : Die heutigen Eingebornen wissen natürlich nichts über den ursprünglichen Gebrauchszweck anzugeben. So wie der Stein jetzt vor uns liegt, ist überhaupt kein praktischer Zweck aus dem Objekt erkennbar. Wir wissen vorläufig nichts darüber und können nicht einmal eine Vermutung äußern. Die Einmaligkeit dieses Formtypus verunmöglicht jede vernünftige Interpretation.

Der Stein trägt rote Farbspuren. Dazu muß noch etwas gesagt werden, das grundsätzliche Bedeutung hat. Man hat bisher in den Kreisen der Ethnologen wohl allgemein angenommen (in der einschlägigen Literatur sieht man das häufig vermerkt), die rote

Ockerfarbe an einem „prähistorischen Steinobjekt“ in Melanesien sei zwar neueren Datums, aber gerade deshalb auch ein Beweis dafür, daß die heutigen Eingebornen diese unverständenen Fundobjekte als „Geistersteine“ ansähen und die frische rote Bemalung den Zaubenstein noch „in aktuellem Gebrauch“ beim letzten Besitzer belegen könne. Diese Interpretation mag für die älteren Funde aus früheren Jahren zutreffen, da zweifelsohne Ockerbemalung häufig mit zur Ausrüstung eines tätigen Zaubengerätes gehört. Heute aber und wenigstens in unseren Gebieten ist hier äußerste Vorsicht bei dieser Interpretation am Platze. Unsere Eingebornen sind darauf gekommen, daß die bemalten Steinartefakte in den Augen der Weißen einen höheren Wert haben als die unbemalten, bzw. die Eingebornen glauben wenigstens, daß es so sei. Darum bemalen sie die Steine, bevor sie die Objekte dem Weißen zum Kaufe anbieten, um einen höheren Verkaufspreis zu erzielen. Das ist der Grund, weshalb man jetzt bei der wissenschaftlichen Interpretation von roten und andern Farbspuren an altertümlichen Steinartefakten vorsichtig sein muß: Es kann sich einfach um eine rezente Bemalung zu Verkaufszwecken handeln. Es wird jedenfalls notwendig sein, bei einer Interpretation fallweise auch an diese Möglichkeit zu denken.

Fig. 2. Steinscheibe mit Bohrloch.

Standort: Mus. f. Völkerkunde Basel: Vb 2689.

Material: Tuff.

Durchmesser: 8 cm. Höhe: 2,5 cm.

Durchmesser des Bohrloches: oben 2,5 cm, in der Mitte 1,5 cm.

Provenienz: Dieses Objekt habe ich 1950 auf der Missionsstation Nera Ngaima von den Bandi erworben. Es war kurz vorher in dem Dorfflecken Uluagl, der etwa eine Wegstunde von Nera Ngaima entfernt liegt, gefunden worden. Nähere Einzelheiten über die Fundumstände konnte ich leider nicht erfahren.

Beschreibung: Es handelt sich um eine dicke Steinscheibe mit einer bikonischen Durchbohrung, d. h. die Durchbohrung erfolgte von oben und unten her, wodurch ein sanduhrförmiges Bohrloch entstand, wie die Fig. 2a zeigt. Der Stein selbst ist unregelmäßig rund, und das Bohrloch liegt exzentrisch etwas zum Rande hin verlagert. Die Flachseiten oben und unten sind gleichmäßig eben geschliffen. Der Rand des Steines trägt eine Art Zickzackornament ohne Spitzen als mäßig tiefe Rille eingeschliffen. Die dadurch entstehenden Dreiecke (eigentlich: Trapeze) sind abwechselnd rot und schwarz bemalt. Man täuscht sich wohl nicht, wenn man diese frisch wirkende Bemalung als ganz jungen Datums ansieht.

Zweck: Man wird dieses Steinartefakt als einen ursprünglichen Steinkeulenkopf ansehen dürfen. Allerdings wäre es dann eine sehr seltene, wenn nicht gar einmalige Form, denn in der Regel erscheinen sonst die scheibenförmigen Keulenköpfe zum Rande hin abgeschliffen, so daß sie einen schmalen und mehr oder minder scharfkantigen Rand bilden. Denkbar wäre auch noch, daß die ursprüngliche Form eine Steinkugel war (kugelförmige Keulenköpfe sind ebenfalls häufig), die später zu einer dicken ebenmäßigen Scheibe abgeschlagen und dann abgeschliffen wurde. Beweisen läßt sich das nicht. Es dürfte sicher sein, daß die jetzige Randverzierung mit dem ursprünglichen Gebrauchszweck nichts zu tun hat und rezenter Natur ist.

Fig. 3. Steinkeulenkopf in „Ananasform“.

Standort: Mus. f. Völkerkunde Basel: Vb 2686.

Material: Tuff.

Höhe: 6,5 cm. Durchmesser: 9,2 cm.

Durchmesser des Bohrloches: etwa 1,3 cm.

Provenienz: Ich erwarb diesen Stein 1950 von den Bandi in Uluagl bei Nera Ngaima. Die Bandi hatten ihn zwischen dem Steingeröll am Ufer eines kleinen Flusses in der Nähe von Uluagl gefunden.

Beschreibung: Dieser Stein gehört zu jenen altertümlichen Keulenköpfen, die in der Literatur als „ananasförmige Keulenköpfe“ bekannt sind. Sie wurden in Neuguinea schon an den verschiedensten Stellen gefunden: in Papua sowohl als auch an



der Nordostküste und auch im holländischen Teil Neuguineas. Im östlichen Zentral-Neuguinea wurden sie bisher von folgenden Plätzen belegt: Mt. Hagen<sup>5</sup>, Guyebi-<sup>6</sup>, Korugu-<sup>7</sup> (Mingende) und Chimbu-Gebiet<sup>8</sup>. Neben den genannten fünf Exemplaren gehört unser Stück hier bestimmt zu den schönsten. Auf der Außenwandung des Steines sind die kräftig und ebenmäßig herausgearbeiteten Höcker in vier Reihen untereinander angeordnet. Da der Stein sich nach oben verjüngt, hat die oberste Reihe 14, die zweite 17, die dritte und vierte Reihe je 19 Höcker. Die Durchbohrung des Steines zeigt das übliche bikonisch gebohrte Bohrloch mit breitflachem Eingangstrichter und schmalen sanduhrförmigem Bohrloch (Fig. 3a).

Zweck: Zweifelsohne handelt es sich um einen jener Steinkeulenköpfe, wie sie im südlichen Papua bis in die neuere Zeit hinein noch praktisch in Gebrauch waren. Wie diese dann bis nach Zentral-Neuguinea verschlagen wurden, ist eine Frage für sich und soll hier nicht erörtert werden. Jedenfalls haben die heutigen Wahgi-Leute keine Ahnung mehr vom praktischen Gebrauchszweck dieser Keulenköpfe.

Fig. 4. Steinzyylinder.

Standort: Mus. f. Völkerkunde Basel: Vb 2691.

Material: Tuff.

Höhe: 12,5 cm.

Größter Durchmesser: 7,9 cm. Kleinster Durchmesser: 5,5 cm.

Durchmesser des Bohrloches an den Enden: 5 cm, innen: 0,9 cm.

Provenienz: Dieses Stück übernahm ich von meinem Mitbruder P. HEINR. AUFEN-ANGER in Mingende. Es stammt, wie er mir sagte, aus der Umgebung von Mingende. Nähere Einzelheiten sind nicht bekannt.

Beschreibung: Wegen seiner einmaligen Formgebung ist dieses Steinartefakt von ganz besonderem Wert, wenn es auch kein besonders „schönes“ Stück ist. Die äußere Form läßt sich am besten mit dem hölzernen Kern eines Nähgarnröllchens vergleichen. Die Oberfläche ist nur grob geglättet. Die senkrechte Durchbohrung zeigt die übliche Sanduhrform, allerdings ohne den verbreiterten Eingangstrichter (Fig. 4a). Jedoch ist der Durchmesser des Bohrloches am Beginn oben und unten so groß, daß dort die Wandung des Steinzyinders nur noch 2 cm dick ist. Oben und unten erscheint der Stein wie flach abgeschnitten, was wohl durch Abschleifen erreicht wurde.

Zweck: Irgendeinen praktischen Zweck dieses Artefaktes, das nirgends beschädigt ist, kann man nicht erkennen. Etwa an einen ursprünglichen „Netzsenker“ zu denken, wäre an sich wohl möglich, muß aber vorläufig noch ganz in das Reich phantastischer Spekulation verwiesen werden. Dieses Artefakt ist m. W. in Melanesien ein einmaliger Fund. Auch der kleine undurchbohrte Steinzyylinder, den M. F. LEASK auf dem Kap Wom bei Wewäk (Nordostküste Neuguineas) als einmaliges Stück gefunden hat, gehört wohl nicht in den Formenkreis unserer Steinzyinders. Das ergibt sich aus der Beschreibung (und Zeichnung), die LEASK über seinen Steinzyylinder von Wom gibt: „A fragment; a true cylinder 1 1/2 in. diameter; granodiorite; hollowed at end to depth of 3/8 in.; a perfectly circular depression 1 in. diameter; unique“<sup>9</sup>.

Ich darf wohl die Hoffnung haben, daß die Publikation dieser vier „prähistorischen“ Steinartefakte aus dem Wahgi-Tal einer späteren Vergleichsforschung von einigem Nutzen sein kann.

P. MATTHÄUS VAN STIJN, S. V. D., Neuguinea.

<sup>5</sup> E. W. P. CHINNERY, Mountain Tribes of the Mandated Territory of New Guinea from Mt. Chapman to Mt. Hagen. *Man* 34. 1934. No. 140.

<sup>6</sup> Museo Missionario-Etnologico im Lateran, Rom, Nr. 10. 297 (Sammlung HÖLTKE).

<sup>7</sup> Museo Missionario-Etnologico im Lateran, Rom, Nr. 10. 313 (Sammlung HÖLTKE).

<sup>8</sup> PAUL WIRZ, wie Anm. 3, p. 13 f., Fig. 13 und 14.

<sup>9</sup> MAURICE F. LEASK, Tools of a canoe-building industry from Cape Wom, Northern New Guinea. *Oceania* 17. 1946/47. p. 308 und Diagramm No. 73.



**Kampfspeer mit Knochenspitze und Holzschüssel mit schnabelförmigem Ausguß vom Wahgi River in Zentral-Neuguinea.** — Hier sollen zwei Objekte aus der materiellen Kultur im Wahgi-Tal (im östlichen Zentral-Neuguinea) beschrieben werden, die eine besondere Beachtung verdienen. Es handelt sich um einen Kampfspeer mit einer Knochenspitze und um eine Holzschüssel, die einen schnabelförmigen Ausguß hat. Zur geographischen Lage des Wahgi-Tales findet man die näheren Angaben in dem Artikel von P. MATTHÄUS VAN STIJN: „Vier altertümliche Steinartefakte vom Wahgi River (in diesem Anthroposheft pp. 971-973; cf. auch die Kartenskizze auf p. 972).

1. Der Kampfspeer mit Knochenspitze. Dieser Speer befindet sich jetzt im Museum für Völkerkunde in Basel, Schweiz (Nr. Vb 2685). Mein Mitbruder P. BERNHARD SCHILLING, S. V. D., Missionar in Minj, hat ihn für mich 1950 in Minj erworben. Ihm verdanke ich auch die nachfolgenden Angaben zu dem Speer<sup>1</sup>. Minj ist zunächst der Name eines Flusses, der aus dem Kubor-Gebirge kommend, auf der rechten Seite in den Wahgi mündet. Am Unterlauf dieses Nebenflusses liegt eine Regierungsstation und



Fig. 1. Kampfspeer mit Knochenspitze aus Minj im Wahgi-Tal (Mus. für Völkerk., Basel, Vb 2685). Länge: 295,5 cm. Darunter: das einfache, mäßig sich verjüngende untere Ende des Speerschaftes.

etwa 20 Minuten Gehzeit westlich davon eine katholische Missionsstation, die beide von den Weißen ebenfalls „Minj“ genannt werden. Im Bereich dieser beiden Stationen ist der genannte Speer bei den dort wohnenden Eingebornen zu Hause. Die Leute aus der Gegend von Minj sprechen einen Dialekt, der zur sog. „Nondugl-Sprache“ gehört. Nondugl liegt nördlich vom Wahgi. Die Eingebornen-Wörter, die in diesem Aufsatz auftauchen, sind dieser Nondugl-Sprache, bzw. dem Minj-Dialekt, entnommen.

Die Missionsstation Minj liegt im Wohngebiet des Kondiga-Stammes. Deren Nachbarn sind die Berbuga. Beide Stämme haben solche Speere mit Knochenspitze. Auch die übrigen benachbarten Stämme auf dem Südufer des Wahgi besitzen solche Speere, wenigstens behaupten so die Gewährsleute von Minj. Die Speere werden denn auch in der Gegend von Minj nur für den eigenen Bedarf hergestellt, also nicht nach auswärts verkauft.

Man muß hier zwei Arten von Speeren unterscheiden: Neben den Speeren mit Knochenspitze gibt es auch hier die sehr langen, ganz aus Holz hergestellten und von den Weißen in Zentral-Neuguinea schon so oft bewunderten und beschriebenen „Prunklanzen“ mit vielgezackter oder gar vier- und fünfgeteilter Spitze<sup>2</sup>. In der Regel hat jeder Mann ein oder mehrere Exemplare von beiden Arten in Besitz. Die Speere mit Knochenspitze werden vor allem als Kampfspeere gebraucht, doch können auch die sog. „Prunklanzen“ fallweise ganz gefährliche Kriegswaffen sein. Beide Arten sind zunächst Stoßwaffen im Nahkampf, doch werden sie wohl auch als Wurfspeere mit freier Hand auf

<sup>1</sup> Briefliche Mitteilung vom 15. Oktober 1952.

<sup>2</sup> Cf. HERBERT TISCHNER, Eine ethnographische Sammlung aus dem östlichen Zentral-Neuguinea (Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg, XXI.) Hamburg 1939. p. 29 und Taf. I, Nr. 6. Ergänzend sei noch erwähnt, daß es in Minj, wie überall im Wahgi-Tal, auch die einfachen Speere mit runder Holzspitze gibt.

den Feind geworfen. Beide Arten sind auch das Attribut eines wehrhaften Mannes. Besucht der Mann ein Nachbardorf oder geht er in seine Gärten oder auf Brautschau oder zu einem Tanzfest usw.: fast immer nimmt er neben seinem Steinbeil (*de*) auch einen Speer mit. Je nach der Feierlichkeit des Anlasses wählt er den „Prunkspeer“ oder den Speer mit der Knochenspitze.

Diese Speere mit Knochenspitze werden, wie schon gesagt, in der Gegend von Minj verfertigt. An sich könnte sich jeder Mann diese Speere herstellen, doch fehlen vielen Männern Kenntnis und Fertigkeit dazu. Darum werden die Speere in der Regel nur von einigen Männern gemacht und dann an die interessierten Stammesgenossen verkauft. Der Verkaufspreis ist etwa ein Steinbeil, ein Buschmesser oder ein anderer entsprechender Realwert. Irgendwelche Geheimnisse oder Meidungsverbote sind mit dem Speer und seiner Herstellung nicht verbunden. Groß und Klein, auch Frauen und Mädchen dürfen den Speer anfassen und gegebenenfalls in Notwehr gebrauchen.

Der Speer besteht aus dem Holzschaft und der Knochenspitze. Der Schaft wird aus einem Stämmchen des *bunu*-Baumes verfertigt. Das ist eine Palme, deren Holz von Natur aus schwarz ist; der Schaft wird also später nicht eigens geschwärzt. Das Originalbäumchen wird zunächst mit Steinmesser und -beilen (heute mit Metallgeräten) auf die gewünschte Dicke verkleinert und dann mit bestimmten Steinen (*ku delne*), die man dort massenhaft findet, glattgehobelt und poliert. Das untere Ende des Schaftes schließt einfach mit einer geringen Verjüngung ab. Um einen solchen Speer herzustellen und gebrauchsfertig zu machen, braucht der Mann etwa drei Tage Arbeitszeit.

Die Spitze besteht aus einem Langknochen. Wie die Gewährleute sagen, verwendete man in früheren Zeiten dafür auch Menschenknochen, und zwar Arm- oder Beinknochen. Heute nimmt man die Schenkelknochen des Kasuars („Kasuar“ im Minj-Dialekt: *kraime*; im Nondugl-Dialekt: *ka taime*; *ka* = „Vogel“, *taime* = „der schwarze Kasuar“). Die Kasuare werden entweder jung eingefangen und dann großgezogen oder auch als Wild auf der Jagd erlegt. Kasuarfleisch wird gern gegessen, die Kasuarfedern dienen für verschiedene Schmuckzwecke. Die Speerspitzen werden aus den Knochen mittels Beil (*de*) und bestimmter „Schleifsteine“ (*kum*) in die gewünschte Form gebracht.

Das obere Ende des Speerschaftes wird in das untere, dickere Ende des zugespitzten Knochens gesteckt und diese Stelle mit Rotangstreifen und Flechtwerk fest umspannen. Das Flechtwerk ist aus schmalen schwarzen und weißen Streifen schachbrettartig geflochten. Material und Herstellungstechnik der Flechtung sind die gleichen wie bei den Schmuckbändern an Armen und Beinen der Eingebornen. Die weißen Streifen sind eine Art Rotang (im Minj-Dialekt: *kan wojan*; im Nondugl-Dialekt: *kan veiyau*), der in Minj heimisch ist. Dieser Rotang trägt kleine dunkle Blüten und rote ovale Früchte von der doppelten Größe einer Walnuß<sup>3</sup>. Die schmalen Streifen werden durch Längsspaltung des Rotangs gewonnen. Da sie mit der unteren (d. h. inneren) Seite nach oben verwertet werden, erscheinen sie im fertigen Flechtwerk als weiße Streifen. Die schwarzen Streifen dagegen werden unverändert so gebraucht, wie man sie in der Natur vorfindet. Man holt sie gebrauchsfertig aus den Stielen einer Kräuterart (*kan gel*). Meistens trägt der Speer auf dem Flechtwerk noch kleinere Büschel von Baumbärhaaren als Zierat.

Die Speere werden, wenn sie nicht gerade in Gebrauch sind, im Wohnhause oder auch im Männerhause aufbewahrt, indem man sie in horizontaler Lage auf kleine Stöckchen legt, die in die Hauswand eingeschlagen sind. Dabei sind dann die Spitzen mit dem anschließenden Flechtwerk in ein Bananenblatt gehüllt, um sie vor Beschädigung und sich selbst vor zufälligen Verletzungen zu schützen.

In Minj sind bis jetzt noch keine Ursprungsmythen oder „Heldensagen“ zu diesen Speeren gefunden worden. Nach der landläufigen Tradition der Minj-Stämme sind die Speere ihre eigene „Erfindung“. Obwohl es sich um eine Kriegswaffe handelt, ist es

<sup>3</sup> Diese Früchte werden wohl auch auf Schnüre gereiht und dann so als frei herabhängender Rückenschmuck getragen.



doch nicht Brauch, die Anzahl der getöteten Menschen etwa durch Einkerbung in den Speerschaft anzumarken, wie es sonst in Melanesien wohl hie und da üblich sein soll.

Das jetzt in Basel befindliche Exemplar (Fig. 1) ist 295,5 cm lang. Der schwarze, runde Speerschaft mißt im Durchmesser etwa 2,3 cm. Die Länge der Knochenspitze beträgt 22 cm. Das Knochenmaterial wurde dankenswerterweise von Herrn Dr. J. HÜRZELER im Naturhistorischen Museum Basel untersucht, läßt sich aber mit Sicherheit nicht näher bestimmen. Das Schachbrettornament der Flechtung ist auf der Fig. 1 zu erkennen. Die Flechtung selbst ist 55 cm lang und wird oben von einem 1 cm breiten, unten von einem 2 cm breiten Flechtring abgeschlossen. Zwei angebundene Büschel aus Baumbärhaaren dienen als Schmuck.

Wie es scheint, ist das Vorkommen der Speere mit Knochenspitze nur auf bestimmte Stämme, bzw. Gegenden im östlichen Zentral-Neuguinea beschränkt. Sicherlich sind sie bei den Stämmen am linken Wahgi-Ufer nicht in Gebrauch. Wie weit das Verbreitungsareal geht, müßte noch näher untersucht werden. In der ethnographischen Literatur fand ich sie bis jetzt an folgenden Orten belegt:

Westlich vom Mt. Hagen haben 1934 die Brüder T. A. und JACK FOX etwa in der Gegend zwischen dem Westende des Victor-Emanuel-Gebirges und den Star Mountains bei den dortigen Eingebornen Speere mit Knochenspitze gesehen und schreiben darüber: „Their spears were tipped with the thigh bones of human beings.“<sup>4</sup>

Ein bis zwei Tagereisen weit westlich vom Mt. Hagen belegt LEAHY solche Speere und sagt: „Some of the spears and arrows were of very fine workmanship; the points were made of bone, ground to a needle point.“<sup>5</sup>

Über das Vorkommen am Mt. Hagen selbst liegen mehrere, voneinander unabhängige Berichte vor. Am ausführlichsten sind die Angaben von VICEDOM beim Volk der Mbowamb. Dort werden die „zugespitzten Röhrenknochen einer jung verstorbenen Frau“ als Speerspitzen gebraucht. Die Knochenhöhlung wird mit verschiedenen Zaubermitteln gefüllt und dann die Öffnung mittels Harz- oder Wachsmasse geschlossen.<sup>6</sup>

Als 1934 A. J. BEARUP am Mt. Hagen von der lutherischen Missionsstation Ogelbeng zur katholischen Missionsstation Mogeï ging, sah er auf dem drei- bis vierstündigen Fußweg Eingeborne „with bow and arrow, stone-axe or bone-tipped spear“<sup>7</sup>.

Aus der Gegend der katholischen Station Mogeï am Mt. Hagen meldet Father Ross: „The bone tipped spear or lance about 3,5 metres long, called *kubandr onk*, usually smeared at the end with lime. Shin bones of men and women are used in this spear or lance.“<sup>8</sup>

Ebenfalls aus dem engeren Mt. Hagen-Gebiet stammt der Beleg bei LEAHY: „... spears and arrows, some of the latter tipped with bone. These arrowheads, the natives told us, were made from human bone.“<sup>9</sup>

Wenn TISCHNER von den „Hagen-Wagi-Leuten“ auch „Speere mit einer Spitze ... aus den Beinknochen jung verstorbener Frauen“ meldet<sup>10</sup>, so dürfte sich diese Angabe nur auf das Mt. Hagen-Gebiet, nicht auf das Wahgi-Tal beziehen. Die von ihm beschriebene Sammlung in Hamburg scheint kein Exemplar dieser Speere mit Knochenspitze

<sup>4</sup> T. A. and JACK FOX, In New Guinea's Unknown Centre. Pacific Islands Monthly 6. 1935/36. No. 7. p. 42. Cf. dazu die Karte a. a. O. p. 41.

<sup>5</sup> MICHAEL LEAHY and MAURICE CRAIN, The Land that Time forgot. London 1937. p. 232.

<sup>6</sup> GEORG F. VICEDOM und HERBERT TISCHNER, Die Mbowamb. Hamburg 1943-48, Bd. I. p. 214 und Abb. 87 auf p. 215.

<sup>7</sup> A. J. BEARUP, The Ramu and Wahgi Valleys of New Guinea. The Australian Geographer 3. 1936. p. 6. A. a. O. p. 12 sagt BEARUP noch: „Some spears and arrows are tipped with human arm-bone“.

<sup>8</sup> WILLIAM ROSS, Ethnological Notes on Mt. Hagen Tribes. Anthropos 31. 1936. p. 346 f.

<sup>9</sup> LEAHY, wie Anm. 5, p. 197. An dieser Stelle ist zwar nur von Pfeilspitzen die Rede, aber schon sechs Zeilen weiter werden auch Speerspitzen genannt: „... all the suitable bones are used to make spear points and arrowheads“ (p. 197).

<sup>10</sup> TISCHNER, wie Anm. 2, p. 28.



zu besitzen. Im übrigen hat schon HÖLTKE darauf hingewiesen, daß die Provenienzangaben zu den Objekten dieser Sammlung vielfach ungenau sind <sup>11</sup>.

Südöstlich vom Mt. Hagen, nördlich vom Mabagai River, wurde LEAHY von den Eingebornen angegriffen, wobei er Pfeile mit Knochenspitze feststellen konnte: „I examined one of the arrows that had landed in our tent and found it to be tipped with human bone.“ <sup>12</sup> Diese Ortsbestimmung liegt aber schon der Grenze von Papua nahe. Es ist möglich, daß es sich um die gleichen oder verwandten Stämme handelt, bei denen HIDES gleich jenseits der Grenze in Papua selbst solche Waffen kennenlernte. HIDES meldet vom Rentoul River „the terrible bone-tipped arrows“ <sup>13</sup> und von den Leuten am Zambrigi River: „They carried the short stabbing spear tipped with the human forearm.“ <sup>14</sup>

Weitere Belegstellen habe ich in der Literatur nicht gefunden. Unser Exemplar beweist darum zum ersten Mal das Vorkommen dieser Speere mit Knochenspitze auch im Wahgi-Tal, allerdings nur auf der südlichen Flußseite. Der geographische Anschluß der Minj-Speere an das bisher bekannte Verbreitungsareal dieser Speere (von der Papua-Grenze über Mt. Hagen bis zum Victor-Emanuel-Gebirge) ist leicht herzustellen.



Fig. 2. Holzschüssel mit schnabelförmigem Ausguß aus Nondugl im Wahgi-Tal (Mus. f. Völkerk., Basel, Vb 2684). 53,5 cm lang, 20 cm breit, 9,5 cm hoch. Darüber: Längs- und Querschnitt dieser Schüssel.

2. Die Holzschüssel mit schnabelförmigem Ausguß. Das jetzt im Museum für Völkerkunde in Basel, Schweiz, befindliche Exemplar (Nr. Vb 2684) habe ich 1950 auf der Missionsstation Nondugl von den in Komba wohnenden Eingebornen erworben. Komba liegt etwa 90 Minuten Fußweg nördlich von Nondugl.

Nondugl liegt auf der linken Wahgi-Seite zwischen Banz und Mingende, in nord-östlicher Richtung Minj gegenüber. Der einheimische Lokalname Nondugl bezieht sich zunächst nur auf ein Stück Land, auf dem jetzt der Polizeiposten erbaut ist. Die in der Nähe davon errichtete katholische Missionsstation wird von den Weißen ebenfalls Nondugl genannt. „Nondugl“ nennen wir auch die Sprache dieser Gegend, die zwar mehrere Dialekte hat, aber sonst doch eine einheitliche und von den Nachbarsprachen unterschiedliche Sprache darstellt. Es ist eine sog. Papua-Sprache, deren großes Verbreitungsgebiet nicht nur die Stämme beidseitig des mittleren Wahgi River umfaßt, sondern sich auch nordwärts bis über die Höhen des Bismarck-Gebirges, d. h. bis in das sog. Kuno- oder Quellgebiet des Jimmi River erstreckt. Der Jimmi River ist mit

<sup>11</sup> GEORG HÖLTKE, Zur Hamburger ethnographischen Sammlung aus dem östlichen Zentral-Neuguinea. *Anthropos* 35-36. 1940/41. pp. 357-363.

<sup>12</sup> LEAHY, wie Anm. 5, p. 242.

<sup>13</sup> J. G. HIDES, *Papuan Wonderland*. London 1936. p. 28.

<sup>14</sup> HIDES, wie Anm. 13, p. 187.

dem in den Sepik mündenden Yuat River identisch. Nur der Oberlauf des Flusses wird Jimmi River genannt.

Diese merkwürdigen Holzschüsseln sind bis jetzt in der ethnographischen Literatur aus Zentral-Neuguinea noch nicht erwähnt worden. Ich wurde selbst erst 1950 darauf aufmerksam, als einige Stammgruppen auf dem linken (d. h. auf dem nördlichen) Ufer des Mittelwahgi ein großes Fest mit dem üblichen Schweineschlachten veranstalteten. Damals fielen mir zwei Schüsseln mit einem sehr langen schnabelförmigen Ausguß auf. Der „Schnabel“ war wohl 30 cm lang. Diese Länge war allerdings ungewöhnlich, wie ich später feststellen konnte. Es war mir damals unmöglich, die interessanten Holzschüsseln zu erwerben. Man brauche sie notwendig beim Fest, sagte man mir, und lehnte einen Verkauf unbedingt ab. Später habe ich diese Art Schüsseln häufig gesehen, nur freilich mit viel kürzerem „Schnabel“. Ich konnte auch einige Exemplare erwerben, von denen sich jetzt eines im Basler Museum befindet (Fig. 2).

Diese Holzschüsseln heißen in der Nondugl-Sprache *kuyamp*. Man verfertigt sie aus verschiedenen Holzarten, aber besonders bevorzugt als Rohmaterial sind die Hölzer *ouguno*, *ki* und *ngiziu*. Die Schüsseln werden nur von den Männern hergestellt. Als Arbeitsgeräte nahm man früher Steinwerkzeuge, heute aber schon lieber solche aus Metall.

Es handelt sich um eine ovale, fußlose Holzschüssel mit flach gerundetem Boden. An der einen Schmalseite verlängert sich der Schüsselrand in einen längeren „Schnabel“. Von oben her ist in diesen schnabelförmigen Fortsatz eine tiefe Rille eingeschnitten. Der Handgriff befindet sich dem „Schnabel“ gegenüber auf der andern Schmalseite. Die Handgriffe können recht verschieden geformt sein. Bisweilen ist es nur ein Griffloch, das die Schüsselwand an dieser Stelle durchbohrt. Die Griffe dienen vor allem dazu, die Schüssel tragen und aufhängen zu können. Es wird zu diesem Zweck um den Griff oder durch das Loch eine Aufhängeschnur geschlungen. Da die Schüssel ja nur bei bestimmten Anlässen in Gebrauch ist, hängt sie in der Zwischenzeit in den Häusern der Frauen und Männer an der Wand. Ornamentierte Schüsseln habe ich nicht gesehen. Ursprungsmythen zu diesen Schüsseln sind nicht bekannt. Weil die Schüssel fast nur bei bestimmten festlichen Anlässen gebraucht wird, ist sie kein alltägliches Gefäß (darum entging sie bisher der Aufmerksamkeit der Ethnographen), aber doch auch kein sakrales Gerät. Frauen und Kinder können sie berühren und gebrauchen. Wie weit das Verbreitungsgebiet dieser Schüsseln geht, weiß ich nicht. Persönlich sah ich sie nur in Nondugl. Mein einheimischer Küchenjunge sagt, auch in Mingende seien diese Schüsseln bekannt. Ich weiß nicht, ob seine Angabe stimmt.

Diese Schüsseln dienen einem bestimmten Zweck. Bei den großen Tanzfesten wird das Schweinefleisch im Erdofen gedämpft. Dann legt man die heißen Fettstücke in solche Holzschüsseln und beschwert die Stücke mit einem größeren Stein. Die Schüsseln werden in schräger Lage mit nach unten geneigter Schnabelspitze aufgestellt. Durch die Schwere des Steines wird das heiße Fett aus dem Stück herausgepreßt. Das flüssige Fett läuft dann durch die Rinne des Schnabels in die darunter aufgestellte Kalabasse. Außer zu diesem Fettauslassen kenne ich keinen praktischen Gebrauchszweck dieser merkwürdigen Schüsseln. Das flüssige Schweinefett wird zum Einreiben des Körpers verwendet.

Das im Basler Museum befindliche Exemplar (Fig. 2) ist 53,5 cm lang, 20 cm breit und 9,5 cm hoch. Die Länge des Schnabels mißt 11,5 cm. Das Rohmaterial ist ein von Natur aus weißes Holz gewesen.

P. HEINRICH AUFENANGER, S. V. D., Neuguinea.

### Der lamaistische Donnerkeil (Rdo-rje) und die Doppelaxt der Mittelmeerkultur. —

Der lamaistische Donnerkeil, tibetisch *Rdo-rje*, Steinherr (skr. : *Vajra*), gehört zu den bekanntesten Kultgeräten des tibetischen Buddhismus. Als solches wird er vom Priester, dem Lama (tib. : *Bla-ma*), zur Glocke (tib. : *Dril-bu*) gebraucht, der in den tantrischen Schulen mit ihrer alten Tradition die Bedeutung des weiblichen Mutterschoßes zukommt. Der *Rdo-rje* symbolisiert dann das polar dazugehörige männliche Prinzip, im Sanskrit als *Linga* bekannt. Diese Erklärung wird besonders von der mit dem *Śakti*-Glauben, d. h. mit einer erotischen Lehre von Muttergottheiten verknüpften und nach dem *Vajra* bzw. *Rdo-rje* auch *Vajrayāna* bzw. *Rdo-rje-theg-pa* genannten tantrischen Schule des *Mahāyāna* vertreten. Die übliche Ausdeutung des lamaistischen Donnerkeiles läßt ihn im allgemeinen das unzerstörbare, undurchdringliche und unveränderliche Absolute, die Leerheit (skr. : *Śūnyatā*) als die coincidentia oppositorum versinnbildlichen, wozu die Glocke als Symbol der vergänglichen Erscheinungswelt wiederum polar ist. Viele lamaistische *Maṇḍalas*, die einen Kosmos darstellen, zeigen das Diagramm für die Erscheinungswelt auf einem doppelten, gekreuzten Donnerkeil (tib. : *Sna-tshogs-rdo-rje*, skr. : *Viśva-vajra*) wie über einem Grundriß errichtet und weisen so auf die Welt der vordergründigen Erscheinungen als einer Emanation aus dem hintergründigen Alleinigen. Bei dem in meinen „Lamaistischen Studien“ (Leipzig 1950) gezeigten *Maṇḍala* ragen die Spitzen des doppelten Donnerkeiles sichtbar über die vier Tore in die vier Weltgegenden hinaus<sup>1</sup>. Figur 1<sup>2</sup> zeigt einen heutigen lamaistischen Donnerkeil als Kultgerät. Wenig unterscheidet sich davon die japanische Ausführung (jap. : *Kongō-sho*, Diamantkeule), die in den esoterischen Schulen des japanischen Buddhismus, besonders in der *Shingon*-Sekte, eine der lamaistischen ähnliche Verwendung findet. Während die Enden des meist bronzenen Gerätes im Lamaismus überwiegend fünffach gegabelt sind, wobei sich vier Spitzen am Ende der mittleren fünften vereinen, zeigen die japanischen häufig drei-, fünf-, acht- und neunfache Gabelungen. Die Ausdeutungen sind dann verschieden. Die fünffach gegliederten Donnerkeile verkörpern beispielsweise u. a. die in die fünf Dhyānibuddhas entfaltete Alleinheit. Die weitere Bedeutung des Wortes *Rdo-rje* als Diamant oder Edelstein, aber auch als Waffe oder auf den Feind gerichteter zerstörender Strahl, hängt, wie wir noch sehen werden, durchaus mit den übrigen Sinngebungen, vor allem als *Linga*, organisch zusammen, ohne daß einer Vereinigung der verschiedenen Deutungen Gewalt angetan zu werden braucht.

Die Anwendung dieses Kultgerätes ist eine ausgesprochen magische, indem mit seiner Hilfe ganzheitliche Beziehungen hergestellt oder erhalten werden, die durch Krankheit und allerlei Bedrohungen, insbesondere von den dämonischen Bezirken des Lebens her, gestört oder gefährdet sind. In meinem Buche „Lamaistische Studien“ bin ich in Kapitel XI<sup>3</sup> an Hand einer tibetischen Malerei im Museum für Völkerkunde zu Leipzig (OAs 11614) einigen dieser Funktionen des Donnerkeiles nachgegangen ; Heilmittel, Abwehr dämonischer Mächte, Schutz vor allerlei Gefahren für Leben und Besitz, Förderung der Fruchtbarkeit und der Zeugungskraft sind die wesentlichsten.

Die Frage nach dem Ursprung dieses seltsamen Kultgerätes im Lamaismus drängt sich auf, wenn wir Parallelen bei anderen Völkern und Religionen begegnen. Der Begriff des Donnerkeiles ist weit verbreitet, auch in Europa, und wird auf Steingeräte angewendet, die in der Erde gefunden wurden und prähistorischer Herkunft sind. Neben Steinbeilen und Flintwerkzeugen fallen auch von Natur seltsam geformte Steine, insbesondere polierte Kiesel, unter diesen Begriff. J. BELLUCCI<sup>4</sup> hat eine gewisse Ordnung in die in Frage kommenden Objekte gebracht. Zu den hierhergehörigen Petrefakten zählt in erster Linie der Belemnit, aber auch die Blitzröhren müssen einbezogen werden. Stets ist mit diesen Funden, die nach der Volksvorstellung mit dem Blitz vom Himmel

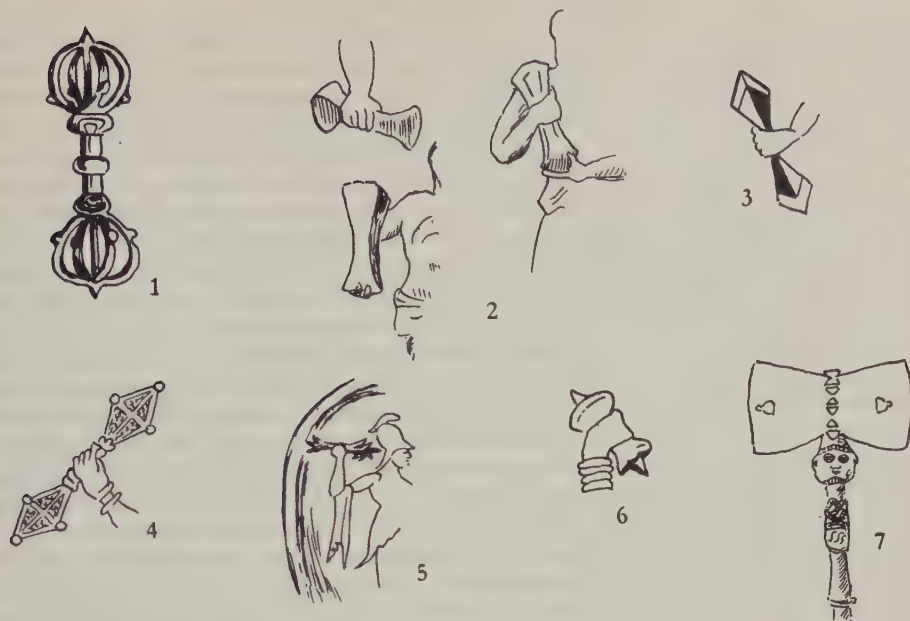
<sup>1</sup> E. ROUSSELLE, Ein lamaistisches Vajra-Maṇḍala. Sinica (Frankfurt) 1929. 6.

<sup>2</sup> Sämtliche Figuren sind Zeichnungen des Verfassers nach den angegebenen Quellen.

<sup>3</sup> Betrachtungen an einer tibetischen Malerei (Ritus zur Verlängerung des Lebens).

<sup>4</sup> J. BELLUCCI, Quelques observations sur les pointes de foudre. L'Anthropologie (Paris) 1909. p. 31 f.





geschleudert wurden, der Glaube an eine magische Kraft verbunden, deren Wirkung genau mit den Funktionen des Donnerkeiles im Lamaismus, wie ich sie kurz skizziert habe, übereinstimmt.

Ich sehe den Ursprung des Donnerkeilbegriffes in einer Erklärung der Blitzröhren und der ähnlich gestalteten Belemniten. Schon WICKMANN<sup>5</sup> war der Auffassung, daß der Mensch sehr früh gewisse Funde, wie gerade die Belemniten, mit dem Blitz in ein Kausalitätsverhältnis gebracht habe. Für die Frage der späteren Ausweitung des Begriffes lassen sich die gegensätzlichen Theorien von R. ANDREE<sup>6</sup> und CH. BLINKENBERG<sup>7</sup> durchaus vereinbaren, wonach insbesondere Steinbeile noch in der Steinzeit einem Donnergott und Blitzeschleuderer in die Hand gegeben werden; später aber, als die Erinnerung an einen Gebrauch der Steinbeile und Steingeräte durch den Menschen längst verlorengegangen war, wurden derartige Funde aus der Steinzeit beispielsweise wie ehemals die Belemniten oder Blitzröhren gedeutet (ANDREE). Durch diese vereinten Theorien kann man sehr gut die WICKMANNSCHE ergänzen. Irgendwie scheinen in der ausgesprochen phallischen Deutung des lamaistischen Donnerkeiles im tantrischen Buddhismus — mehr noch als bloße Beziehungen zum Steinbeil im Sinne eines Fruchtbarkeitszeichens — tatsächlich Erinnerungen an Phallus- bzw. *Linga*-ähnliche und mit dem Blitz in Verbindung gebrachte Funde anzuklingen. Solche phallische Ausdeutung des betreffenden Kultgerätes findet sich nicht nur im buddhistischen Tibet, sondern auch in Indien. Man sollte daher WICKMANN'S Theorie zumindest für eine frühe Stufe des Donnerkeilglaubens beibehalten.

A. GRÜNWEDEL hat einige Abbildungen von indischen Gottheiten veröffentlicht, die der *Gandhâra*-Periode angehören (Fig. 2)<sup>8</sup>. Was bei diesen Bildern auffällt, ist die Form des Donnerkeiles in der Hand der betreffenden Gestalten. Ohne Zweifel handelt es sich um die Doppelaxt, die für die Mittelmeerkulturen, insbesondere für Kreta, charakteristisch ist. Nach Kreta kam die Doppelaxt aus Kleinasien in frühminoischer Zeit

<sup>5</sup> Askviggen. Hembygden 1913.

<sup>6</sup> R. ANDREE, Ethnographische Parallelen II. Stuttgart 1889.

<sup>7</sup> CH. BLINKENBERG, Tordenvåbenet i kultus og Folketro. Kopenhagen 1909.

<sup>8</sup> A. GRÜNWEDEL, Buddhistische Kunst in Indien. Berlin 1919. p. 85.

(4. Jahrh. v. Chr.). A. GRÜNWEDEL ist der Geschichte des Donnerkeiles in der buddhistischen Ikonographie nachgegangen<sup>9</sup> und hat zu diesem Zweck das für die lamaistische wie auch für die ostasiatisch-buddhistische Ikonographie bedeutsame, von der griechisch-buddhistischen Kunst unlösbar Turkistan in seine Untersuchung einbezogen. Dabei läßt die Doppelaxt, wenn wir die genannten *Gandhâra*-Bildwerke so verstehen, in den beiden wichtigen Epochen der Kunstgeschichte Turkistans, in der tocharischen wie auch in der uigurisch-chinesischen, bereits eine Gestaltwandlung erkennen, die sich dem lamaistischen Kultgerät nähert. Figur 3 zeigt den *Vajrapâni*, den Donnerkeilträger, eine bevorzugte Gestalt auch des späteren lamaistischen Pantheons (tib.: *Phyag-na-rdo-rje*) nach einer Darstellung des 8. Jahrhunderts im tocharischen Kutscha (Qyzil), Figur 4 gibt die gleiche Gestalt im 9. Jahrhundert im uigurisch-chinesischen Bâzâklik nördlich von Turfan wieder<sup>10</sup>. GRÜNWEDEL führt den Donnerkeil in der Hand *Vajrapânis* auch in Turkistan auf griechische Darstellungen zurück. Figur 5 spielt in der Beweisführung GRÜNWEDELS eine bedeutende Rolle; sie zeigt Athene-Promachos auf einem Siegel des 3. Jahrhunderts n. Chr. aus Chinesisch-Turkistan. Der Donnerkeil ist hier ganz deutlich eine Waffe mit blitzartigen Ausstrahlungen, die den Gegner vernichtend treffen<sup>11</sup>. Für weitere Beispiele verweist GRÜNWEDEL noch auf Münzen der griechisch-baktrischen Könige aus dem 2. Jahrhundert v. Chr. und bezieht sich dabei auf die Untersuchungen, die M. A. STEIN in Chinesisch-Turkistan angestellt hat<sup>12</sup>.

Zweifellos liegen Einwirkungen der klassischen Antike über Westasien auf die buddhistische Ikonographie von Turkistan und damit auch auf die des Lamaismus vor, ebenso solche über *Gandhâra* auf die buddhistische Kunst Indiens, die ihrerseits Tibet auf dem Wege über den tantrischen Buddhismus beeinflusst hat, stärker noch als Turkistan. Figur 2 gestattet die Vermutung, daß in Griechenland zur *Gandhâra*-Zeit sehr alte ikonographische Darstellungen der Doppelaxt nachwirkten und legt nahe, GRÜNWEDELS Hinweis auf die klassische und ausgehende Antike noch auf die vorindogermanische mediterrane Kultur zu erweitern, in der Kreta auch für die Entwicklung der späteren Ikonographie des klassischen Griechenland eine bedeutsame Rolle gespielt hat. Athene-Promachos auf dem genannten Siegel aus Chinesisch-Turkistan bzw. auf den erwähnten griechisch-baktrischen Münzen des 2. Jahrhunderts v. Chr. wurde zweifellos nicht ohne Kenntnis kretischer Muttergottheiten geschaffen, die auf Siegeln der Blütezeit als Hoheitszeichen, Symbol und Inbegriff bzw. Träger ihrer Macht die Doppelaxt führen, während diese den männlichen Gottheiten fehlt. Anders findet eine Athene mit dem Blitze aussendenden Donnerkeil schwerlich eine Erklärung. Die für Kreta typische Doppelaxt als Hoheitszeichen, Inbegriff und Träger göttlicher Kraft kennen wir in der Umgebung des Mittelmeeres, im Zweistromland seit der Tell-Halaf-Zeit des 4. Jahrtausends, im Iran in der etwas jüngeren Obed-Periode, später aus assyrischer Zeit und aus dem hethitischen Yazılıkaya (1400-1200 v. Chr.).

Nicht nur Turkistan, sondern auch Indien zeigt die Doppelaxt frühzeitig in einer Gestalt, die der des lamaistischen Donnerkeiles ähnelt, und wie sie auf den schon genannten Münzen des 2. Jahrhunderts v. Chr. anklingt. Am östlichen Tor des Zaunes um den *Stûpa* in Sânci hält eine Gottheit in der Hand einen Donnerkeil, dessen Form dem lamaistischen *Rdo-rje* noch näher kommt als die abgewandelten Doppelbeile in Turkistan (Figur 6)<sup>13</sup>. Dieses Tor in Sânci gehört wie die griechisch-baktrischen Münzen in das 2. Jahrhundert v. Chr. und zeigt den indo-persischen Stil. Man darf also annehmen, daß die Wandlung der Doppelaxt zum lamaistischen Donnerkeil in seiner heutigen Gestalt bereits im 2. vorchristlichen Jahrhundert in Indien weit vorgeschritten

<sup>9</sup> GRÜNWEDEL, I. c. — Id., Athene-Vajrapâni. Jahrbuch der Königl.-preuß. Kunstsammlungen (Berlin) 1916.

<sup>10</sup> Beide Abbildungen bei GRÜNWEDEL, Athene-Vajrapâni. Abb. 1 u. 4.

<sup>11</sup> GRÜNWEDEL, Athene-Vajrapâni. Abb. 2.

<sup>12</sup> M. A. STEIN, Preliminary Report on a Journey of Archaeological and Topographical Exploration in Chinese Turkestan. London 1901. — Id., Sandburied Ruins of Khotan. London 1903. — Id., Ancient Khotan. Oxford 1907. — Id., Ruins of Desert Cathay. London 1912.

<sup>13</sup> GRÜNWEDEL, Buddhistische Kunst in Indien. Abb. 1.



ist, wenn daneben auch noch Darstellungen mit der Doppelaxt vorkommen, wie aus den genannten *Gandhāva*-Bildwerken hervorgeht.

Daß der lamaistische *Rdo-rje* nach Tibet von Indien eingewandert ist, zumindest über Gebiete, die Tibet westlich vorgelagert sind und mit dem tantrischen Buddhismus Indiens in Zusammenhang stehen, entnehme ich einigen Tatsachen, aus denen eine engste Beziehung des *Rdo-rje* zu Padmasambhava abgelesen werden kann. Dieser berühmte Magier des 8. Jahrhunderts verbreitete in Tibet den daselbst im 7. Jahrhundert eingeführten Buddhismus in seiner tantrischen Form. Als Heimat dieses Mannes wird das Tibet westlich vorgelagerte Udyāna (tib. : *U-rgyan*) genannt. In meiner Arbeit „Der lamaistische Ritualdolch und die alt-vorderorientalischen Nagelmenschen“<sup>14</sup> habe ich die Einführung des *Phur-bu* (= *Rdo-rje-phur-bu*, skr. : *Vajrakīla*) mit Padmasambhava in Verbindung gebracht. In dem von ihm gegründeten tibetischen Kloster Bsam-yas, bei dessen Bodenweihe der lamaistische Ritualdolch eine wichtige Rolle spielte, wird der Donnerkeil als Schutzgott verehrt, der einzige Fall dieser Art, der meines Wissens bisher bekanntgeworden ist, und dessen Bedeutung für die Geschichte dieses lamaistischen Ritualgerätes nicht hoch genug bewertet werden kann. Diese Personifizierung unterscheidet sich noch von der bloßen kultischen Verehrung, die beispielsweise dem berühmten *Rdo-rje* des Klosters Se-ra bei Lha-sa zukommt. Dieser Donnerkeil soll der Legende nach von Indien durch die Luft nach Tibet geflogen sein, nach anderen stammt er aus Persien. Er ist wie ein Prototyp aller tibetisch-lamaistischen Donnerkeile und wird alljährlich einmal feierlich nach Lha-sa gebracht, wo der Dalai-lama damit seinen Kopf berührt und viele Pilger das Zeremoniell der segnenden Berührung für sich zum Schutze gegen die verschiedensten Übel und besonders gegen die Schwarze Magie erwarten<sup>15</sup>.

Wenn auch der Donnerkeil als göttliches Emblem und damit als Bestandteil der buddhistischen Ikonographie nach Indien und Turkistan verhältnismäßig spät über den Vorderen Orient aus Mittelmeergebieten und dann von Indien nach Tibet im 8. Jahrhundert vielleicht durch Padmasambhava eingeführt wurde, so dürfte dabei, was Tibet betrifft, der Donnerkeilglaube doch schon vorher bestanden haben. Die in Europa in historischen Zeiten verbreitete Sitte, prähistorische steinerne Pfeilspitzen als Amulette zu tragen, kennen wir durch G. TUCCIS Berichte aus Westt Tibet<sup>16</sup>. Sie steht zweifellos in Verbindung mit den von J. N. ROERICH im Gebiete der großen tibetischen Seen gefundenen Resten einer Megalithkultur, die zeitlich etwa der frühen Bronzezeit entspricht<sup>17</sup>. Einige dieser Steinkreise (Cromlech) mit Steinreihen zeigen wie in Carnac am Ende der Steinreihen riesige, mit Hilfe von Steinen ausgelegte Pfeile (J. N. ROERICH, l. c., Fig. 5). Ebenso wie die prähistorischen Pfeilspitzen von den Tibetern für festgewordene Blitze gehalten werden, dürften die genannten steinernen Pfeile der Megalithen einem Naturkult gegolten haben. In der tibetischen Bon-Religion mit vorbuddhistischen Traditionen spielt die Bedeutung des Pfeiles als Fruchtbarkeitssymbol und als magische Waffe die gleiche Rolle wie der Donnerkeil. Es ist anzunehmen, daß Padmasambhava wahrscheinlich unter Bezugnahme auf sehr alte und in Tibet lebendige Vorstellungen den Donnerkeil lediglich als Kultgerät in der heute noch üblichen und in Indien entwickelten Form nach Tibet gebracht hat.

In Zusammenfassung des hier auf engem Raum zusammengestellten Materials kommen wir bei der Frage nach Entstehung und Geschichte des lamaistischen Donnerkeiles zu folgendem Ergebnis :

Der *Rdo-rje* mit seinen beiden verstärkten Enden (Figur 1) ist eine Abwandlung der Doppelaxt, die ihrerseits zur Donnerkeilvorstellung gehört. Die Doppelaxt wie der Donnerkeil in seinen verschiedensten Formen ist charakteristisch für die sogenannte mediterrane Kultur, die als vorindogermanische Schicht nicht nur für Indien bewiesen, sondern auch für Tibet nachweisbar ist, wie der Verfasser in verschiedenen Arbeiten

<sup>14</sup> Asiatische Studien (Bern) 1952.

<sup>15</sup> L. A. WADDELL, The Buddhism of Tibet. London 1895.

<sup>16</sup> G. TUCCI, On some bronze objects. *Artibus Asiae* (Ascona) 1935.

<sup>17</sup> J. N. ROERICH, The Animal Style. Prag 1930.



zeigen konnte<sup>18</sup>. Gerade in Tibet war für die weitere Gestaltung des tantrischen Buddhismus zum Lamaismus diese Schicht bestimmend. Ich erinnere nur an die tibetische Megalithkultur, deren Nachhall ich an der Lamapagode und an den sogenannten *Mani*-Wällen beweisen konnte, an die Rolle der Muttergottheiten im Śāktismus des *Vajrayāna*, ferner an den damit in Beziehung stehenden Phallizismus, an die Bedeutung der Schlange, an die aus dem Śivaismus übernommenen zahlreichen dreiköpfigen Gottheiten und auch an das dem *Rdo-rje* an Wichtigkeit im Kultus gleichkommende Ritualgerät *Phur-bu*, für dessen Geschichte im Lamaismus die alt-vorderorientalischen Nagelmenschen herangezogen werden müssen.

Wenn auch der Donnerkeil in Tibet, wie ich annehme, auf die Donnerkeile der mediterranen Kultur, insbesondere auf die für Kreta typischen Doppeläxte zurückgeführt werden kann und dann in Indien im 2. Jahrhundert v. Chr. bereits seine jetzige Form erkennen läßt und wahrscheinlich unter Padmasambhava im 8. Jahrhundert mit dem *Phur-bu* als lamaistisches Kultgerät nach Tibet gebracht wurde, so bestand doch schon wie im vorindogermanischen Mutterboden Indiens, so auch in Tibet eine mit der Megalithkultur verbundene Donnerkeilvorstellung, die noch im heutigen wesentlich vorbuddhistischen Bon-Glauben nachzuweisen ist.

Die Sinnggebung des *Rdo-rje* entspricht völlig der des Donnerkeiles im gesamten mediterranen Vorkommen. Die phallische Deutung in verschiedenen Schulen des Lamaismus läßt sich aus dem Charakter der mit der tibetischen Megalithkultur in Verbindung stehenden Vorstellungen erklären, kann aber auch mit der Entstehung des Donnerkeilbegriffes an phallusähnlichen Funden zusammenhängen; das gilt im gleichen Maße für das vorindogermanische Indien, dem die Entstehung und Ausbildung des Śivaismus zugesprochen werden muß. Belemniten finden sich reichlich in den jurassischen Gebieten Südtibets und in Westtibet (Satledsch und La-dvags).

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang auch die Arbeit von ST. LAGERCRANTZ „Der Donnerkeil im afrikanischen Volksglauben“<sup>19</sup>, die den Donnerkeilglauben bei den afrikanischen Völkern untersucht und die westsudanesischen Vorkommnisse unter besonderer Berücksichtigung der Yoruba, die das Doppelbeil kennen, aus ostmediterranen, vorderorientalischen Einflüssen ableiten kann, zumal „die Wurzeln der Yorubakultur im alten Mittelmeergebiet liegen“ (l. c. p. 18). Die Doppelbeile auf den Felsbildern in Nordtunis bilden ein wichtiges Bindeglied; auch Ägypten spielt eine beachtliche Vermittlerrolle. Interessant für unsere Untersuchung ist dabei, daß sich die in Afrika mit dem Donnerkeil verknüpften Vorstellungen mit den tibetisch-lamaistischen decken, vor allem ist es der Glaube an die magische Abwehrkraft gegen gefährliche Geister, ferner an die dem Donnerkeil innewohnende Heilkraft bei Krankheiten und an fruchtbaren Erntesegen. Oft ist der Donnerkeil kultischer Gegenstand oder findet sich als Symbol bzw. Inbegriff der Gewittergottheit auf den Altären (Figur 7)<sup>20</sup>. Eingangs hatten wir den doppelten gekreuzten Donnerkeil erwähnt, der im Lamaismus eine bedeutende Rolle spielt. Als magisches, insbesondere belebendes Zeichen zierte er die Verschußplatten am Boden der lamaistischen Kultbronzes, hinter denen im Innern der Ikonen das Bannungsgut in Form von magischen Sprüchen usw. aufbewahrt wird. Auch die gekreuzten Doppelbeile, wahrscheinlich mit ähnlicher Sinnggebung wie die gekreuzten Donnerkeile, kennen wir von Malereien auf dem Boden von Tongefäßen der Tell-Halaf-Zeit des Zweistromlandes im 4. Jahrtausend v. Chr.<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Vom Verfasser erschien zum Thema: Elemente der tibetischen Kunst. Leipzig 1949. — Geheimnisse tibetischer Malereien. Leipzig 1949. — Lamaistische Studien. Leipzig 1950. — Bildwerke lamaistischer Gottheiten als Abwehrzauber. Sinologica (Basel) 1952. — Der lamaistische Ritualdolch und die alt-vorderorientalischen Nagelmenschen. Asiatische Studien (Bern) 1952. — Beiträge zu einer Baugeschichte der Lamapagode. Artibus Asiae (Ascona) 1952. — Geschichte der tibetischen Kunst. Leipzig 1953.

<sup>19</sup> Etnologiska Studier (Göteborg) 1940.

<sup>20</sup> L. FROBENIUS, Die atlantische Götterlehre. Jena 1926. pp. 125, 127, 131.

<sup>21</sup> Cf. A. MOORTGAT, Die Entstehung der sumerischen Hochkultur. Leipzig 1945.

Wenn auch diese meine Untersuchung des lamaistischen *Rdo-rje* wie die von mir in den „Asiatischen Studien“ (Bern 1952) vorgelegte Geschichte des *Phur-bu* noch lange nicht alle fraglichen Zusammenhänge aufhellt, weil irgendwelche diesbezüglichen Vorarbeiten gänzlich fehlen, so hoffe ich doch, daß sie einen brauchbaren Beitrag zur Geschichte des Lamaismus darstellen kann.

SIEGBERT HUMMEL.

**Zum Motiv der Rentierversenkung der Hamburger und Ahrensburger Stufe des niederdeutschen Flachlandmagdalénien.** — Die versenkten Rentiere von Meiendorf und Stellmoor sind neulich zum Gegenstand einer eingehenden und verdienstvollen kultur- und religionsgeschichtlichen Untersuchung von ALOIS CLOSS gemacht worden<sup>1</sup>. Diese versenkten Rentiere werden von CLOSS im Anschluß an A. RUST selbst und an H. WEINERT als Opfertiere aufgefaßt<sup>2</sup>; als „Prähistorische Grundlegung“ werden sie zum Ausgangspunkt der ganzen Abhandlung gemacht.

Ohne das Versenkungsoffer als solches bei Naturvölkern und vorgeschichtlichen Kulturen irgendwie in Frage stellen zu wollen, möchte ich, einer größeren Abhandlung über die Rentiervölker vorgreifend, hier einige ethnographische Mitteilungen zusammenfassen, die zur Deutung der „Opfertiere“ und des „Kultpfahles“ von Stellmoor beitragen könnten. In diesem Zusammenhang werden auch einige von mir in Schwedisch-Lappland aufgenommene lappische Überlieferungen zum ersten Mal publiziert.

In der Hamburger Stufe von Meiendorf und Stellmoor wurden ganze Rentiere, hauptsächlich zweijährige Hinden, in den See in der unmittelbaren Nähe des Lagers<sup>3</sup> versenkt, nachdem man ihnen Steine in den Magen gelegt hatte<sup>4 5</sup>. Die Schädel der sonst heil versenkten Rentiere waren allerdings eingeschlagen, anscheinend zum Herausnehmen des Gehirnes<sup>6</sup>. Auch Teile von Rentieren, namentlich Rückenstücke, wurden in den See hinabgelassen<sup>7</sup>.

In der Ahrensburger Stufe von Stellmoor wurden 3 % der erlegten Rentiere heil in den See versenkt, und zwar ganze 2jährige Hinden<sup>8 9</sup>; die vorher durch Pfeil getötet worden waren, und deren Schädel eingeschlagen waren<sup>10</sup>. Auch Rückenstücke („Doppelroastbeef“) wurden in den See versenkt<sup>11</sup>. Unmittelbar an der Stelle des Seeufers, wo die Rentiere und Rückenstücke zerlegter Rentiere versenkt waren, stand ein 2,11 m langer Pfahl, „der Kultpfahl“, auf den Teile des Schädels eines sehr alten Rentieres gesteckt worden waren<sup>12 13</sup>.

Bei den Caribou-Eskimo werden Vorratsspeicher mit verschiedentlich konservierter Fleischnahrung in dem Wandergebiet angelegt, das sie in Aussicht genommen haben. Diese Vorratsverstecke werden dadurch markiert, daß an der betreffenden Stelle ein Rentierhaupt auf dem Fleischdepot aufgerichtet wird<sup>14</sup>.

<sup>1</sup> ALOIS CLOSS, Das Versenkungsoffer. Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik 9. 1952. pp. 68-70.

<sup>2</sup> Ibid. p. 69.

<sup>3</sup> ALFRED RUST, Das altsteinzeitliche Rentierjägerlager Meiendorf. Neumünster 1937. pp. 116 und 141.

<sup>4</sup> ALFRED RUST, Die alt- und mittelsteinzeitlichen Funde von Stellmoor. Neumünster 1943. p. 238.

<sup>5</sup> RUST 1937, p. 143.

<sup>6</sup> W. KOLLAU in RUST 1943, pp. 66 ff.

<sup>7</sup> RUST 1937, p. 117.

<sup>8</sup> RUST 1943, p. 197.

<sup>9</sup> RUST 1943, p. 238.

<sup>10</sup> W. KOLLAU in RUST 1943, pp. 66 ff.

<sup>11</sup> W. KOLLAU in RUST 1943, p. 65 f.

<sup>12</sup> RUST 1937, pp. 140 ff.

<sup>13</sup> RUST 1943, pp. 193 ff.

<sup>14</sup> KAJ BIRKET-SMITH, The Caribou-Eskimos, I. Report of the Fifth Thule Expedition 1921-24. Copenhagen 1929, p. 143: „A caribou head is often set up on the cache as a sign (Hanbury 1904; 44).“



Bei den Iglulik-Eskimo werden oft die Markknochen zusammengebunden und für längere Zeiten konserviert, indem sie im Herbst in ein Wasserloch gehängt werden <sup>15</sup>.

Die Mackenzie-Eskimo konservieren Rentierfleisch durch Versenkung in Seen: „Much of the caribou meat, however, was merely buried so as to be comparatively safe from animals. After the freezeup the venison was often dropped into shallow lakes through holes in the ice. The high flavor developed in these ground caches or in the meat dropped into lakes, made them comparatively palatable to the local taste. This article of food is mentioned in the winter menu under the name of *kwak*.“ <sup>16</sup>

Bei den Skoltlappen wurde Fleisch — hauptsächlich Wildrentierfleisch und Elchwildbret — im Sommer in Quellen und Seen versenkt, in denen es eine Woche oder etwas länger lag, bis es „etwas sauer wurde“. So zubereitetes Fleisch wurde *lann vuazz* genannt und als eine Leckerei geschätzt <sup>17</sup>.

V. TANNER bringt einige Ortsnamen aus dem Gebiet um Petsamo, die auf *lann* lauten, wie *Lannjaure* und *Lannoäiv*; *-jaure* bedeutet „Süßwassersee“, *-oäiv* „kahler Berg“. In bezug auf *lann* schreibt TANNER: „*lann* = Fleisch, das im Wasser aufbewahrt worden ist, vor allem Wildrenfleisch im Sommer. Dadurch hat das Fleisch einen säuerlichen Geschmack erhalten und wurde als eine Leckerei angesehen.“ <sup>18</sup>

In Übereinstimmung damit war nach skoltlappischer Überlieferung diese Art der Zubereitung besonders des Wildrentierfleisches noch vor einem Mannesalter bei den Skoltlappen allgemein üblich. Auf diese Weise zubereitetes Fleisch hieß *lann* <sup>19</sup>.

In Schwedisch-Lappland konnte es nach mündlicher Überlieferung aus der Mitte des 19. Jahrhunderts aus den Kirchspielen Arjeplog und Karesuando, und zwar aus den Lappendörfern Norra Könkämä und Saarivuoma, bei Wanderungen der Rentierherden vorkommen, daß einige Rentiere nicht mit der Herde mitgehen konnten und daher notgeschlachtet werden mußten. Um das Fleisch zu konservieren, wurde ein Loch in das Eis eines Sees gemacht und das Fleisch ins Wasser gehängt. Derart präpariertes Fleisch schmeckte säuerlich und wurde als eine Abwechslung in der Speise geschätzt <sup>20</sup>.

Die heilen, durch Steine beschwerten und dann in den unmittelbar beim Lager gelegenen See versenkten 2jährigen weiblichen Rentiere von Meiendorf und Stellmoor werden von RUST als Opfer gedeutet. Auch dem am Seeufer errichteten Pfahl mit den diesem aufgesetzten Schädelteilen wird eine sakrale Bedeutung zugrunde gelegt.

Ich will diese Deutung nicht unbedingt in Abrede stellen, stattdessen aber auf andere, nach meiner Ansicht sicherere Deutungsmöglichkeiten hinweisen, deren Wahrscheinlichkeit durch ethnographische Parallelen unterbaut wird.

Für die Opfertheorie spricht zunächst der Umstand, daß es sich durchweg um gleichaltrige Rentierhinden handelt. Weiter ist das Versenken von Opfergaben in heilige Gewässer von verschiedenen Seiten her bekannt.

Gegen die Opfertheorie sprechen die Tatsachen, daß der angenommene Opfersee direkt am Wohnplatz lag, daß außer den „Opfertieren“ auch noch Abfall und

<sup>15</sup> THERKEL MATHIASSEN, The Material Culture of the Iglulik Eskimo, Rep. of the Fifth Thule Expedit. 1921-24. Exp. Vol. 6, 1928, p. 204.

<sup>16</sup> VILHJÄLMUR STEFÁNSSON, The Stefánsson-Anderson Arctic Expedition of the American Museum. Preliminary Ethnological Report. Anthropol. Papers Amer. Mus. Nat. Hist., Vol. 14. 1914, pt. 1, p. 139.

<sup>17</sup> V. TANNER, Skoltlapparna. Fennia (Helsingfors) 49, 1929, Nr. 4, p. 125.

<sup>18</sup> V. TANNER, Petsamo aluseen paikanimiä. Fennia (Helsingfors) 49, 1928, Nr. 2, p. 20: „... *lann* = liha, joka on säilytetty järvessä, esim. peurain liha kesällä. Tämä liha sai silloin happamen maun ja pidettiin herkkuna.“

<sup>19</sup> Nach mündlicher Mitteilung von Herrn KARL NIKKUL, Helsingfors, an Herrn CARL JOHANSSON, Nomadenschullehrer an der Nomadenschule zu Gälliware, Schwedisch-Lappland.

<sup>20</sup> Aufgenommen vom Verfasser im Januar 1951, Gewährsmann Nomadenschullehrer CARL JOHANSSON, Nomadenschule zu Gälliware, Schwedisch-Lappland, der selbst lappischer Herkunft ist und dessen Verdienst, schwindende lappische Überlieferungen zu sammeln, zu behalten, aufzuzeichnen und weiterzuerzählen, für die Wissenschaft nicht hoch genug eingeschätzt werden kann. Cf. auch T. ITKONEN, Suomen Lappalaiset. Helsingfors 1948, I, p. 270 u. II, p. 580.



größere zusammenhängende Rentierteile versenkt wurden, und zwar ganze Rückenstücke derselben, mit dem besten Fleisch wie Filet und Roastbeef, sowie auch, daß das Gehirn den Tieren anscheinend vorher herausgenommen wurde. In diesem Zusammenhang will ich auch auf P. W. SCHMIDT'S Stellungnahme zu der Bedeutung des Gehirnes und des Markes bei Opfertagen hinweisen: Nicht die geopferten Kopf- und Langknochen selbst, sondern ihr wohlschmeckender Inhalt, das Gehirn und das Mark, sind das Wesentliche beim Kopf- und Langknochenopfer der Paläolithiker<sup>21</sup>.

Durch das Gesagte verliert sich der Eindruck, daß die versenkten Rentiere von Meiendorf und Stellmoor sakralen Charakter haben, vielmehr scheinen dabei praktisch-wirtschaftliche Beweggründe zu überwiegen.

Nachdem das Konservieren des Fleisches im Wasser bei den Iglulik-Eskimo, den Mackenzie-Eskimo, den Skolt-Lappen und den Rentier-Lappen einwandfrei belegt ist, soll hier untersucht werden, ob Parallelen auch in Meiendorf und Stellmoor gesucht werden können.

Das Bedürfnis, einen Teil der Saisonbeute auf diese Weise für weniger günstige Zeiten im kalten Wasser aufzubewahren, das übrigens über ewig gefrorenem Boden gelegen haben dürfte, also eine Kühlschranktemperatur von  $\pm 0$  bis  $+4^{\circ}$  C hatte, kann sich sehr wohl geltend gemacht haben, wenn man bedenkt, daß der Bau von Vorratsspeichern an Land viel Arbeit kostete, Zeit raubte und den Jäger an der Ausübung der Jagd hinderte. Hinzu kommt, daß der Bau von Speichern, die vor Füchsen und Vielfraßen sicher sind, sehr schwierig, mit steinzeitlichen Mitteln vielleicht fast unmöglich war.

Daß es sich nur um junge weibliche Stücke handelt, kann daraus erklärt werden, daß im Frühjahr und Sommer die Hinden und Jungtiere zusammen, von den Hirschen getrennt, wandern<sup>22</sup>. Anscheinend sind die Menschen nicht den Hirschherden, sondern diesen Hindenherden gefolgt, um ihnen ihre Beute zu entnehmen. Daß trächtige oder säugende Hinden und Kälber nicht getötet wurden, erklärt sich entweder aus bereits vorhandenen Tendenzen zur Schonung und Kapitalisierung der vom Menschen begleiteten Rentierherden, oder aber aus der Tatsache, daß das Fleisch der jungen, noch nicht trächtigen oder säugenden Hinden besser war, weshalb sie auch bevorzugt gejagt wurden. Die 12 % der Kälber in der Ahrensburger Stufe sind kein Gegenbeweis für die erstere Annahme. Diese Kalbsknochen können von Stücken herkommen, die nach der Geburt umkamen oder von Raubtieren getötet wurden<sup>23</sup>.

In bezug auf den sogenannten „Kultpfahl“ ist zu bemerken, daß die auf den Pfahl gesetzten Schädelteile einem sehr alten Rentier angehörten, und daß der Pfahl am Ufer in unmittelbarer Nähe der versenkten Rentierkörper stand. Das dazugehörige Geweih ist nicht gefunden worden. Der Schädel ist der zweitälteste Schädel des ganzen Fundes<sup>24</sup>, und seine Sonderstellung ist durch das Aufsetzen auf den „Kultpfahl“ markiert worden. Daß aber die hypothetische Größe des nicht vorhandenen Geweihes die Sonderstellung des 15jährigen Rentieres unter keinen Umständen bedingen konnte, geht schon aus der Tatsache hervor, daß ein Rentier dieses Alters gar kein besonders großes Geweih hat. Die Rentiere haben das größte Geweih zwischen dem 6. und 12. Lebensjahr. Danach, spätestens nach 12 Jahren, tritt ein Rückgang in der Geweihstärke ein, ähnlich wie bei den übrigen Cerviden<sup>25</sup>. Daher möchte ich hier

<sup>21</sup> P. W. SCHMIDT, Der Ursprung der Gottesidee, III. Münster 1931, p. 542 f.

<sup>22</sup> ERNST MARCUS, in: Handbuch der geographischen Wissenschaft, Bd. 2. Postdam 1933, pp. 161 ff.; T. LEHTISALO, Beiträge zur Kenntnis der Rentierzucht bei den Juraksamojeden. 1932. (Instituttet för sammenlignende kulturforskning. Oslo. Serie B: Skrifter XVI.) pp. 103 ff.

<sup>23</sup> Besonders bei ungünstiger Witterung können viele Kälber bald nach der Geburt erfrieren oder sonst sterben, desgleichen sind Füchse, Vielfraße, Wölfe und Adler für die Kälber gefährlich. Nach BOGORAS können bei den Tschuktschen bis zu 15 % der Kälber im Frühling sterben.

<sup>24</sup> RUST 1943, p. 194.

<sup>25</sup> A. JACOBI, Das Rentier. Leipzig 1931, p. 50, nach P. COLLET, Norges Pattedyr 8, 1911-12, p. 523 und C. MILLAIS, Newfoundland 1907, p. 314.

eher an die früher bei den Lappen üblich gewesene Art der Verehrung des Leitrentieres der Herde erinnern, welches „so lange leben durfte, bis es fast von selbst starb, wonach das Fleisch aufgegessen, die Halswirbel aber wieder zusammengebunden und auf einen *suonger* [= Vorratsgestell auf drei Beinen] aufgehängt wurden“<sup>26</sup>.

Obwohl ich durchaus gelten lassen will, daß das eine oder andere der versenkten Rentiere auch als Versenkungsoffer aufgefaßt werden kann, glaube ich mit Rücksicht auf das hier zusammengestellte Material annehmen zu müssen, daß das Gros der versenkten Rentiere und Rentierteile aus rein wirtschaftlichen Beweggründen ins Wasser gelegt wurde, und zwar zum Zwecke der Konservierung des Fleisches. Die auf diese Weise versteckten Fleischvorräte wurden durch einen auf einen Pfahl gesteckten Rentierschädel markiert, um das Auffinden des Fleischdepots beim nächsten Besuch des Lagerplatzes zu erleichtern. Zu dieser Markierung benutzte man die Überreste des Leitrentieres der begleiteten Rentierherde.

HENN POHLHAUSEN, Piteå, Schweden.

**‘Giant Strides’ among the Maori.** — The game of giant strides is termed *morere* or *moari*. It consists of a lofty pole often erected on a river bank or the edge of a precipice. From the upper end of this pole some seven to ten ropes are suspended. To prevent the ropes twisting around the pole, the upper ends of them were secured to a stout piece of rope (termed *takaore*) and this acted as a swivel. This rope rested on a shoulder on top of the pole and moved as the players swung around the pole below.

Sometimes the players swung out over a river cliff as at Taumarunui where the game was played until comparatively recent times. Often when so swinging players would drop into the water below. Generally the pole became bent by continual use; but there was also a stout type of pole used which never became bent above.

ELSDON BEST has left us the following chant sung by Ngati Porou players:

*Ka rere au, ka rere au*  
*Ka rere au i te morua titi,*  
*E kohera, e kohera po,*  
*Ki roto wai titi.*

This type of swing was also common in the Cook Islands where it has been described by an early missionary, Rev. WATT GILL<sup>1</sup>, as a “single rope of green tough vine suspended from the frond of a lofty cocoa-nut tree, with a large knot at the end. A young man or woman would then hang on the knotted end with both hands, and swing round and round the tree, or a second party would swing the hanger on. Sometimes a loop is made for the swinger to sit in”.

The game is also played at Fiji where the pole or tree is from 30 to 50 feet high and the player has his foot in a kind of stirrup at the end of the rope or strong vine. The cord is grasped above and the swinger describes an arc that would terrify a European<sup>2</sup>.

W. J. PHILLIPPS.

<sup>26</sup> Nach mündlicher Überlieferung aus der Gälliware- und Pite-Lappmark, aufgenommen 1951 durch den Verfasser, Gewährsmann Nomadenschullehrer CARL JOHANSSON, Nomadenschule zu Gälliware, Schwedisch-Lappland, dem ich für die wertvolle mündliche Mitteilung besonders danken will. — In bezug auf die Verehrung und Schonung einer Geltkuh (*stainak*), die ja auch zu den Leitrentieren gehört, cf. weiter ITKONEN 1948, II, pp. 109 u. 368.

<sup>1</sup> The Journal of the Polynesian Society 5. 1896, p. 191.

<sup>2</sup> Cf. A. RIESENFELD, The Swing in Melanesia and some other Regions. Anthropos 41-44, 1946-49, pp. 737-756.

Einige Ergänzungen zu G. HÖLTKEs Aufsatz „Die Steinvögel in Melanesien“. — Vor einiger Zeit hat G. HÖLTKE einen längeren Artikel über die Steinvögel in Melanesien publiziert<sup>1</sup>, d. h. über einen bestimmten Formenkreis der sog. „prähistorischen“ Steinartefakte, die in Melanesien gefunden wurden. Bei diesen „Steinvögeln“ handelt es sich um „steinerne Vogelformplastiken, sei es um Ganzkörper oder auch nur um den Vogelkopf mit und ohne Hals. Vielfach hocken diese Vögel auf einem heute unten abgebrochenen Ständer, der mit Hilfe der weniger beschädigten Exemplare wohl als Stößel (Pistill) interpretiert werden kann“ (a. a. O. p. 236). Der Verfasser hat im ganzen 20 Einzelobjekte bzw. Objektgruppen behandelt und damit alle bis jetzt bekannten Exemplare erfaßt und beschrieben. Jedenfalls ist seitdem m. W. kein neues Stück in der Literatur oder durch Feldfunde bekanntgeworden.

Als Nr. 5 in seiner Liste bespricht HÖLTKE einen „Steinvogel aus den Bergen Zentral-Neuguineas“ (pp. 241 f. und Tafel XX, Abb. 10). Als einzige Quelle, die zudem auf den ersten Blick wenn nicht gar zweifelhaft, so doch ziemlich mangelhaft erscheint, diente ihm ein anonymer Aufsatz (mit Bild) in der „Pacific Islands Monthly“ 20. 1950. Nr. 7. p. 52. Inzwischen ist es mir gelungen, dieses vorher etwas fragliche Objekt selbst zu sehen und zu studieren. Daß es sich um das gleiche Stück handelt, steht ganz außer Zweifel. Darum werden einige konkrete Angaben, die den lückenhaften Bericht in der „Pacific Islands Monthly“ ergänzen können, willkommen sein. Es sei aber gleich betont, daß sowohl die in der „Pacific Islands Monthly“ faktisch gemachten Angaben als auch die darauf fußenden vorsichtigen Formulierungen HÖLTKEs an sich keiner Korrektur bedürfen. Es kann und soll sich hier also nur um Ergänzungen handeln, die immerhin von einiger Bedeutung sind.

Dieser Steinvogel befindet sich jetzt im Besitz des katholischen Missionars Rev. MICHAEL BODNAR, S. V. D., auf der Missionsstation Kup. Die Station Kup liegt im Wahgi-Tal (östliches Zentral-Neuguinea) auf der rechten Seite des mittleren Wahgi. Missionar BODNAR erwarb den Stein vor einigen Jahren von einem Eingebornen aus den Kubor-Bergen, wo nach Angabe der Eingebornen der Stein auch gefunden wurde. Die Fundumstände sind in HÖLTKEs Aufsatz richtig wiedergegeben. Das Kubor-Gebirge bildet die südliche Flanke des mittleren Wahgi-Tales. Die Provenienz-Angabe HÖLTKEs, „aus den Bergen Zentral-Neuguineas“, stimmt also und kann jetzt genauer auf das Kubor-Gebirge lokalisiert werden. Aus dieser Gegend war bisher noch kein „Steinvogel“ belegt worden.

Ganz ohne Zweifel ist dieser Steinvogel ein „prähistorisches“ Artefakt, wie HÖLTKE schon richtig vermutet hat. In der heutigen Kultur der Kubor-Stämme sind solche Steinartefakte seltene Fremdkörper, deren ursprüngliche Bedeutung man nicht kennt. So galt denn auch dieser Steinvogel nur als Zauber-, Segens- und Glücksstein, wie es für die Bewertung „prähistorischer“ Artefakte in Melanesien überhaupt typisch ist.

Die bei HÖLTKE offengebliebene Frage nach dem Material des Objektes (ob Keramik oder Stein) kann jetzt eindeutig zugunsten des Steines beantwortet werden. Es handelt sich um ein grauschwarzes, körniges Sedimentgestein.



Steinvogel aus dem Kubor-Gebirge  
im östlichen Zentral-Neuguinea.

Jetziger Standort:  
Miss.-Station Kup im Wahgi-Tal.

<sup>1</sup> GEORG HÖLTKE, Die Steinvögel in Melanesien. Südseestudien. (FELIX SPEISER-Gedenkschrift.) Basel 1951. pp. 235-265. (Cf. dazu die Besprechung in Anthropos 47. 1952. pp. 332-335.)



Der Vogel hockt (ohne Andeutung der Füße) auf einer ovalrunden (der Durchmesser ist 7 : 5,8 cm), abgebrochenen Unterlage, die so kurz unter dem Vogelkörper abgebrochen ist, daß sie auf der Abbildung bei HÖLTKE gar nicht zu sehen ist. Sie ist aber am konkreten Objekt eindeutig vorhanden und auch zu erkennen. Dabei liegt der kürzere Durchmesser der Unterlage (5,8 cm) mit der Längsachse des Vogelkörpers parallel, während der längere Durchmesser (7 cm) im rechten Winkel dazu steht. Man wird diese beschädigte Unterlage ohne Bedenken als abgebrochenen Stößel und die Vogelfigur selbst als Stößelkopf interpretieren dürfen.

Die Höhe des Steinvogels von der Unterlage bis zum Scheitel mißt 12 cm, der Durchmesser von der Brust bis zur Schwanzspitze 11 cm, von der Schnabelspitze bis zum Nacken 6,9 cm. Die größte Breite bei den Flügeln beträgt 9,5 cm, die Brustbreite 7 cm. Die Flügel sind wohl etwas vom Körper abgehoben, aber doch noch überall vollständig in Materialeinheit mit ihm verbunden.

Auf der linken Kopfseite (nicht aber auf der rechten) des Vogels scheint ein Auge angedeutet zu sein, wenn es nicht etwa nur eine natürliche Vertiefung im Steinmaterial ist. Die Augen sind allerdings bei den meisten der melanesischen Steinvögel eindeutig vorhanden und klar sichtbar, wie die Abbildungen in HÖLTKE'S Aufsatz zeigen.

Mit diesen ergänzenden Angaben, die vom jetzigen Besitzer und am Objekt selbst gewonnen wurden, ist dieser „prähistorische“ Steinvogel aus Zentral-Neuguinea aus der etwas unsicheren Stellung, die ihm HÖLTKE aus methodischen Gründen noch zuweisen mußte, zu einem sicheren Beleg und einem unzweifelhaften Vertreter der melanesischen „Steinvögel“ geworden.

JOHANN NILLES, S. V. D.,  
Catholic Mission Mingende, Wahgi River, New Guinea.

---

# Miscellanea

## Generalia

**New Developments in Psychoanalysis** (W. VAN DUSEN). — FREUD died in 1939. Before that time and especially since then the movement that he started developed independently of him. Cultural anthropology helped to bring about this change. The study of other cultures showed that elements in the life of Western Europeans (e. g. the Oedipus complex, the sex and death instincts) which FREUD took as innate in all humans are peculiar to cultures like that of Western Europe. In other cultures the development of the psychic life is different because the interpersonal relations in them are different. With this profound transformation of psychoanalysis into a theory based on the forces in cultures and centering upon interpersonal relations, sex has become simply one of the many kinds of interpersonal relations, having no more importance than the others. But the modern analysts have gone so far into the social-cultural environment that they give the impression of overlooking what is native to the individual. (*Revue de l'Université d'Ottawa* [Ottawa] 22. 1952. pp. 405-421.)

**De l'action protectrice des colliers dans la malaria aviaire. Essai d'ethnographie expérimentale** (P. BARANGER et M. K. FILER). — C'est une coutume très répandue de porter des colliers et des anneaux au cou, à la cheville ou au poignet; on attribue à ces objets en métal ou en fibres textiles le pouvoir de préserver des maladies. On y voit en général une pratique superstitieuse. Cependant, des recherches récentes semblent prouver que le port d'un collier peut influencer l'évolution de la malaria aviaire expérimentale. Des essais ont été effectués avec *Plasmodium gallinaceum* et ont porté sur plus de 350 animaux. On a ainsi pu constater que l'or, le cuivre, le fer exerçaient une action remarquable dans les formes érythrocythiques de *P. gallinaceum*. La survie moyenne est portée de 11,6 jours pour les témoins à 20-30 jours pour les porteurs de colliers. L'action d'autres métaux et de fibres textiles est plus faible. Il est probable qu'une influence analogue puisse se manifester dans l'évolution de la malaria humaine et que les pratiques sus-mentionnées soient le fruit d'une longue expérience. (*Acta Tropica* [Basel] 10. 1953. pp. 69-72.)

**Orientalische Stoffe in den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm** (O. SPIES). — Dem mittelalterlichen Europa wurde orientalisches Erzählgut vermittelt über Spanien, Sizilien und Italien, und zwar durch die Kreuzzüge, durch Juden, Manichäer, osmanische Türken und Mongolen. Zur Übertragung durch Völkerwanderung und Kulturkontakt kam die Verbreitung durch einzelne Reisende und durch Bücher. In den GRIMM'schen Märchen findet sich etwa ein Dutzend Erzählungsstoffe, deren orientalischer Herkunft als wohlbegründet gelten kann. Es handelt sich dabei um (wunderlose) Novellenmärchen arabischen Ursprungs (im Gegensatz zu den indogermanischen Zaubermärchen), Parabeln, Problemgeschichten, Legenden und Schwänke. Die Aufnahme der Märchen gehört mit zu dem merkwürdigen Vorgang der Umwandlung der deutschen Seele unter dem Einfluß der Gebilde keltisch-romanischer, antiker und orientalischer Phantasie zur Zeit des Rittertums und der Kreuzzüge. (*Beiträge zur Sprach- und Kulturgeschichte des Orients*, Bd. 6. 47 pp. 1952. Walldorf-Hessen. Verlag Dr. H. VORNDRAN.)

**Die Vegetationszonen des nördlichen Eurasiens während der letzten Eiszeit** (B. FRENZEL und C. TROLL). — In schmalen Streifen am Inlandeisrand, auf dem Ural nach Süden vorspringend, längs der Eismeerküste und im gebirgigen Nordostsibirien erstreckte sich die Frostschuttundra, die bald (etwa an der Konda und bei Ssamorowo und Surgut) zu kräuterreicher Tundra mit Zwergstrauchwuchs überging. Südlich davon bestand in Osteuropa und in Westsibirien (Tobol, Irtysh, oberer Ob und Jenissej), mit einer Verbindungszone südlich des Urals, ein Streifen von Waldtundra-Waldsteppe-Gemisch, der nach Nordosten (zwischen oberem Jenissej und Werchojansk-Gebirge) in Waldtundra überging. Anschließend stockte in Mittelsibirien bei ähnlichen Vegetationsverhältnissen wie heute die moordurchsetzte Taiga, die nach Westen (auskeilend in Nordkasakstan) in kühle Steppe mit Taiga-Hainen überging. Südlich der baumreicheren Vegetationszone erstreckte sich in Osteuropa und Kasakstan mit schmalen Verbindungsstreifen nördlich des damaligen Kaspisees die kühle Steppe. (Eiszeitalter und Gegenwart [Öhringen/Württ.] 2. 1952. pp. 154-167. Mit 1 Kt.)

### Europa

**La Tarasque** (L. DUMONT). — La Tarasque est un animal imaginaire, objet d'une légende, de cérémonies et de figurations, qui se rattachent toutes à la bourgade de Tarascon, située sur le cours inférieur du Rhône. Dans la légende, la Tarasque est un monstre terrible dompté par sainte Marthe, tandis que dans les cérémonies la bête se montre en somme bénéfique. La contradiction n'est cependant qu'apparente. Comme ailleurs, les adversaires mis en présence par le thème du combat sont le produit du dédoublement d'un même génie. Les « courses de la Tarasque » consistent dans l'exploitation d'une ambivalence ; elles libèrent une énergie positive au moyen de négations secondaires. Originellement, la bête concentre en elle et le mal et le bien. Cette manière de voir a survécu dans les cérémonies où la sainte ne joue aucun rôle, mais elle a été supprimée dans la légende. (Espèce humaine, 8. 252 pp. Paris 1951. GALLIMARD.)

**Sippenmäßige Ordnung in der lappischen Geisterwelt** (G. RÄNK). — Von der älteren sozialen Ordnung der Lappen wissen wir wenig. Aber ein Abbild davon läßt sich in der religiösen Vorstellungswelt finden. Die *saivo*- oder *sieidi*-Geister der norwegischen Lappen werden familien- oder sippenweise verehrt. Sie sind mit heiligen Stätten verknüpft, die Privateigentum einzelner Familien, Geschlechter oder Sippen sind und — wie die Geistergruppen selbst — vererbt oder als Brautgabe den Töchtern mitgegeben werden. Ähnliches gilt von den schwedischen Lule-Lappen, den finnischen und den Kolt-Lappen. Auch der Schamane scheint Sippenzauberer gewesen zu sein. Wenn so die Sippe eine wichtige Stellung im religiösen Leben hatte, wird sie auch im Gesellschaftsgefüge von ausschlaggebender Bedeutung gewesen sein. Damit würden sich die Lappen in das allgemeine Bild der Nomadenvölker Nordeurasiens einordnen. (Sugukondlik korraistus laplaste usundis. Annales Societatis Litterarum Estonicae in Svecia 1. 1945-1949. pp. 5-17.)

**The Swedish Bread** (A. CAMPBELL). — In the outer north-western districts of the Indo-European bread culture area a quite primitive production for immediate consumption still exists with unfermented and unleavened bread, baked directly on the embers or on a stone or more often on an iron plate. During the Middle Ages and far into modern times grinding and baking were done in autumn and spring only. During the latter part of the Middle Ages the typical bread cereals, rye and wheat, grew greatly in importance as compared with the porridge cereals, barley and oats. Towards the end of the Middle Ages, especially in the towns, daily or weekly fresh bread began to be appreciated. The advance of fermented rye bread was favoured by the church, which prohibited the eating of meat during certain periods. The round loaf completely dominates Swedish bread culture. We have four areas of bread types: the northern soft, and the northern hard bread area; the southern soft, and the southern hard bread area. (Det svenska brödet. En jämförande etnologisk-historisk undersökning. VII + 268 pp. Stockholm 1950. A. B. BENNEL & Co.)

**Die Rauchstuben im Lande Salzburg** (V. VON GERAMB). — Die Rauchstube ist in den Ostalpen der Hauptwohnraum des alten Bauernhauses, der nicht durch den



rauchlosen Kachelofen erwärmt wird, sondern durch eine Doppelfeuerstätte, die sich aus einem offenen Herd und einem mit ihm eng verbundenen großen, aus Steinen gemauerten Ofen zusammensetzt und mit einem Feuer- und Funkenhut überdacht ist. Die Hauptverbreitung liegt in Kärnten und Steiermark. Auch das Salzburger Land weist Ausstrahlungsgebiete auf. Ob die Rauchstube zum Kulturgut der Ostgermanen gehört oder zu dem der Alpenslawen, wird sich erst entscheiden lassen, wenn die Rauchstubenspuren in Bayern und Tirol untersucht sind. (Veröffentl. d. Inst. f. Volkskunde, Salzburg, Bd. 4. 52 pp. Salzburg 1950. OTTO MÜLLER Verlag.)

### Asia

**Masken- und Fastnachtsbräuche bei den Völkern des Kaukasus** (R. BLEICHSTEINER). — Bei den Georgiern, Swanen, Armeniern und Ossen werden zu Fastnacht, bei Beginn der Feldarbeiten oder zu Neujahr Spiele aufgeführt, die mit dem Brauchtum Europas übereinstimmen. Spieler sind vielfach Burschen; häufig sind Scheinkämpfe. Manches erinnert an Fruchtbarkeits- und Ahnenkult, an Jugendinitiation, Geheimbundwesen und Dualorganisation. Die Junggesellen- und Jungkriegerverbände von Kubatschi und die Tschiltan Mittelasiens erweisen das Vorhandensein von kultischen Geheimbünden, die den Formen ähneln, die im Westen für Germanen und im Osten für Japaner belegt sind. (Österreichische Zeitschrift für Volkskunde [Wien] Kongreßheft 1952, pp. 3-76.)

**Der Moloch** (W. KORNFELD). — 1935 hatte O. EISSFELDT, gestützt auf eine Anzahl punischer Inschriften, die Theorie aufgestellt, *mlk* sei — auch im Alten Testament — kein Gottesname, sondern ein Opferterminus, etwa „Gelübbeopfer“. Nun ist aber schon für die punischen Inschriften diese Deutung nicht sicher. Es scheint vielmehr, daß *mlk* = König ursprünglich bei den Semiten ein allgemeines Gottesappellativ war, aus dem sich dann im westsemitischen Bereich eine bestimmte Gottheit bildete. Diese ist nachgewiesen für Ras Šamra, Phönizien, die Ammoniter, hat im akkadischen Pantheon Aufnahme gefunden (wie Keilschrifttexte aus dem 24. und dem 19. Jh. v. Chr. beweisen) und war auch im alten Südarabien nicht unbekannt. Einige Indizien sprechen dafür, daß dieser Gott mit der Unterwelt und mit dem Feuer in Beziehung stand. Sein Kult dürfte auf dem Wege über die Kanaanäer auch die Israeliten beeinflußt haben. (Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes [Wien] 51. 1948-52. pp. 287-313.)

**Die Weihrauchstraße in Arabien. Die älteste Welthandelsstraße** (C. RATHJENS). — Der Weihrauchbaum kommt nur in einem eng begrenzten Gebiet beiderseits des Golfs von Aden vor. Schon sehr früh wurde der Weihrauch in den drei Stromaasen-Hochkulturen (Ägypten, Mesopotamien, Indus) zu kultischen Zwecken gebraucht. Nach Indien war infolge der Monsune der Transport des Weihrauchs auf dem Seewege leicht; nach Ägypten und Mesopotamien ging die Weihrauchstraße von Südarabien an der Küste des Roten Meeres entlang (meist aber mehr landeinwärts) bis Petra, wo sie sich teilte. Wahrscheinlich bestanden an allen Etappen schon im 4. Jahrtausend v. Chr. relativ hoch organisierte Stadtstaaten. Dieser Handelsweg diente auch sonstigem Kulturaustausch; so zeigt der südarabische Fruchtbarkeitskult in seinen figürlichen Ausprägungen schon früh auffallende Übereinstimmungen mit Nordsyrien-Mesopotamien. Auf der gleichen Straße wanderten im 2. Jahrtausend aus dem Norden die Semiten ein, die Herrschaft der südarabischen Reiche. (Tribus. Jahrbuch des Linden-Museums [Stuttgart] N. F. 2-3. 1952-53. pp. 275-304.)

**Das Gilgamesch-Epos und seine Vorgeschichte** (J. J. STAMM). — Das *Gilgamesch-Epos* wurde seit 1872 nach und nach in Bruchstücken bekannt. Auch heute weisen die Texte noch große Lücken auf, doch läßt sich der Werdegang des Epos ziemlich gut überblicken. Die Sumerer besaßen um 2000 v. Chr. einen losen *Gilgamesch-Zyklus*, aus dem sechs Gedichte erhalten sind. Das Epos als solches wurde erst durch einen semitischen Dichter gestaltet, der den vorhandenen Stoff künstlerisch und gedanklich vertieft hat. Wahrscheinlich geschah dies kurz vor 1700 in Südbabylonien. In der schroff ablehnenden Haltung *Gilgameschs* gegenüber *Ishtar* darf nach DE LIAGRE BÖHL der Kampf zweier Religionsformen gesehen werden: auf der einen Seite altsumerische Vegetations- und Mysterienfrömmigkeit mit sexuell ausschweifendem Kult, dargestellt durch

*Ischtar*, auf der anderen Seite eine die Vegetationskulte ablehnende, mehr ethisch orientierte Frömmigkeit, dargestellt durch den Sonnengott *Schamasch*. In der späteren babylonischen Religion wird Vegetationskult mit *Schamasch*-Verehrung verschmolzen. (Asiatische Studien [Bern] 6. 1952. pp. 9-29.)

**Physical-Anthropological Research on Central Indian Tribes** (M. WENINGER). — During an expedition to India (1938) W. KOPPERS measured a number of Bhil, Korku, Nahal, Gond and Baiga. All metrical and morphological characteristics of head, face, and body yield a fairly uniform picture. There is a marked relation to the Vedda of Ceylon: the pigmentation is intense, eyes and hair showing the darkest shades among mankind, while the skin, although dark, lacks the darkest shades. Both have the same hair form, and their face-hair is scarce. Similarities exist in the main dimensions of the brain case, and in the narrowness and shape of the forehead. The extraordinary breadth of the face and the hypoplasia of the lower part of the face are characteristic. The body-size, the relative length of the legs and the surprisingly low figures of the girth of the extremities agree in both cases. (Physisch-anthropologische Untersuchungen an einigen Stämmen Zentralindiens [Acta Ethnologica et Linguistica, Nr. 3]. V + 156 pp. Wien 1952. Verlag HEROLD.)

**Gigantopithecus blacki von Koenigswald, a Giant Fossil Hominoid from the Pleistocene of Southern China** (G. H. R. VON KOENIGSWALD). — This gigantic primate is known from four molars bought in Chinese drugstores in Hong Kong and Canton. They represent four individuals from at least two different localities. In addition two last lower premolars, one upper median incisor, and one upper canine can tentatively be referred to the same species. The molars are the largest known of any higher primate. In pattern they come close to man. *Gigantopithecus* might be regarded, with reservations, as a member of the human group. But as a certain degree of overspecialization is already observable in the molars, he cannot be regarded as ancestral to man. The fauna, of which he is a member, belongs to the (early) Middle Pleistocene. Within this fauna there already existed a hominid of ordinary size contemporary with *Sinanthropus pekinensis*. The geological age is not so early as suggested by WEIDENREICH. (Anthropological Papers of the American Museum of Natural History [New York] 43. 1952. pp. 291-326.)

### Africa

**Das Wörterbuch der ägyptischen Sprache. Zur Geschichte eines großen wissenschaftlichen Unternehmens der Akademie** (A. ERMAN † und H. GRAPOW). — Das Ägyptische Wörterbuch mußte in Angriff genommen werden, bevor man über ausreichende philologische Vorarbeiten verfügte. ADOLF ERMAN begann 1897 das Unternehmen. Die 5 Hauptbände wurden von 1909-1927 zusammengestellt, die Arbeit an den Ergänzungsbänden mit den Belegstellen zog sich über 27 Jahre hin. 1951 konnte der 3. Band erscheinen, Band 4 und 5 befinden sich im Satz. Zu dem deutsch-ägyptischen Wörterverzeichnis soll noch ein Register sämtlicher Hieroglyphen kommen. (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Vorträge und Schriften, Heft 51. 80 pp. in 8°. Berlin 1953. Akademie-Verlag.)

**Notes historiques autour des principales plantes cultivées d'Afrique occidentale** (R. MAUNY). — Les aliments de base de l'Ouest africain aux temps les plus reculés étaient les deux mils, le fonio, l'igname, le taro, le riz d'Afrique. D'autres plantes cultivées y furent introduites en trois grandes étapes. Pendant la période arabe (8<sup>e</sup> au 14<sup>e</sup> siècle) ce furent la canne à sucre, le cotonnier, le riz d'Asie, le blé, l'orge, le figuier, l'oignon, le sésame, etc. Dans la période portugaise (15<sup>e</sup> au 17<sup>e</sup> siècle), l'Afrique occidentale entra en relation maritime avec l'Amérique d'une part, l'Inde, la Malaisie et la Chine d'autre part. De ces pays arrivèrent entre autres plantes, l'ananas, le maïs, le manioc, la patate, le tabac. Pendant la période de pénétration européenne toujours plus intense (18<sup>e</sup> au 20<sup>e</sup> siècle), on introduisit des plantes qui permettent une exportation lucrative, comme le café, le cacao, et d'autres cultures, jusqu'ici peu importantes, comme celle de l'arachide, du palmier à huile, du bananier connurent un développement considérable. (Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire [Dakar] 15. 1953. pp. 684-730.)



**Wanderungen und Schichtung der Völker im „Herzen Afrikas“** (P. SCHEBESTA). — Das bunte Völkergewirr im „Herzen Afrikas“ (der Ituri-Waldzone bis über den Semliki) setzt mehrere größere Einbrüche und Wanderungen aus W, N und NO voraus. Als erste Schicht müssen die Bambuti-Pygmäen angesehen werden, über die sich von W her eine Bantu-Schicht (Kumu-Bira) entlang des Ituri und eine andere (Budu-Njali) entlang des Urwaldrandes vorschoben. Eine zweite Wanderungswelle erfolgte von N: Die (sudaniden) Mangbetustämme drangen in den Urwald vor und zerspalteten die ansässigen Bantu. Eine dritte Welle ging von Azande und Niloten aus, die das Völkerbild weiter verschoben. Die Symbiose ließ die Kontaktrasse der Negrobambutiden entstehen, deren mannigfache Schattierung, ebenso wie das Problem der Pygmäensprache, in den hier dargestellten Wanderungen eine Lösung findet. (Kongo-Overzee [Antwerpen] 19. 1953. pp. 63-88.)

**La génétique de la Sicklémie et l'intérêt anthropologique de sa fréquence en Afrique noire** (J. HIERNAUX). — Le terme de sicklémie désigne la présence de drépanocytes dans le sang et couvre à la fois la tendance et la forme anémique. On ne trouvait la sicklémie que chez des individus de race noire ou ayant une ascendance noire. Le taux de cette maladie dans la race éthiopienne est très bas; il serait nul, comme chez les européens, sans le métissage actuel avec des négroïdes. Le taux de sicklémie chez les négroïdes semble bas. Nous ne pouvons rien conclure des résultats obtenus chez les tribus du langage nilotique de l'Uganda (taux très élevé), leur position raciale n'étant pas clairement établie. A l'intérieur du groupe linguistique bantou, la variation du taux ouvre toute la gamme des variations possibles en Afrique noire: de 0.25 à 45 %. L'analyse a été bornée à quatre groupes bantous; l'interprétation conjointe de la morphologie et de la sicklémie conduit à y considérer trois fonds raciaux dont les caractères sont précisés par l'étude de gradients des moyennes anthropométriques et des taux de sicklémie. (Annales du Musée Royal du Congo Belge. Sciences de l'Homme. Anthropologie, vol. 2. 42 pp. Tervuren 1952.)

### America

**Lexico-Statistic Dating of Prehistoric Ethnic Contacts** (M. SWADESH). — The fundamental everyday vocabulary of any language changes at a relatively constant rate. The percentage of retained elements in a test vocabulary therefore indicates the time elapsed. The percentage of like elements in test vocabularies of Eskimo and Aleut, shows that about 2,900 years have elapsed since the common period of these now distinct languages. (Carbon data from one of the earliest settlements on the Aleutians were found to be about 3,000 years old.) The dialects from Seward Peninsula in Alaska to Greenland diverged from each other probably within the last few centuries. The divergence between this group of dialects and those around the Yukon and at East Cape in Siberia indicates about 1,000 years of separate development. The new method was applied to the vocabularies of English and German, of English and Old English, Spanish and Latin, Middle Egyptian and Coptic etc. The lexical test list used for studying the rate of change consisted of 215 items. All reconstructed prehistoric cases fall within the recent millenia of human history. (Proceedings of the American Philosophical Society 96. 1952. pp. 452-463.)

**The Sandpaintings of the Kayenta Navaho** (L. C. WYMAN). — The sandpaintings are symbolic pictures made by strewing pulverized red, yellow, and white sandstone, charcoal, and a few mixtures of these, on a background of tan-colored sand. The Navaho Indians use them in their religious ceremonials. There is a tabu against reproduction of these sacred pictures in permanent form. The total number of drypainting designs which have been recorded might be in the neighborhood of 600. But only about fifty colored reproductions are known, among which there are very few original drawings by native artists. The 60 different designs of the Wetherill collection were painted by the Navaho themselves. Whether the unusual features as the unorthodox colors, plant forms and other details, may be taken as a local variation or merely as an idiosyncrasy



of the informants or were perhaps modified by them for precautionary reasons, is questionable. (University of New Mexico Publications in Anthropology, Nr. 7. 120 pp. Albuquerque 1952. The University of New Mexico Press.)

**Mittelamerikanische Forschungen** (F. TERMER). — Die archäologischen und ethnologischen Forschungen in Mittelamerika sind noch nicht mit jener Intensität in Angriff genommen worden, die ihrer Wichtigkeit entspricht. Lagen die Forschungen früher mehr in den Händen europäischer Gelehrter, so hat sich seit Jahrzehnten das Schwergewicht auf die amerikanischen Forscher verlagert. In Europa sollten nun vor allem Archivstudien gepflegt werden; besonders die Archive in Spanien bergen noch viele ungehobene Schätze, deren Kenntnis für die Erforschung altmittelamerikanischer Kulturen unumgänglich notwendig ist. (La investigación americanista en la América Central. Trabajos y Conferencias, Seminario de Estudios Americanistas [Madrid] 1. 1952. pp. 9-28.)

**The Indian Caste of Peru, 1795-1940** (G. KUBLER). — An estimate of 1586 states that there were 1,049,766 Indians and 53,000 non-Indians; i. e., the percentage of Indians in 1586 may be taken as about 95 %. In 1795 there were 490,000 Indians among a total population of 850,000, i. e., 57 % Indians. According to the census of 1850 (prepared upon the basis of tax registers since 1826) there were 651,000 Indians among a total population of 1,100,000, i. e., 59 % Indians. The census of 1876 counts 972,000 Indians among a total population of 1,776,000, i. e., 54 % Indians. In 1940 there are 1,758,000 Indians among a total population of 4,194,000, i. e., 41 % Indians. Peruvian population composition is a social process and not a biological one. The governing factors in the process are probably economic and ideological, and in no case biological, where caste is involved. (Smithsonian Institution. Institute of Social Anthropology. Publication No. 14. 72 pp. Washington 1952. United States Government Printing Office.)

**Indianerforschung in Brasilien gestern und heute** (E. SCHADEN). — Vier Perioden lassen sich unterscheiden: 1. Die Kolonialzeit, vornehmlich das 16. Jh., mit ihren vorwissenschaftlichen, aber teilweise sehr guten Berichten. 2. Die erste Hälfte des 19. Jh. mit der Pionierleistung K. F. P. VON MARTIUS (Reisen 1817-1820; „Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerikas, zumal Brasiliens“ 1867). 3. Die Epoche der großen Expeditionen, ab 1884: KARL VON DEN STEINEN und seine Nachfolger. 4. Die Zeit seit dem Ersten Weltkrieg. Man ist bestrebt, Theorie und Praxis zu verbinden, läßt, statt einseitiger Theorien, mehrere Erklärungsprinzipien zusammenarbeiten und sucht das Stammesleben in seiner Ganzheit, in seiner Dynamik und in seinem Wandel zu erfassen. (Staden-Jahrbuch. Beiträge zur Brasilkunde. Bd. 1. pp. 137-154. São Paulo 1953. Instituto Hans Staden.)

**Age, Stature and Weight in Surinam Conscripts** (A. B. DROOGLEEVER FORTUYN). — Dutch Guyana has a population of 200,000. The majority of these represent a cross between Dutch or Jews (from Spain and Portugal), and African Negroes. People from India and Java were imported by the thousand as laborers. A fair number of Chinese immigrated. Not included in this study are the Bushnegroes. A total of 2,454 Surinam conscripts was studied as to age, stature, weight and the interrelation of these three. The family name (European, Javanese, Chinese, Hindostan, Indian) was taken as the sole basis for the recognition of the various groups. Average stature: European and Chinese: 170 cms; Hindostan: 165 cms; Javanese: 160 cms. Average weight: European and Chinese: 61 kgs; Hindostan and Javanese: 54 kgs. The Indians do not differ much from other groups of Indians. (Koninklijk Instituut voor de Tropen. Mededeling No. Cl. Afd. Culturele en physische Anthropologie No. 44. 126 pp. Amsterdam 1952.)

## Oceania

**Floristic Interchanges between Formosa and the Philippines** (HUI-LIN LI). — The floras of Formosa and the Philippines are distinctive in their general nature. The former is especially related to the Chinese mainland and the latter to Malaysia. Their close geographic proximity, however, has allowed certain floristic interchanges in relatively recent times. An earlier movement was the southward migration of temperate

elements from Formosa to the Philippines. These are mostly montane and alpine elements and, in the Philippines, largely confined to the mountains of northern Luzon. A more recent movement is the northward expansion of tropical elements from the Philippines to Formosa. These are usually lowland plants and when found in Formosa are mostly limited to the southern extreme of the island and the adjacent small islands Lanyu and Lutao. (Pacific Science [Honolulu, Hawaii] 7. 1953. pp. 179-186.)

**Künstliche Defekte an menschlichen Schädeln aus Melanesien** (O. SCHLAGINHAUFEN). — Unter 684 neuirländischen Schädeln finden sich 19 mit Defekten, die post mortem künstlich hervorgerufen worden sind: Erweiterungen des Foramen magnum oder Lücken im Bereich der Augenhöhlen. Die so bearbeiteten Schädel stammen aus dem Süden der Insel. Unter denen vom Norden sind keine mit Defekten vorhanden. In einer Sammlung von Schädeln aus Nordost-Neuguinea besitzen 34 % solche künstliche Defekte. Sonst sind sie noch bei den Ainu, bei den Golden und in einem slawischen Gräberfeld in der Mark Brandenburg nachgewiesen. Verschiedene Deutungen sind versucht worden: Gehirngewinnung, medizinischer Eingriff, Knochengewinnung für Amulette, Zurichtung für zeremonialen Gebrauch bei Toten- und Ahnenkultus. Der Sinn der Defekte an den melanesischen Schädeln ist somit noch unklar. (Bull. d. Schweiz. Ges. f. Anthropol. u. Ethnol. [Bern] 28. 1951/52. pp. 19-23.)

**L'élément blond dans l'ethnie polynésienne** (J. POIRIER). — Parmi les éléments secondaires qui ont contribué à la formation de l'ethnie polynésienne, il faut aussi mentionner un élément blond dont la présence a déjà été constatée par les premiers découvreurs espagnols. Le type blond joue un rôle important dans la tradition et la mythologie polynésiennes. Pour expliquer ces faits, les hypothèses de métissages récents, d'albinisme, de décoloration ou teinture artificielles, ou de dépigmentation, celle-ci étant la conséquence d'une mutation, sont insuffisantes. (Il ne faut pas oublier qu'il y a aussi des cas de pigmentation claire de l'iris.) Une dualité de conceptions culturelles fait considérer les blonds soit comme enviables, soit comme méprisables. Il semble qu'il faut distinguer deux couches dans l'élément blond polynésien. La première est due à un métissage d'éléments mongoliques et caucasiens dans le stock proto-polynésien, l'autre à des influences nordiques plus récentes. (Journal de la Société des Océanistes [Paris] 8. 1952. pp. 81-116.)

**Hypothèse sur l'origine de la hache-ostensoir néo-calédonienne** (E. MÉTAIS). — L'étude de la forme et de la signification de la hache-ostensoir (casse-tête vert) de la Nouvelle-Calédonie ainsi que de la croyance qui s'y rattache, donne l'occasion d'établir l'hypothèse suivante: A une date assez ancienne, les Polynésiens seraient venus de Samoa ou de Taïti en Nouvelle-Calédonie, apportant avec eux leurs traditions et leurs objets sacrés. La pierre verte, dont on vénérât les nombreuses qualités, a remplacé le bois dans la figuration des dieux. Ainsi, cette lame plate de pierre verte a servi au culte du dieu *Rongo* et a endossé tous ses attributs (hache sacrificielle pour le culte de la pluie comme pour les victimes de la guerre, bâton de chef). Les indigènes de la Nouvelle-Calédonie, tout en adoptant les rites, ont remplacé le dieu *Rongo* par une figure plus familière: celle de l'ancêtre. La hache est ainsi restée l'attribut du chef, mais elle n'a pas pénétré dans la vie mythique, elle est demeurée un objet étranger. (Journal de la Société des Océanistes [Paris] 8. 1952. pp. 137-148.)

# Bibliographia

**Pop Sever.** *La dialectologie.* Aperçu historique et méthodes d'enquêtes linguistiques. 2 vols. (Recueil de travaux d'histoire et de philologie, 3<sup>e</sup> série, fasc. 38.) 1334 pp. in 8°. Avec 77 pl. Louvain 1951. Université de Louvain.

Le professeur SEVER POP, éminent dialectologue roumain, vient de fonder, auprès de l'Université catholique de Louvain, un « Centre de dialectologie générale » qui se propose d'établir une collaboration étroite, à l'échelle mondiale, dans le domaine des recherches et des enquêtes dialectologiques, de resserrer les liens entre ces recherches et les autres disciplines scientifiques (phonétique, onomastique, ethnographie, folklore, histoire, etc.), de réunir des matériaux pour une encyclopédie linguistique et d'encourager de nouveaux travaux de dialectologie dans les domaines moins explorés et d'après une méthode de travail plus uniforme. L'initiative de M. POP a reçu un accueil très favorable tant auprès des organisations pouvant apporter l'indispensable concours financier à son entreprise qu'auprès de très nombreux savants du monde entier. L'organe du « Centre », le périodique intitulé « Orbis », paraît déjà et apporte un témoignage imposant des résultats obtenus en si peu de temps par la nouvelle organisation.

Avant de lancer cette entreprise M. POP publia, en guise d'introduction et de programme, un livre monumental dont l'ampleur, l'universalité et la richesse d'information dépassent largement tout ce qui paraît actuellement dans les domaines apparentés. Ce livre peut être considéré comme un véritable manuel de dialectologie, surtout de ses méthodes de travail. L'auteur renonce consciemment à l'exposé de tout ce qui concerne l'interprétation linguistique des données fournies par la dialectologie (il ne signale, dans un petit chapitre — pp. 1175-1176 —, qu'un petit nombre de résultats de l'enquête dialectologique dont l'importance pour la linguistique générale lui paraît acquise). Son but est de dresser le bilan des recherches effectuées jusqu'à présent et de tirer de ces expériences des conclusions pratiques pour des méthodes à suivre dans l'avenir. Conscient de la multiplicité de ces méthodes et du fait qu'elles doivent varier suivant les circonstances, M. POP ne veut guère imposer aux futurs chercheurs une méthode standardisée. Néanmoins, vu que son livre a une destination pratique, l'auteur ne pouvait et ne devait pas passer sous silence ses opinions personnelles. Il a donc cherché à concilier celles-ci avec l'objectivité scientifique en présentant toute la matière sous forme d'un exposé historique du développement de la dialectologie et d'analyses critiques de diverses méthodes appliquées jusqu'à présent. Les réussites ou les échecs de ces méthodes lui permettent de dégager de son étude des directives qui mériteraient le plus grand degré de confiance, des « règles fondamentales qui doivent être respectées » et, d'autre part, « de mettre en lumière certaines faiblesses qui pourront être évitées par les successeurs ».

L'introduction de l'ouvrage a déjà un caractère historique. Mais ici il ne s'agit que d'un aperçu chronologique du développement de la dialectologie (tout sommaire qu'il est, cet aperçu, commençant au XII<sup>e</sup> siècle, apporte de nombreux renseignements intéressant également l'histoire de la linguistique générale). Les analyses critiques sont



contenues dans les chapitres introductifs précédant presque chaque section particulière de l'ouvrage et contenant des exposés historiques plus étoffés. Les résultats pratiques de cet examen critique sont résumés dans les « Conclusions » (pp. 1133-1177).

Le corps de cet énorme ouvrage est consacré à la présentation détaillée du travail déjà accompli et des groupements et des institutions s'occupant de recherches dialectologiques. Etant lui-même romaniste, l'auteur conçoit son ouvrage avant tout comme un exposé de la dialectologie romane (ce qui pourtant n'est pas indiqué dans le titre) en justifiant d'ailleurs cette limitation par le fait que les recherches dialectologiques dans les autres domaines linguistiques « ont été presque toutes déterminées ou influencées par les grandes réalisations de la dialectologie romane » (p. XII). Cet exposé occupe plus de la moitié de l'ouvrage, le premier volume entier (733 pp.) La disposition de la matière y est différente qu'ailleurs : les travaux sont groupés par domaines de recherche et non pas par pays. Chaque chapitre contient d'abord une brève description du domaine étudié, ensuite l'historique des enquêtes, l'évolution des méthodes appliquées dans chaque cas particulier et, finalement, des analyses très détaillées des grands travaux accomplis. Il va de soi que les célèbres monuments de la science dialectologique comme l'« Atlas linguistique de la France » de J. GILLIÉRON, le « Glossaire des patois de la Suisse romande », l'« Atlas linguistique et ethnographique de l'Italie et de la Suisse méridionale » de K. JABERG et J. JUD ont mérité une attention particulière de l'auteur, non seulement en raison de la richesse des matériaux qu'ils fournissent, mais surtout du point de vue de l'enseignement méthodologique qu'ils apportent. Egalement l'« Atlas linguistique roumain », bien que non achevé, est décrit en détail, puisque M. POP en est un des collaborateurs principaux et peut ainsi présenter ses propres expériences dialectologiques ; en plus cet Atlas apporte une innovation importante : les enquêteurs y ont été en même temps les auteurs. Il va de soi que, à côté de ces publications fondamentales, tous les autres travaux importants sont analysés, même des ouvrages ne s'occupant pas spécialement de la dialectologie, tel « Dictionnaire étymologique » de W. VON WARTBURG. Chaque chapitre est illustré de planches reproduisant les cartes ou les desseins empruntés aux ouvrages analysés. Les principales revues dialectologiques ou linguistiques sont caractérisées. La confrontation de toutes ces données dans un seul livre est extrêmement utile et instructive même pour des spécialistes auxquels elle permet une comparaison facile des méthodes et des résultats.

Dans le même but comparatif l'auteur élargit son exposé également sur le domaine de la dialectologie non romane. Bien que fortement influencées, dans leurs débuts, par les expériences des romanistes, les études dialectologiques des domaines non romans ont souvent apporté de nouvelles méthodes techniques dues aux circonstances spéciales d'enquête, et ces méthodes peuvent être d'utilité également pour les explorateurs des dialectes romans. Néanmoins, le domaine de ces recherches étant énorme, l'auteur s'est borné à l'examen de travaux typiques en présentant avant tout ceux qui concernent des enquêtes par correspondance ou des enquêtes sur place effectuées en vue de la rédaction des atlas linguistiques. Bien que l'exposé de ces études occupe la plus grande partie du second volume, il est nécessairement beaucoup plus sommaire que celui de la dialectologie romane. La distribution de la matière y est différente : l'auteur groupe les travaux par pays et cherche ainsi à mettre en relief non tant les méthodes appropriées à l'étude de divers groupes linguistiques que les réalisations caractéristiques des pays non romans s'occupant de recherches dialectologiques. Il va de soi que les pays européens y occupent une place prépondérante, surtout les travaux dialectologiques germaniques (y compris les enquêtes sur l'anglais aux Etats-Unis et au Canada et sur le néerlandais sud-africain) dont l'exposé occupe autant de place que celui de tous les autres travaux. Les études dialectologiques effectuées dans les autres pays européens sont présentées très brièvement ; on peut regretter que les vastes enquêtes effectuées en URSS n'aient mérité qu'un bref aperçu. Par contre le chapitre concernant les langues finno-ougriennes est très instructif et apporte de nombreux renseignements récents.

Quant aux régions non européennes, l'auteur reconnaît lui-même que son exposé n'est qu'un « modeste aperçu ». Il ne compte que 64 pp. et ne prétend nullement donner

une image tant soit peu complète des travaux déjà accomplis. Il ne s'agit que de donner quelques exemples représentatifs des enquêtes les plus marquantes. On comprend parfaitement les raisons qui ont imposé à l'auteur cette limitation, il semble toutefois que son choix des « exemples » est un peu dû au hasard. L'exposé de l'état des études des dialectes chinois y occupe une place prépondérante ; grâce au concours très précieux du P. W. A. GROOTAERS l'auteur a pu fournir, à ce sujet, des renseignements tout à fait récents. On doit être reconnaissant à M. POP d'avoir également mis en relief les travaux d'ANDRÉ BASSET sur le domaine berbère qui méritent une attention particulière au point de vue méthodologique. Quant à l'exploration du domaine bantou, on pourrait regretter que l'auteur se limite exclusivement à l'exposé des recherches, d'ailleurs très importantes, des savants belges. Dans le chapitre consacré au domaine arabe, M. POP présente uniquement les travaux de G. BERGSTRAESSER et de J. CANTINEAU. L'extraordinaire réalisation de Sir G. A. GRIERSON dans sa « *Linguistic Survey of India* » mériterait peut-être plus que 9 pages. C'est ici que s'arrête l'exposé de M. POP. Il ajoute encore une petite note sur le domaine coréen, mais laisse complètement de côté les recherches concernant par exemple les langues altaïques ou les langues autochtones de l'Amérique, domaines intéressants également du point de vue méthodologique.

Toutefois, on ne saurait formuler de griefs trop sévères à cause de ces omissions. Il est clair que l'inclusion de tous ces domaines aurait fait sauter les cadres déjà très grands de l'ouvrage et nécessiterait des recherches inaccessibles à un seul auteur. On doit plutôt admirer la compétence avec laquelle M. POP a su traiter les quelques domaines scientifiques se trouvant complètement en dehors de sa spécialité.

Les « Conclusions » s'occupent avant tout de l'examen minutieux des conditions indispensables à ce que l'enquête dialectale donne des résultats dignes de foi et les plus instructifs possibles. Après avoir esquissé les prescriptions à appliquer dans les enquêtes par correspondance, l'auteur s'occupe avant tout d'enquêtes faites sur place qu'il considère à juste titre comme beaucoup plus exactes. Il discute en détail les différents types de questionnaires servant de base à l'enquête, la façon de conduire l'interrogatoire et d'enregistrer les réponses, les conditions que doivent remplir les enquêteurs et les informateurs, le choix des localités examinées, différents systèmes de notation phonétique (normalisante ou impressionniste) des dialectes étudiés et les problèmes que pose la publication des matériaux recueillis. Cette partie du travail, qui compare et soupèse les avantages et les inconvénients de très nombreuses méthodes employées jusqu'à présent, a la plus grande valeur pratique, c'est elle qui constitue au fond le couronnement didactique du travail de M. POP.

La bibliographie qui termine l'ouvrage ne prétend pas épuiser la matière. Elle est néanmoins très utile surtout grâce à une disposition systématique qui permet d'embrasser facilement la production scientifique d'un domaine particulier. Elle ne se borne pas à l'énumération des publications achevées, mais ajoute aussi des listes des atlas linguistiques, folkloriques ou toponymiques en voie de publication, en voie de rédaction ou même seulement projetés. Trois excellents index facilitent les recherches dans cette énorme « somme des enquêtes dialectales ».

CONSTANTIN REGAMEY, Lausanne.

Ross Alan S. C. *Ginger*. A Loan-Word Study. 74 pp. in 8°. Oxford 1952. Philological Society. BASIL BLACKWELL. Price : s. 10/6.

Besäßen wir nur zu jedem Lehnwortproblem eine Studie von so erschöpfender Behandlung, so erstaunlicher Gelehrsamkeit wie diese ! Denn von der Kunde ostasiatischer Sprachen, über indo-arische und dravidische Linguistik, bis zu arabischer und spanischer Philologie reicht der weite Bogen der Kenntnisse, die ALAN S. C. ROSS vor uns ausbreitet. Eine große Schar von Helfern, die das Vorwort (pp. 5-6) nennt, hat freilich die gleichmäßige Güte mitbewirkt, mit der hier so vielfache Gebiete bearbeitet wurden, die gleichermaßen zu beherrschen eines einzelnen Kräfte übersteigen müßte.



Es ging darum, Herkunft und Schicksal des Wortes *Ingwer* zu bestimmen sowie die Namen jener drei Ingwersorten zu deuten, welche z. B. die „Records of the Grocer's Company“ (1345-1463) als *belendyn*, *columbyn* und *maykyn*, PEGOLOTTIS „Pratica della mercatura“ (14. Jh.) als *belledi*, *colombino* und *micchino*, JOHN RUSSELS „Boke of Nuture“ (um 1460) als *valadyne*-, *colombyn*- und *maydelyñ*-Ingwer kennen. Was das *Ingwer*-Wort selbst betrifft, so steht fest, daß sein erstes Wortglied, für eine gewisse Zeit wohl als \**sinki*- rekonstruierbar, als ostasiatisches Kulturwort aufzufassen ist, dessen Bezeugung aber auf p. 16 in bisher unbekannter Reichhaltigkeit gegeben wird; hier konnte vor allem aus einem noch unveröffentlichten „Comparative Dictionary of the Languages of the Indo-Burmese Frontier“ von R. SHAFER viel neues Material beigebracht werden. Sicher greifbar ist das Quellwort von *Ingwer* jedoch auf dem Boden Indiens, wie schon seine Zusammensetzung mit dem gemeindravidischen \**vēr* „Wurzel“ beweist; von da geht es in einer indoarischen Form, der päli *siṅgi-vera*- am nächsten stehen dürfte (altind. *śṛṅgavera*- ist Volksetymologie nach *śṛṅga*- „Horn“), in die iranischen, semitischen und europäischen Sprachen über, was pp. 17 ff. mit vorbildlicher Sorgfalt, Ausführlichkeit und Kenntnis dargestellt wird.

In Indien beheimatet ist auch der Name des *gynger colombyne*, wie ihn RUSSELL nannte, des aus Quilon in Südindien stammenden Ingwers: die dravidische (Malayālam-) Form dieses Ortsnamens ist *Kollam*, in Sanskritinschriften begegnet *Kōḷamba* und *Gōḷamba*. Wenn mittelalterliche Reisebeschreibungen von *Colobe*, *Colobi* u. dgl. berichten, so mögen hier Schreibfehler vorliegen; doch bringt Ross auch die ansprechende Idee vor, es könne damit eine Kannaḍa-Form \**Kollavu* wiedergegeben sein, die sich zu malayālam *Kollam* wie kan. *maravu* zu mal. *maram* „Baum“ verhielte (p. 65 f.).

Keine Probleme bietet die *maykyn*, *micchino* usw. benannte Ingwerart dar: ihr Name bedeutet klar „aus Mekka stammend“. Hingegen ist die Bezeichnung *belledi* vielleicht die problemreichste Seite der ganzen Untersuchung. Ihre letzte Quelle ist arab. *baladī*, das zu *balad* „einheimisch“ gehört; aus den Bedeutungen „einheimisch, ländlich, Ersatz-“, die im Arabischen begegnen, läßt sich die semantische Entwicklung des spanischen *baladī* „wertlos, Ersatz-, alltäglich, gewöhnlich, unbedeutend, einheimisch, ländlich (usw.)“ erklären, dem ein ganzes Kapitel (pp. 47 ff.) gewidmet ist. Stammt dieses *baladī* direkt aus dem Arabischen, so mag das Ingwer-Wort *baladī* erst über Italien nach Spanien gelangt sein. Wie aber kamen die Araber dazu, den aus Indien stammenden Ingwer als „einheimisch“, „indigenous“, zu benennen?

Ross schließt sich der These an, die ursprüngliche Bedeutung sei „indigenous [sc. to some special part of India]“ (p. 23) gewesen. Er verwirft die auf den ersten Blick viel ansprechendere Theorie, daß das arabische Wort eine Lehnübersetzung des altindischen *nāgara(ka)*-, „Ingwer“ sei, das indisch als „zur (eigenen) Stadt [*nāgara*-] gehörig“ aufgefaßt werden konnte. Von seinen Einwänden ist jener ohne Gewicht, daß die ursprüngliche Zusammengehörigkeit von *nāgara(ka)*- „Ingwer“ und *nāgara*- „Stadt“ bezweifelbar sei (p. 24); richten sich doch solche Lehnübersetzungen stets nach dem volksetymologischen Zusammengehörigkeitsempfinden, nicht nach der wissenschaftlich ermittelbaren Etymologie<sup>1</sup>. Bedeutsamer — und wohl entscheidend — ist dagegen die Feststellung, daß ein Araber ind. *nāgara(ka)*-<sup>2</sup> kaum mit *baladī* übersetzt hätte, sondern eher mit *madanī* (: *madīna* „Stadt“ [cf. *Medina*]) oder ähnlichem.

Sorgfältige Darlegungen der lautlichen und morphologischen Begleiterscheinungen des Entlehnungsprozesses (pp. 25 ff., 28 ff.) und Nachweise der frühen literarischen Belege der Ingwernamen (pp. 31 ff.) runden das wertvolle Buch ab, das eine wahre Fundgrube an Material bietet. Dem dient auch ein Register der Wörter, Ortsnamen und Autoren; leider ist hier die glückliche Idee, die „Ingwer“ bedeutenden Wörter durch

<sup>1</sup> Man denke nur an die kuriose Rückübersetzung ins Tamil, die das altindische Ingwer-Wort *śṛṅgavera*- erfahren hat: *vērkkombu* (zu *vēr* „Wurzel“ und *kombu* „Horn“: ai. *śṛṅga*- [s. o.])!

<sup>2</sup> Die gebende Sprache kann hier natürlich nicht das Altind. gewesen sein, sondern eine dravidische Sprache Südindiens, wohl Kannaḍa oder Malayālam, in welchen beiden Idiomen das Nebeneinander von *nāgara(m)* und *nagara(m)* existiert haben dürfte.



Sternchen zu kennzeichnen, nicht konsequent durchgeführt: allein im Sanskritregister vermisste ich bei vier sicheren „Ingwer“-Wörtern dieses Kennzeichen. — Die Anm. 3 auf p. 22 erweckt den Eindruck, als ob P. TEDESCO, Word 3, 1947, pp. 80 ff. für eine dravidische Herkunft von altind. *nāgara-* plädiere; in Wirklichkeit schlägt gerade dieser Aufsatz ja eine indo-arische Deutung vor. — Zu AFANASIJ NIKITIN (p. 39) ist jetzt auch das hübsche Büchlein von V. LESNÝ, *Putování ruského kupce Afanasije Nikitina přes tři moře* (Prag 1951) zu vergleichen (zum Ingwer in Kalikut s. pp. 49, 83). — Druck und Ausstattung des kleinen Werkes sind sehr gefällig.

MANFRED MAYRHOFFER, Graz.

**Peuckert Will-Erich.** *Geheimkulte*. 664 pp. in 8°. Mit 47 Fig. und 20 Taf. Heidelberg 1951. CARL PFEFFER Verlag. Preis.: kart. Fr. 22.30; Ganzleinen Fr. 25.15.

„Es ist nicht umsonst, den alten Geschichten nachzufragen und im Vergänglichen die bleibenden Gesetze alles Werdens aufzudecken“ (p. 622). Mit diesem lapidaren und allgemeingültigen Satz — gültig in der wissenschaftlich forschenden wie in der praktisch auswertenden Anwendung — schließt der als Folklorist bestbekannte Verfasser das vorliegende Riesenwerk mit den fast 700 engbedruckten Seiten. Anfänglich aus Seminarübungen mit Universitätsstudenten geschöpft, wuchs dem Verfasser der Stoff im Laufe der weiteren Forschungen so ungeahnt in die Weite und Tiefe, daß jetzt der Leser unter der massigen Wucht der Stofffülle beinahe erdrückt werden könnte. Glücklicherweise läßt ein dreieinhalbseitiger Index zu je drei Spalten, den wir gern noch umfangreicher und mehr zergliedert sähen, die Einzelheiten leichter auffinden. Als hauptsächlichste Quellen (d. h. neben persönlichen Erfahrungen, modernen Zeitläufen, junggeschichtlichen Tatsachen usw.) dienten die einschlägigen schriftlichen und dinglichen Werke aus der Antike und andern alten Hochkulturen, aus dem Bereiche der gesamteuropäischen Lokal-Geschichte und Folklore und in kleinerer, ziemlich willkürlicher Auswahl auch aus der Völkerkunde und Vorgeschichte. Die 610 Anmerkungen am Ende des Buches (pp. 637-664) enthalten nicht nur in sehr scharf (häufig allzu scharf!) abgekürzten Formulierungen den eigentlichen Quellennachweis, sondern auch noch zusätzliche Gedanken, Tatsachen, Kritiken und gegenteilige Auffassungen anderer Autoren. Also ein dickes Buch, prall und randvoll sozusagen bis an die Grenzen zum Bersten und Überlaufen.

Die reiche Fracht ist auf zwei Bände verteilt, deren jeder sich in vier Hauptkapitel gliedert. Bd. I: Einleitung, Grundhaltungen, Geheimnis und Weiberbünde. Bd. II: Tod und Wiederkehr, Vorspiel der Mysterien, die Mysterien und Geheime Kulte in der bürgerlichen Welt. Daran schließen sich die „Schlußbetrachtungen“, die nicht, wie sonst wohl üblich, eine kurze Zusammenfassung des gebotenen Stoffes bieten, sondern auf eine Art praktischer Auswertungsmöglichkeit der Ergebnisse dieser und ähnlicher volkskundlicher Studien für die Probleme moderner Zeiten und Menschen hinweisen wollen — „keine politische Broschüre“ zwar, aber doch ein Beispiel, „wohin die ... angefangenen Überlegungen führen könnten: zu einem Begreifen und zu einem politischen Wegesuchen“ (p. 621).

Wem dieser abschließende Exkurs in die Politik nicht gefällt, mag sich dafür durch das eigentliche Corpus des Buches entschädigt fühlen, das möglichst allen Quellenstoff über Geheimbünde und Geheimkulte zusammenträgt, den die Folklore mit ihren Schwestern zur Verfügung stellen kann. Daß da bisweilen auch Dinge besprochen werden, die u. E. nicht unter diesen Buchtitel gehören, oder doch nur peripherisch und sehr bedingt, ist in einer Materialsammlung wohl nicht so tragisch, als wenn wichtige Tatsachen übergangen worden wären. Der Verfasser gewinnt natürlich aus dem vorgelegten Material grundsätzliche Erkenntnisse und verbindende Gedanken, die ihn dann zu neuen und zum Teil recht kühnen Theorien und Hypothesen weiterleiten, z. B. daß

aus einer vorwiegend weiblich orientierten Südkomponente und einer mehr männlichen Nordkomponente im mediterranen Raum zweigeschlechtliche Mischformen entstanden (vgl. dazu die sog. „Perchten“ in den östlichen Alpenländern). Zu diesen und ähnlichen Aufstellungen, die allerdings, wenn ich den Autor recht verstehe, vorerst nur zur Diskussion gestellt sein sollen, wird sich die folkloristische Spezialforschung zum Worte melden müssen. Sie wird bestimmt nicht mit allem einverstanden sein.

Wir Ethnologen vermissen in dem Buche viel. Auf die mehr willkürliche Auswahl der ausgewerteten ethnographischen Literatur wurde oben schon hingewiesen. Die einschlägigen ethnosoziologischen Quellen sind kaum aufgesucht und ausgeschöpft worden. Man hat den Eindruck, die Ethnologie wurde mehr zu Illustrations- als zu Dokumentationszwecken befragt. Und doch hätte gerade das völkerkundliche Material systematisch und intensiv ausgeschlachtet werden können und müssen, wenn man allgemein menschliche „Grundhaltungen“ sucht. Allerdings ist die Ethnologie selber an diesem Manko nicht ganz unschuldig. Trotz zahlreicher und teilweise ganz vorzüglicher Einzeluntersuchungen zum Thema fehlt in der Ethnologie immer noch die alles umfassende systematische Untersuchung und die synthetische Zusammenschau aller völkerkundlichen Materialien über die Geheimbünde und Geheimkulte der Primitiven. Das vorliegende Buch könnte einen Anstoß dazu geben, das Versäumte bald nachzuholen, und würde zudem mit seinem Material aus der Folklore den ethnographischen Horizont um ein bedeutendes Kreisbogenstück erweitern.

Wir Ethnologen haben auch an den ethnographischen Einzelheiten, wie sie hier geboten und ausgewertet werden, ziemlich viel auszusetzen. Darauf kann aus Raum-mangel nicht mehr eingegangen werden. Daß sich beim völkerkundlich geschulten Leser immer wieder Zweifel und Opposition anmelden, begründet sich wohl zum Teil auch aus der Art der Darstellung, die das objektive Material sehr oft in einer subjektiven „Verarbeitung“ vorlegt oder an andern Stellen geistreich überspitzte Formulierungen bevorzugt. Die „Laienschriftsteller“ auf p. 365 sind ein Beispiel dafür.

Doch verlieren wir uns nicht in Einzelheiten! Alles in allem: der Verfasser hat durch sein Buch einen Eckstein gesetzt, den Volks- und Völkerkundler nicht unbeachtet lassen können. Und das ist ein großes Lob für ein Buch und seinen Verfasser.

GEORG HÖLTKER.

**Murray H. J. R.** *A History of Board-Games other than Chess.* XIII + 267 pp. in 8°. With 86 fig. Oxford 1952. At the Clarendon Press. Price : s. 42/—.

Board-games, although often of considerable complexity and wide distribution, have not really received the attention which is their due as cultural phenomenon on anthropologists. There are some notable exceptions such as E. B. Tylor, STEWART CULIN, von LUSCHAN and HADDON among anthropologists and the researches of FISKE among historians of Chess must not be forgotten. We are exceptionally fortunate that HADDON persuaded Mr MURRAY, whose wellnigh definitive "History of Chess" appeared in 1913, to devote his careful scholarship to other board-games. While the result of his researches cannot claim that finality which students have come to associate with his book on Chess, his careful and well documented account of some 270 games, covering geographically practically the whole world and a time span from Predynastic Egypt to the present day, forms not only an excellent and well arranged reference book but also a solid foundation for all future research. It is to be hoped that it will inspire more fieldwork in N. W. Africa, the Congo Basin, Central Asia, Siberia and other regions where our knowledge of board-games is very scanty and indeed encourage fieldworkers in other regions to seek to fill in the gaps of distribution of certain types in other areas. Thus board-games will be found to be as useful indicators of culture zones and paths of diffusion as house types or implement forms. Their cosmopolitan nature makes them excellent indices of diffusion.

MURRAY's classification of board-games into games of alinement and configuration, battle-, chase- and race-games is of fundamental importance and it is remarkable how little interplay there is between the different families. One may suggest that the Norse *tafl* group is a cross between a battle- and a chase-game. His classification may however require some minor modifications; for instance, blockade-games like Indian *Do-guti* classified by MURRAY under battle-games are really closer to games of alinement like merels than to anything else in the battle-game family. More attention might be paid the solitary aspect of some games, e. g. draughts, Halma, Mühlespiel, etc., even though this often takes the form of problems as in Chess. In this connection one might add Springerspiel, a game described by GUARINUS in the XVIth century played with Chess knights but belonging to the configuration family. The invention of Salta, which also has a solo variation can be more accurately dated than MURRAY's earliest record of 1901 at Nice; it was invented in 1899 by a Hamburg musician, KARL BÜTTGENBACH.

The account given of board-games of the Ancient World will be of considerable interest to archaeologists. With regard to Greek and Roman games the author follows R. G. AUSTIN closely clearing up some obscure points which AUSTIN left unsolved. It was pleasant to find that in regard to Irish *fidchell* and the game played on the tenth century board found at Ballinderry, Ireland, MURRAY independently reached the same conclusions I put forward in a paper (Eigse, A Journal of Irish Studies, 1945, pp. 25-35) based on Irish literary sources. Lacking the literary material, MURRAY missed the identity of the Ballinderry board with the *brandub* of the Irish saga literature and mistakes the proper name of one the early hero's *fidchell* board *Cennchaemh Conchobair* for a separate board-game. The identification of *brandub* as a member of the *tafl* group of games proves MURRAY's suggestion that *fidchell* was replaced by Norse *hnefatafl* to be incorrect. It should also be pointed out that the merels board from Brí Chualainn, Ireland, is unfortunately not datable archaeologically and MACALISTER's guess at "a Stone or Bronze Age" date quoted by MURRAY must be dismissed as unprovable.

There are a number of centres of diffusion, primary and secondary, in the history of board-games. For pre-Arabic European games the author follows PLATO in deriving Greek board-games from Egypt and suggests that the Romans adopted them through the Greek colonies in Italy. Norse and Celtic battle-games he attributes to Roman influence. There is no strong evidence against this so far as Celtic games are concerned. There is, however, strong support for this view on the Scandinavian side in the archaeological record and it is a pity that MURRAY did not know of J. PETERSEN's excellent study of Scandinavian gaming pieces of the Roman Iron Age and Viking Period in Norway (Oldtiden 1914) or Miss TJERNBERG's account of Swedish pieces (Tor 1948, pp. 49 ff.) where the earliest Scandinavian pieces are shown to be of Roman origin.

Students of Africa and of Islamic cultures in Asia will be particularly grateful for the exhaustive treatment given to *mancala* games, which form a separate class by themselves. Of special interest to anthropologists, too, is MURRAY's clear demonstration that the Pre-Columbian American board-games are the result of independent invention and not to be derived from Asiatic games as TYLOR thought. Except when borrowed from more civilized neighbours, board-games do not occur below a neolithic level of culture and it is interesting to note their complete absence among the Eskimos and the natives of New Guinea and Australia which is well known for its string-games.

EÓIN MACWHITE.



**Eliade Mircea.** *Le mythe de l'éternel retour.* Archétypes et répétition. 254 pp. in 8°. Paris 1949. GALLIMARD.

Ein Leitgedanke, der in ELIADES Arbeiten immer wieder aufscheint, wird hier philosophisch begründet: die Übergeschichtlichkeit des archaischen Menschen<sup>1</sup>. Der archaische Mensch (zu ihm gehört auch der Primitive) denkt übergeschichtlich: überzeitlich und überräumlich. Er kennt eine transzendente Wirklichkeit urzeitlicher Typen und urzeitlichen Geschehens, die fortdauern und heilig sind. Die geschichtliche Zufälligkeit des menschlichen Lebensraumes und der Zeitereignisse sind nicht wirklich; sie sind profan. Wirklich und heilig werden sie durch die Eingliederung in das Transzendente; sie wird durch Mysterien und Riten vorgenommen. Darum ist das ganze Leben des archaischen Menschen bis in die kleinsten Verästelungen hinein mit religiösen Riten durchsetzt; durch sie wird Sitte und Brauchtum bestimmt. Häuser, Städte und Tempel sind Nachahmungen jenseitiger Urtypen; der Ablauf des Lebens ist Wiederholung urzeitlichen Geschehens, sei es kosmisch oder von den Ahnen vorgelebt. Der Mensch lebt in einem Kreis. — Erst durch das Christentum kam eine Perspektive in die Welt, ein eschatologischer Fluchtpunkt, dem alles zustrebt; aus dem Kreis wird eine Linie, der Mensch wird geschichtlich.

ELIADES Ideen sind in der modernen Psychologie und Geschichte nicht neu. Seine Projektion auf die Kulturwissenschaften und die Religionsgeschichte, die in diesem Büchlein dialektisch durchgeführt wird, ist aber trotzdem für den Ethnologen sehr anregend. Gerade der psychologisch orientierte Völkerkundler wird hier versucht sein — in der erstrebten Ausweitung der Ethnologie nicht nur in die Vorgeschichte hinein, sondern auch in spätere Schichten —, eine neue Grenze seines Forschungsbereiches zu sehen: nämlich den geschichtslosen Menschen, mag er nun noch primitiv sein oder schon zu den archaischen Hochkulturen zählen. Ob allerdings erst das Christentum, bzw. sein Vorläufer, das Judentum, die Befreiung aus dem Kreislauf der Wiederkehr gebracht hat, wird man bestreiten können.

DOM. SCHRÖDER.

**Zacharias H. C. E.** *Human Personality.* Its Historical Emergence in India, China, and Israel. VIII + 360 pp. in 8°. St. Louis, Mo., and London 1950. B. HERDER Book Co.

In seinem drei Jahre früher erschienenen Buch „Protohistory“<sup>2</sup> hatte der Verfasser den äußeren Verlauf der ältesten Kulturgeschichte und ihre Einwirkung auf das menschliche Denken skizziert; in der vorliegenden Studie, die sich gleichfalls an ein weiteres Publikum wendet, geht er einem Sonderproblem nach, das allerdings von zentraler geistesgeschichtlicher Bedeutung ist, dem Hervortreten der menschlichen Persönlichkeit. Dieses zeigt er auf in Indien, 750-184 v. Chr. (pp. 15-128), China, 1122-206 v. Chr. (pp. 129-242) und Israel, seit der Patriarchenzeit (pp. 243-332). Manche seiner Formulierungen über das „Versinken der Individualität in der Gesellschaft“ bei den Primitiven erscheinen auf den ersten Blick überspitzt, werden aber im größeren Zusammenhang doch wieder stark nuanciert (cf. bes. pp. 1-5, 342-343); so wird z. B. auch hervorgehoben, daß Jägerkulturen eine deutliche Tendenz zum Individualismus, Ackerbauerkulturen eine solche zum Kollektivismus haben (p. 2). — Die vielfach angegebenen genauen Jahreszahlen sind nicht immer so gesichert, wie mancher Leser vielleicht glauben möchte (so wenn z. B. Abrahams Auswanderung aus Haran

<sup>1</sup> Vom religionsgeschichtlichen Standpunkt aus ist diese Idee besonders in dem *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949, behandelt; vor allem in den Kapiteln VIII, X, XI.

<sup>2</sup> *Protohistory. An Explicative Account of the Development of Human Thought from Palaeolithic Times to the Persian Monarchy.* IX + 391 pp. in 8°. St. Louis, Mo., and London 1947. B. HERDER Book Co.

auf 1840 v. Chr. datiert wird, p. 249, u. ä. m.). Auch sonst dürften in einem Buch, dessen Inhalt sich über so verschiedenartige Gebiete erstreckt, manche Einzelheiten diskutabel sein. Der Autor zeigt aber überall eine umfassende Belesenheit und eingehende Kenntnisse, besonders im Bereich der indischen Philosophie. Darüber hinaus enthält seine Gesamtschau viel Originelles und Anregendes, so z. B., wenn er den grundverschiedenen Verlauf der geistigen Entwicklung in Indien und Israel einander gegenüberstellt (pp. 6-13) und schließt: „The historical facts, then, as we read them, are that, whereas India experimented with God, God experimented with Israel, and that both experiments are fundamental to the subsequent development of human thought. The task of history is to describe both these currents in their proper setting and then to trace their working out in the milieu of Hellas and Rome ...“ (p. 13).

JOSEPH HENNINGER.

**Bünger Karl und Trimborn Hermann** (Hrsg.). *Religiöse Bindungen in frühen und in orientalischen Rechten*. 69 pp. in 8°. Wiesbaden 1952. OTTO HARRASSOWITZ. Preis: DM 6.80.

Die sieben Referate sind von sehr verschiedenem Wert. Das über Alt-Mexiko (H. WINTZER) wirkt wie ein Bruchstück; das von E. POSSOZ über Klanrecht wie eine rechtsphilosophische Causerie mit einem aus dem Sprachfeld der Ethnologie entliehenen Vokabular. Sachlich und verständlich referieren U. OBEREM über Religion und Staat in Mikronesien, E. GRÄF über religiöse Bindungen im Recht der Beduinen und E. PRITSCH über islamisches Recht. Anregend wirkt, trotz der nicht immer glatten Übersetzung, das Referat LEENHARDTS aus seinem melanesischen Forschungsgebiet; aber seine Konzeption, die sich nur auf lokales Material stützt, bleibt in ihrem Anspruch auf Allgemeingültigkeit noch zu beweisen. Zweifellos das Reifste ist K. BÜNGERS Beitrag „Religiöse Bindungen im chinesischen Recht“. Was er über den Grundunterschied zwischen säkularisiertem abendländischem Recht und den orientalischen Rechtsordnungen mit ihrer religiös-ethischen Bindung sagt (der ungeschaffenen Ordnung von Welt und Mensch, die zugleich harmonisch und ästhetisch ist) oder über ältere Säkularisierungsversuche in China, die sich nicht durchsetzen konnten, verdient weiter ausgeführt zu werden. Dabei denken wir auch an Formulierungen, die sich in der Zusammenfassung auf pp. 66-67 finden, wie z. B.: Rechtsformalismus gedeiht am üppigsten auf dem Boden magischen Denkens; das Vorherrschen ethischer Überlegungen wirkt dem Formalismus entgegen; die Elastizität des chinesischen Rechtes (das sich wiederholt an soziale und wirtschaftliche Veränderungen anpaßt) erklärt sich aus der engen Verbindung mit der Ritenordnung, die hinwiederum ein Reservoir jahrhundertelanger sozialer Erfahrungen ist. — Solche religions- und rechtsphilosophische Betrachtungsweise führt zu wesentlicher Rechtsvergleichung und ist zugleich ein Beitrag zu den praktischen Fragen der Rechtsvereinheitlichung.

FRITZ BORNEMANN.

**Coghlan H. H.** *Notes on the Prehistoric Metallurgy of Copper and Bronze in the Old World*. (Pitt Rivers Museum, University of Oxford. Occasional Papers on Technology, 4.) 131 pp. in 8°. With 21 fig. and 16 pl. Oxford 1951. At the University Press.

Der Stoff wird folgendermaßen aufgliedert: Native copper and the ores from which prehistoric non-ferrous metals were obtained; the discovery of the non-ferrous metals; the sequence of the metals, analyses and metallography as means of distinguishing the various metals; the mechanical properties of copper and bronze; the casting process; methods of working the metals; results of metallurgical examination;

bronze casting in ancient moulds. — Über die positiven und negativen Punkte dieses bedeutungsvollen Buches habe ich bereits in meiner Besprechung MAG. 82. 1953. pp. 219 ff., geschrieben. Ich möchte sie daher hier nicht wiederholen, sondern im Anschluß an die grundlegenden Ausführungen des Verfassers zur Frage der Verwendung von gediegen Kupfer in Tepe Sialk I/3-5 anzeigen, daß es uns möglich war, das Vorkommen von gediegen Kupfer im Umgebungsgebiet von Tepe Sialk nachzuweisen und es auch spektrographisch zu kennzeichnen (cf. Arch. Austr. 10. 1952. pp. 61 ff.). Darüber hinaus konnten wir a. a. O. 12. 1953. pp. 67 ff. darauf aufmerksam machen, daß es neben dem primären gediegen Kupfer Irans auch im südosteuropäischen Lagerstättenbereich gediegen Kupfer sekundärer Entstehung gibt, und daß bei der derzeitigen Problemlage theoretisch mit einer mehrfachen, voneinander unabhängig gewordenen Verwertung von gediegen Kupfer gerechnet werden könne, wobei die Art der Lagerstätten für den weiteren metallurgischen Prozeß von entscheidender Bedeutung ist. Demgemäß ist für eine kulturhistorische Auswertung der ältesten Metallkunde die von der Natur gebotene Lagerstätte ausschlaggebend und die Frage einer kulturellen Einflußnahme eines kupferverarbeitenden Gebietes auf das andere erst in zweiter Linie zu berücksichtigen. Ich möchte dies eigens betonen, da uns die zeitliche Differenz zwischen Iran und Südosteuropa bei der ersten Kupferverwertung nur durch die naturgegebenen Voraussetzungen und nicht durch den kulturellen Standard in den beiden Zonen erklärbar wird. Die Retardierung Skandinaviens gegenüber Mitteleuropa ist ein weiterer Beweis für eine derartige allgemein anwendbare Orientierung des genannten Problems, zu dessen weiterer Förderung wir COGHLAN fruchtbare Anregungen verdanken.

RICHARD PITTIONI.

**Koren Hanns.** *Pflug und Arl*. Ein Beitrag zur Volkskunde der Ackerbaugeräte. (Veröffentlichungen d. Institutes f. Volkskunde, Salzburg, Bd. 3.) 276 pp. in 8°. Mit 27 Abb. u. 3 Kt. Salzburg 1950. OTTO MÜLLER Verlag.

Der Pflug, das Kernstück bäuerlicher Kultur, hat in der Volkskunde wenig Beachtung gefunden. Um so erfreulicher ist es, daß HANNS KOREN nun eine umfassende und zugleich klassische Arbeit vorlegt. Die Grenzen des gewählten Gebietes sind eng und von der Geschichte gezogen: das österreichische Land Steiermark. Ausschließlicher Gegenstand der Studie ist das Gerät selbst, seine Verbreitung und sein Werdegang; nicht aufgenommen wurden die Bräuche und Volksmeinungen um den Pflug. Wertvollste Quelle sind die Untertaneninventare vom 16. bis zum 19. Jahrhundert, die zugleich auch die volkstümlichen Gerätenamen festgehalten haben. — Der Hauptteil untersucht die Formen des Pfluges, den Doppelpflug, die Arl, den Riß und die Einzelteile der Geräte.

Der Schlußteil, „Kulturgeschichtliche Einordnung“, und darin besonders der letzte Abschnitt, der die vielen Überlegungen und Schlüsse der eigentlichen Untersuchung zusammenfaßt, ist ein methodisches Musterstück kulturgeschichtlichen Arbeitens. Die Rekonstruktion der Urgestalt der Arl und die Bestimmung ihres Alters sind dem Verfasser meisterhaft gelungen: „In all den angeführten Dingen nun, welche unsere Arl von den westlichen Pflügen im allgemeinen trennen, stimmt sie mit den östlichen Pflügen überein. Wenn diese nun nach LESERS Untersuchungen ... mit den westlichen Pflügen überein, ‚urverwandt‘ sind, so haben wir gerade in unserer ursprünglichen Arl, die in so wesentlichen Punkten mit den ostasiatischen Geräten übereinstimmt, einen Typus vor uns, der von beträchtlichem Alter ist“ (p. 265).

Den Standpunkt seines Buches charakterisiert KOREN gut, wenn er sagt: „... nur eine großräumige Übersicht kann uns gültige Zusammenhänge erkennen lassen ... Wenn es sich aber darum handelt, für einen bestimmten Typus innerhalb der Pflüge, oder noch enger: innerhalb der vierseitigen Geräte die Geschichte zu schreiben, muß



der großräumigen Überschau eine eingehende Zergliederung des historischen Prozesses vorangehen. Die heutige Kulturlagerung, zumal in Europa, ist das Produkt mehrerer, durchaus nicht gleichartiger und in jedem Land verschieden geladener Kulturkräfte. Erst wenn sie einzeln erforscht sind und auf ihrem Grunde in gewissem Sinne der Urzustand der Verbreitung festgestellt ist, kann aus diesem ein gültiger ethnologischer Schluß gezogen werden.“

„Je mehr solcher Einzeluntersuchungen wir besitzen, deren jede einzelne für sich im Anspruch auf allgemeine Gültigkeit bescheiden bleiben muß, umso leichter wird es einmal sein aus ihrer Prüfung und Gegenüberstellung die Summe zu ziehen“ (p. 266). Diese sachliche Bescheidenheit ist für KOREN, den geborenen Kulturgeschichtler unter den Volkskundlern, bezeichnend. Man vergleiche z. B. auch seine Vorsicht in der Altersbestimmung (p. 265) oder in der Zuweisung der Arl zu den Ostgermanen oder den Slawen (p. 267). — Eines machen Untersuchungen wie die vorliegende jedem Ethnographen klar: neben den „Sachen“ sollte er immer auch die „Wörter“ aufnehmen; denn die doppelte Erkenntnisquelle ermöglicht dem rekonstruierenden Kulturhistoriker einen leichteren — und vor allem, einen sichereren Weg.

FRITZ BORNEMANN.

**Harva Uno.** *Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen.* (FF Communications, Vol. LX, No. 142.). 456 pp. Mit 14 Abb. u. 1 Kt. Aus dem Finnischen übers. von E. KUNZE. Helsinki 1952. Suomalainen Tiedekatemia. Academia Scientiarum Fennica. Preis: mk 1300.—.

Die Einleitung des Buches bringt zunächst einen kurzen ethnographischen Überblick über die Mordwinen (pp. 3-8): Name, Verbreitung, Sprache, Volkszugehörigkeit, Gruppierung, kulturelle Eigenart und Beziehungen, Geschichte. Es schließt sich ein ausführlicher und prüfender Bericht über die Quellen zur mordwinischen Religionskunde an, der zugleich eine Geschichte der Forschung über die Mordwinen darstellt (pp. 9-19). Die Quellennachweise sind in thematischer und alphabetischer Ordnung am Ende des Buches gegeben (pp. 421-453).

In wirklich kritischer und systematischer Auswertung des reichen Materials sichert uns der geübte Forscher ein zuverlässiges Gesamtbild der religiösen Vorstellungen des Volkes: Seelenglaube, Tod, Bestattung, Grabesstätte, Gedächtnisfeiern, Totenreich (pp. 20-133); Weltursprung und Weltbild (pp. 134-141); Himmelsgott (pp. 142-156); Donner, Sonne, Mond, Morgen- und Abendrot, Regen, Nebel, Wind, Frost, Feuer (pp. 157-186); Erd-, Feld- und Wiesengottheiten (198-215); Wald- und Bienenstandgottheiten (216-230); Wassergottheiten (231-254); Schutzgottheiten des Heimes und Dorfes (255-298); Keremet (Schutzgott)-Fest (299-323); weitere Feste, Bruderschaften, Viehtreiben, Dorffurche usw. (324-409); Sonderzüge der mordwinischen Opferbräuche (410-420). — Daß diese umfangreiche Darstellung vorwiegend beschreibend ist und auf die kulturhistorischen Zusammenhänge verzichtet, liegt in der Natur der Sache. Sie war vor etwa 30 Jahren als ein Teil eines großen wissenschaftlichen Planes gedacht, nämlich einer Gesamtveröffentlichung „Die religiösen Vorstellungen der finnischstämmigen Völker“. Die Mordwinen sollte damals Prof. PAASONEN übernehmen, der nach Hinauszögerung der Endsynthese bereits 1919 starb. UNO HARVA erhielt dessen Vorarbeiten, die jedoch — wie sich nachträglich herausstellte — nur in Materialsammlungen bestanden, abgesehen von einigen Spezialuntersuchungen und einer Übersicht über die Mythologie (cf. p. 17).

Eine religions- und kulturgeschichtliche Auswertung ist aber nur durch einen Vergleich mit den andern finnisch-ugrischen Völkern möglich, vorab den ostfinnischen Stämmen, die den Mordwinen sprachlich verhältnismäßig am nächsten stehen. UNO HARVAS Arbeit wird kaum überboten werden; sie stellt einen Abschluß dar und ist von großer Bedeutung nicht nur für die Erforschung der altfinnischen Religion, sondern darüber hinaus auch für die slawische Völkerkunde (cf. p. 420).

DOM. SCHRÖDER.

**Luzbetak Louis J.** *Marriage and the Family in Caucasia.* A Contribution to the Study of North Caucasian Ethnology and Customary Law. (Studia Instituti Anthropos, Vol. 3.) XVI + 272 pp. in 4°. With 20 tables and 4 maps. Vienna-Mödling 1951. Published by St. Gabriel's Mission Press. Price: sFr. 26.—.

Die vorliegende ethnologische Untersuchung gibt eine Geschichte der nordkaukasischen Heirats- und Familienordnung; ausführliche Exkurse gehen auf die entsprechenden Sitten der Süd-Kaukasier ein. Von den vier Teilen der Untersuchung ist der zweite der Eheschließung und der dritte der Familie gewidmet. Die Polygynie ist weithin verbreitet, außer bei einigen turco-tatarischen Stämmen; sie ist begründet in ökonomischen und religiösen Umständen (Frauen als Arbeitskräfte; als Mütter von Söhnen, die Verteidigung und Ahnenkult versehen können). Polyandrie fehlt. Die Mehrzahl der Stämme beachtet strenge Exogamiegebote; auch künstliche Verwandtschaftsbindungen verbieten die Heirat der Beteiligten (Eid-, Milchbruderschaft, Atalyk-Sitte). Die ostkaukasisch-daghestanschen Kleinstämme indes haben strikte Endogamiebestimmungen (Heirat innerhalb der Sippe. Siedlungen sind lokal, sprachlich und durch Blutrachefehden isoliert und zeigen als Sippendörfer die Tendenz zu lokaler Solidarität). Bei den Tscherkessen war entsprechend ihrer feudalen Gesellschaftsordnung die Heirat zwischen Rangungleichen streng verboten. Bei den Stämmen mit ausgesprochener Sippenordnung werden Rangunterschiede nicht berücksichtigt (bes. Tschetschenen, Lesgier; Übergewicht starker Sippen, aber keine Standesprivilegien).

Bestimmte Voraussetzungen mußten erfüllt sein, damit ein Mann heiraten konnte: der ältere Bruder mußte bereits verheiratet sein; Blutracheverpflichtungen mußten vorher erfüllt werden; die Braut verlangte Trophäen oder andere Beweise der Tapferkeit des Bewerbers. Weithin erwarb der Mann die Frau durch Brautkauf (*kalym* nach Ranghöhe der Familien; Gabentausch der beiden Familien; Sicherung der Frau für den Fall der Ehetrennung). Den Anlaß für die vielerorts geübte Sitte des Brautraubs sieht LUZBETAK in den übermäßig hohen *kalym*-Forderungen. Eingeleitet wird die Heirat durch die Vermittlung von Werbern, die die Familie des jungen Mannes sendet. Die Entscheidung liegt beim Brautvater. Aus dem mannigfaltigen Hochzeitszeremonial sind die Bräuche des Scheinraubs, der feierlichen Überführung der Braut ins Haus des Mannes (z. T. durch den Mutterbruder), das dreimalige Umwandeln des Herdfeuerplatzes im Haus des Mannes durch die Braut (= Aufnahme in die neue Sippe und den Schutz ihrer Ahnen), der Nachweis der Virginität der Braut besonders weit verbreitet. Die Adate kennen begründete Ehescheidung (Impotenz des Mannes, Sterilität der Frau, Unwirtschaftlichkeit u. a.). Prähistorische Grabungen, ältere Berichte und Spuren im Brauchtum zeigen, daß ehemals bei verschiedenen Stämmen die Frau mit dem Manne starb, die Ehe also durch den Tod nicht gelöst wurde. Eine andere Maßnahme ist die weitverbreitete Sitte des Levirats; die von dem jüngeren Bruder oder einem anderen Familienmitglied gezeugten Kinder gelten als die des verstorbenen ersten Gatten der Frau. Der aus der gleichen Sippe stammende zweite Gatte „baut dem ersten das Haus“. Einem an ein älteres Mädchen verheirateten Knaben kann dessen Vater Nachkommenchaft mit der Schwiegertochter zeugen; er „baut dann seinem Sohn das Haus“. Die beiden Beispiele zeigen: Vor der Pubertät und nach dem Tode kann dem Gatten ein Stellvertreter bestellt werden. In dieser Auffassung und in vielen Zügen des Heiratsbrauchtums zeigt sich, in welchem hohem Grade der Eheschluß Sache der beiden Sippen, bzw. Großfamilien ist und die Individuen hinter deren Interesse zurücktreten. Sporadischer verbreitete Ehesitten wie Meidungen, Unreinheit und Seklusion der Wöchnerinnen, Töten Neugeborener (Kärglichkeit des Lebensunterhaltes bei den Bergstämmen) werden ebenfalls besprochen. Die Stellung der Frau, die als Hausherrin respektiert wird, ist im ganzen als inferior gegenüber der des Mannes zu bezeichnen. Die Arbeitslast lag in älterer Zeit vornehmlich auf den Frauen, die Aufgaben der Männer waren Verteidigung und sportliche Übung.

Für die einzelnen Sitten dieses Brauchkreises macht LUZBETAK mehrfach über-



zeugend die eigentliche darin verborgene Sinnbegründung sichtbar. So für die strenge Erfordernis der Virginität der Braut. In diesen ausgesprochen patriarchalen Sippen und Großfamilien wäre die Vorstellung unerträglich, daß der erwünschte Sohn etwa das Kind eines sippenfremden Mannes sein und gegebenenfalls späterhin die patria potestas in der Sippe übernehmen könnte. Deshalb ist auch der Brautpreis für eine Jungfrau erheblich höher als für eine Witwe oder Nicht-Jungfrau. LUZBETAK stellt fest, daß die typisch patriarchalen Familien- und Eheformen im Nord-Kaukasus denen der Hirtennomaden in den asiatischen Steppen überraschend ähnlich sind; pp. 125 ff. und 192 ff. stellt der Autor eine ganze Folge von Parallelen in Détails dieses Brauchkreises zwischen Nord-Kaukasern und asiatischen Steppennomaden zusammen; insbesondere sieht er die Sitten der Nord-Kaukasier, der Indo-Europäer (nach älteren Überlieferungen vornehmlich) und der Turco-Mongolen als engstverwandt an (pp. 197 ff.). Die Nord-Kaukasier sind ökonomisch keine Hirtennomaden, wohl aber in ihrer Soziologie und manchen religiösen Bräuchen. Woher stammt der hirtennomadische Charakter ihrer Adate? Die prähistorische Grabung wie auch die antike und mittelalterliche Überlieferung zeigen, daß im Nord-Kaukasus-Vorland, in Südost-Europa und Südwest-Asien die Heimat einer hochentwickelten Hirtennomadenkultur liegt und hier eine ganze Folge von Völkern als Träger derselben festzustellen sind, die ihre Vorgänger weiter ins Kaukasusbergland hinaufdrängten. Dieser Dauerkontakt mit der Steppe (cf. die Traditionen der Tscherkessen) erklärt, warum die Sitten und Adate der Nord-Kaukasier denen der Hirtennomaden der Steppen so ähnlich sind. In den Ehe- und Familienformen finden sich allerdings auch andersartige Spuren, mutterrechtlich anmutende Bräuche (pp. 200 ff.), die um so häufiger seien, je weiter man nach dem Osten und Süden des Kaukasus komme. Diese Gebiete hätten stärker unter kleinasiatischem Einfluß gestanden (= Gebiete alter mutterrechtlicher Sitten), und die dortigen Kaukasusvölker seien von Süden gekommen. Auch über spezielle iranische, römisch-byzantinische, islamische und russische Einflüsse gibt die Untersuchung Auskunft.

Zu den Hauptschlüssen, die der Autor aus dem reichen ausgebreiteten Material gezogen hat, ist zu sagen: Die auf den ersten Vergleich hin so verblüffende Übereinstimmung in den Ehe- und Familiensitten der Kaukasier und der Hirtennomaden der zentralasiatischen Steppen simplifiziert die hier auftauchenden ethnologischen Probleme. Sippen- und Großfamilienordnung mit Ahnenkult sind keineswegs ausschließliche Merkmale des Hirtennomadentums der Steppen. Wir finden sie bei den ausgesprochenen Gebirgsgetreidebauern nicht nur der eurasiatischen Hochgebirge, sondern auch z. B. der Getreidebauern des afrikanischen Sudan. Bei diesen Feldbauern spielt der Ahnenkult, den LUZBETAK für die kaukasischen Bergstämme mit so trefflichen Beispielen belegt (Herdzeremonial, Kesselkette), eine ungleich größere Rolle als bei den Hirtennomaden. Die genannte soziologische Struktur, die wir bei den Gebirgsbauern noch prägnanter fassen als bei den Hirtennomaden (deren Sippenbewußtsein minder stark und sozial bindend ist), die aber bei beiden hinsichtlich der wirtschaftlich-maßgebenden Einheit dieser Strukturbildung, nämlich der Großfamilie, festzustellen ist, ist eine sehr elementare soziologische Struktur. Ich möchte ihren Prozeß mit dem Ablegerbilden einer Erdbeerpflanze vergleichen, deren Rankenableger allmählich verwurzeln und selbständige Pflanzen und eigene Mittelpunkte werden. Ebenso bilden die biologischen Sozialeinheiten, die sich auf einen gemeinsamen Vorfahr zurückführen, im Laufe der Generationen ihre Untergruppen, die in fünf oder sieben Generationen selbständige exogame Einheiten werden. Gerade für die Kaukasus-Bergstämme läßt sich dies an Hand verschiedener neuerer russischer Feldstudien sehr faßlich verfolgen (cf. S. A. NIKOLSKAJA, *Kratkie soobschtschenija* 7. 1949. pp. 75-77: Awaren; SCHILLINGS, *Die Kubatschinnen und ihre Kultur. Historisch-ethnographische Studien der Akademie der Wissenschaften*. 1949. pp. 146 ff.; W. W. BARDAWELIDSE, *Der Grundbesitz der altgrusinischen Heiligtümer*. Sovj. Etnogr. 1949. I. pp. 92-109). Die in dieser soziologischen Struktur als „Sippe“ oder „Großfamilie“ erfaßten Einheiten darf man nicht als statische Größen betrachten; sie sind nach Umfang und Funktion Veränderliche in diesem Ablegerbilden. Eine soziologische Charakterisierung, die etwa für Hirten oder für Bauern kennzeichnend



wäre, ist damit zunächst noch gar nicht zu verbinden. Dazu müssen spezifischere Merkmale ausfindig gemacht werden. Dies hat aber LUZBETAK in der vorliegenden Untersuchung nicht getan.

Ich bedaure, daß diese so materialreiche Untersuchung ihre klugen und lehrreichen Erläuterungen auf einzelne Détails dieses Brauchkreises beschränkt und nicht den gesamten Komplex in seinem Lebens- und Sinnzusammenhang erarbeitet hat, im Sinne etwa jenes von dem Autor gegebenen Hinweises: Die im Kaukasus heute festzustellenden Hochzeits- und Eheformen sind so alt wie die patriarchale Sippenordnung. Diese müßte in ihrem ganzen lebendigen Umfang, ihren praktischen und religiösen Begründungen dargestellt werden. Wir sind heute in einer Arbeitsphase der kulturhistorischen Ethnologie, wo wir nicht mehr einzelne Motive vergleichen, in ihrer Verbreitung feststellen und zu den ähnlichen Verbreitungsbildern anderer Motive addieren dürfen. Wir müssen zusammenhängende Lebenseinheiten ins Auge fassen und als geschlossene Komplexe vergleichen. Bei diesem Verfahren wird sich mit größerer Dringlichkeit zeigen, was nach seinem kulturellen Wachstum zusammengehört, und was mit gesteigertem Recht für einen bestimmten Kulturzusammenhang in Anspruch genommen werden darf. — Sitten wie die p. 129 erwähnte können meiner Ansicht nach doch im Hinblick auf polyandrische Einrichtungen ausgelegt werden (cf. osttibetische Gebirgsbauern). Zur Endogamie im Ost-Kaukasus sind dualexogame Momente (Dualexogamie bedingt Endogamie innerhalb der die beiden Partnergruppen umfassenden Einheit) in Betracht zu ziehen. —

Gleichviel bleibt die vorliegende Studie LUZBETAKS reich an Belehrendem zu dem gestellten Thema wie auch zur gesamten Kaukasiologie. Es ist vor allem der Besprechung der Hilfsmittel und Voraussetzungen zu der Studie Erwähnung zu tun, die mit methodischem Geschick im ersten Teil geboten wird. Neben Einführungen in die sprachwissenschaftlichen, anthropologischen, prähistorischen und geschichtlichen Forschungsergebnisse ist vor allem jene ausgezeichnete Bibliographie hervorzuheben (pp. 208-234) und die noch trefflichere kritische Besprechung des Quellenmaterials und insbesondere der Adatsammlungen (pp. 23-38), wie sie selten in einer ethnologischen Untersuchung derartig vollständig und übersichtlich zu finden sind.

ADOLF FRIEDRICH, Mainz.

**Jäschke Gotthard.** *Zur Form der Eheschließung in der Türkei.* Eine rechtsvergleichende Untersuchung. (Die Welt des Islams, N. S. Vol. II, Nr. 3.) pp. 143-214 (in 8°). Leiden 1953. E. J. BRILL.

Im Jahre 1940 hatte JÄSCHKE eine Abhandlung veröffentlicht: „Die Form der Eheschließung nach türkischem Recht“ (Die Welt des Islams, Bd. 22). Damals war es seine Absicht, diese Studie durch eine erschöpfende Darstellung aller in der Türkei jemals bestehenden Formen der Eheschließung zu ergänzen. Da aber während des zweiten Weltkrieges fast seine gesamte Stoffsammlung vernichtet wurde, mußte er sich mit der Behandlung einiger Teilprobleme begnügen (p. 144). Es werden nacheinander besprochen: Religiöse Formen der Eheschließung, und zwar zunächst das islamische Recht in der Ausgestaltung, die es im türkischen Reiche durch die Gewohnheit erhalten hatte (pp. 145-159), sodann das Eherecht der einzelnen christlichen Konfessionen (pp. 160-186), die nach der sog. *Millet*-Verfassung die exklusive Zuständigkeit für die Eheschließung ihrer Gläubigen besaßen (p. 165), und schließlich weltliche Rechtsformen, die für in der Türkei ansässige Ausländer gemäß den Gesetzen der Heimatstaaten in Betracht kamen (pp. 186-207). Interessant ist, daß nach türkischem Gewohnheitsrecht — im Gegensatz zum geschriebenen islamischen Recht — auch die Mitwirkung eines *Imām* (Moscheevorstehers) bei der Eheschließung verlangt wurde; vielleicht darf man darin, wie auch in manchen anderen Einzelheiten des Trauungsritus, christlichen Einfluß sehen (pp. 145-159, 209). — Einige Nachträge und Berichtigungen erschienen noch: Die Welt des Islams, N. S. Vol. II, Nr. 4, p. 286 f.

JOSEPH HENNINGER.

*Corpus Inscriptionum Semiticarum*. Pars Quinta : Inscriptiones Saracenicas continens. Tomus I. Fasciculus Primus [Inscriptiones Šafaiticas continens]. Ed. G. RYCKMANS. Textus : XVI + 656 pp. Tabulae : I-CIII (in folio). Parisiis 1950. E Reipublicae Typographeo.

In ihrer Sitzung vom 30. Oktober 1936 hatte die Académie des Inscriptions et Belles-Lettres den Beschluß gefaßt, den bereits bestehenden vier Abteilungen des *Corpus Inscriptionum Semiticarum* (Phönizische, Aramäische, Hebräische und Himyaritisch-Sabäische Inschriften) eine fünfte hinzuzufügen, die den Titel „Inscriptiones Saracenicae“ erhalten und die vorislamischen Inschriften Nordarabiens (einschließlich der Damaszene) umfassen sollte. Zum Herausgeber dieser Abteilung wurde G. RYCKMANS bestimmt. Seine Absicht ist, in drei aufeinanderfolgenden Sektionen zuerst die šafaitischen, dann die liḥyanitischen und zuletzt die thamudenischen Inschriften zu veröffentlichen. Der 1. Faszikel dieser Sektion umfaßt 5380 Inschriften, die, wie in den anderen Teilen des *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, in geographischer Ordnung zusammengestellt sind ; dabei wird im Nordosten (bei Damaskus) begonnen und im Südwesten (in Transjordanien) abgeschlossen. Ein 2. Faszikel soll die in neuester Zeit noch entdeckten šafaitischen Inschriften in derselben Reihenfolge bringen.

Die in den Prolegomena gebotene Skizze der Forschungsgeschichte (pp. XI-XVI) zeigt eindrucksvoll die Entwicklung dieses noch relativ jungen Zweiges der semitischen Epigraphik. C. GRAHAM (1857) und J. G. WETZSTEIN (1858) hatten die ersten šafaitischen Inschriften kopiert. M. DE VOGÜÉ und W. H. WADDINGTON (1861) sammelten weiteres Material. Die Entzifferungsversuche von J. HALÉVY und F. PRAETORIUS (1877-1901) führten noch nicht zum vollen Erfolg. Erst durch die Tätigkeit von R. DUSSAUD und E. LITTMANN, die seit 1899 durch ihre Expeditionen das vorliegende Material beträchtlich vermehrten und unermüdlich an der Entzifferung und Interpretation der Texte weiterarbeiteten, wurden zuverlässigere Ergebnisse erzielt. Gleichzeitig wurden durch andere Forscher noch immer neue Inschriften entdeckt und kopiert. Besonders ansehnlich war der Beitrag von A. DUNAND ; enthält doch der vorliegende Faszikel etwa 2600, mit ganz geringen Ausnahmen bisher unbekannte Inschriften, die von diesem Forscher und seiner Gattin aufgenommen wurden.

Daß von dem entscheidenden Beschluß der Akademie bis zum Erscheinen des ersten Faszikels 14 Jahre vergingen, war offenbar eine Folge des Krieges. Es ist zu hoffen, daß die weiteren Faszikel rascher aufeinanderfolgen. Möge dem Herausgeber, der seit Jahrzehnten zu den führenden Forschern auf dem Gebiete der süd- und nordarabischen Epigraphik zählt, die volle Verwirklichung seines eingangs erwähnten Planes vergönnt sein. Die Abteilung *Inscriptiones Saracenicae* wird sich zweifellos den übrigen Teilen des *Corpus Inscriptionum Semiticarum* würdig zur Seite stellen.

JOSEPH HENNINGER.

Philby H. St. J. B. *Arabian Jubilee*. XVI + 280 pp. in 8°. With 33 plates and a sketch map. London (1952). ROBERT HALE Ltd. Price : s. 30/—.

Im Juli 1950 waren nach dem lunaren islamischen Kalender 50 Jahre vergangen (1319-1369 d. H. = 1902-1950 n. Chr.), seit der junge Prinz ‘Abdul-‘Azīz Ibn Sa‘ūd aus dem Exil nach Zentralarabien zurückkehrte und sich durch einen kühnen Handstreich in den Besitz der Hauptstadt Riāḍ setzte. Mit diesem Ereignis begann die Regierung des Königs Ibn Sa‘ūd und der erstaunliche Wiederaufstieg der wahhābitischen Dynastie, unter deren Botmäßigkeit heute der weitaus größte Teil der arabischen Halbinsel steht. Aus Anlaß seines 50jährigen Regierungsjubiläums wurde das vorliegende Buch geschrieben. PHILBY war dazu befähigt wie kein zweiter ; steht er doch seit 1917 in persönlichen Beziehungen zu dem König und ist 1930 Muslim geworden, womit



er Zulassung zum engsten Kreis seines Hofes fand (p. 100). Von da aus erklären sich auch manche Werturteile, über die man diskutieren kann (z. B. p. 110 f.).

PHILBY ist ein enthusiastischer Bewunderer Ibn Sa'uds. Das zeigt sich u. a. auch in der scharfen Kritik an den Memoiren seines Rivalen, König 'Abdullāh von Jordanien (pp. 194-203) und der restlos ablehnenden Stellung zum Zionismus (pp. 204-220). Diese Bewunderung schließt aber wiederholte und oft sehr freimütige Kritik nicht aus (pp. 97 f., 122 f., 150, 167-170, 175 f., 180-183, 224-233, 242 f.), und selbst wenn man PHILBYs Urteile nicht immer annehmen will, ist Ibn Sa'ud doch unbestreitbar eine Persönlichkeit von ungewöhnlichem Format, und seine Regierung ist von einschneidender Bedeutung für die Geschichte Arabiens. Die Schilderung der Ereignisse bis 1925, wo seine dramatische Auseinandersetzung mit dem Scherifen Ḥusain von Mekka durch die Eroberung des Hejāz zum siegreichen Ende kam, liest sich stellenweise wie ein spannender Roman. Weit wichtiger sind aber die tiefgreifenden wirtschaftlichen und sozialen Veränderungen, die sich vor allem in der zweiten Hälfte seiner Regierungszeit und als direkte Auswirkung seiner Politik (Ölkonzessionen!) vollzogen: fortschreitende Übernahme der modernen Technik, bei entschiedenem Festhalten an einem strenggläubigen, puritanischen Islam. In der Schilderung dieses Kulturwandels liegt auch das Hauptinteresse des vorliegenden Buches für den Ethnologen; von ethnographischem Wert sind sonst höchstens noch einige durch das Buch verstreute Angaben über Familienleben, volkstümliche Glaubensanschauungen, Gazellenjagd u. a. (pp. 15, 19, 59 f., 100 f., 109-112, 119, 128, 131 f., 134-141; siehe auch die Genealogien: pp. 250-271).

Einige kleine Bemerkungen seien gestattet: Der Forschungsreisende B. RAUNKIAER war kein Holländer, wie p. 39 gesagt wird, sondern ein Däne. — Der häufige Gebrauch von Ausdrücken wie *chaplain*, *bishop*, *archbishop* (!) für islamische Religionsbeamte ist wohl scherzhaft gemeint, wirkt aber doch sonderbar und könnte bei manchen Lesern unrichtige Vorstellungen erwecken. — Bedauerlich ist auch, daß keine bessere Karte beigegeben wurde als die kleine Skizze auf p. XVI.

Es ist Ibn Sa'ud gelungen, seinem Lande durch Ausbeutung der Ölvorkommen und Siedlungspolitik eine neue wirtschaftliche Grundlage zu geben. Damit sind freilich noch lange nicht alle Probleme gelöst. Das alte Beduinenleben mit seiner Romantik und seiner Anarchie wird nicht mehr wiederkommen; andererseits hat die wāḥābītische Bewegung, die ihre Stoßkraft in den Kämpfen der ersten 25 Jahre dieses Jahrhunderts bewies, mit der Umstellung auf eine friedliche Politik viel von ihrem ursprünglichen Elan verloren. Die wirtschaftliche Prosperität bringt weitere soziale Veränderungen. Eine absolute, patriarchalische Regierungsform, wie sie Ibn Sa'ud trotz aller äußeren Modernisierung noch immer beibehalten hat, wird sich auf die Dauer nicht mehr aufrechterhalten lassen. Hier bleiben noch manche Aufgaben für seine Nachfolger. Diese Aufgaben sind aber weniger schwer als diejenige, die er selbst gemeistert hat, als genialer Bahnbrecher einer neuen Zeit für Arabien.

JOSEPH HENNINGER.

**Wissmann Hermann von und Höfner Maria.** *Beiträge zur historischen Geographie des vorislamischen Südarabien.* (Akad. d. Wiss. u. d. Literatur in Mainz, Abh. d. Geistes- u. sozialwiss. Kl., Jg. 1952, Nr. 4.) 167 pp. in 8° (pp. 219-285). Mit 19 Abb., 12 Taf. u. 2 Kt. Wiesbaden 1952. FRANZ STEINER Verlag G. m. b. H. in Komm. Preis: DM 21.—.

Seit den Veröffentlichungen von EDUARD GLASER († 1908) war keine zusammenfassende Studie mehr über die historische Geographie des vorislamischen Südarabien erschienen. Da aber seitdem sehr viel neues Material bekannt geworden war, war eine neue systematische Bearbeitung dringend notwendig geworden. Diese Aufgabe haben nun H. VON WISSMANN und M. HÖFNER in Angriff genommen. Die Zusammenarbeit dieser beiden Gelehrten ermöglichte es, das epigraphische Material im Lichte einer



durch eigene Anschauung gewonnenen Landeskenntnis zu deuten, und bietet so die beste Gewähr für Zuverlässigkeit der Ergebnisse. Die vorliegende Veröffentlichung soll in erster Linie ein Kommentar zu der ihr beigegebenen Karte des vorislamischen Südarabien östlich des Hochlandes von Yemen sein (p. 6). Deshalb ist auch der Abschnitt über Ḥaḍramaut (pp. 77-141) bedeutend umfassender als die Abschnitte über Ma'in und Saba' (pp. 9-35), Qatabān und Ausān (pp. 35-77). Für das Hochland von Yemen und seine Westabdachung sind zunächst noch die Ergebnisse der amerikanischen Expeditionen nach Tumna' (1950/51) und Mārib (1952) und der Expedition von G. RYCKMANS mit H. PHILBY nach Nejrān (1952) zu berücksichtigen, deren Veröffentlichung größtenteils noch aussteht. Sobald auch diese Materialien zur Verfügung stehen, darf wohl eine entsprechende Studie über den westlichen Teil des altsüdarabischen Hochkulturgebietes erwartet werden, die gleichfalls sehr willkommen ist. Inzwischen wird man den beiden Verfassern für die in der vorliegenden Studie geleistete mühevollen und sorgfältige Arbeit aufrichtigsten Dank wissen.

JOSEPH HENNINGER.

**Fakhry Ahmed.** *An Archaeological Journey to Yemen* (March - May, 1947). 3 Parts in 4°. P. I: XV + 188 pp. With 107 figures. 1952. P. II: Epigraphical Texts, by G. RYCKMANS [in French]. XII + 95 pp. 1952. P. III: Plates. X pp. text + 92 pl. 1951. Cairo. Service des Antiquités de l'Égypte. Government Press.

DR. AHMED FAKHRY, Konservator am Musée Égyptien in Kairo, konnte 1947 eine Forschungsreise durch den Yemen machen, über die zuerst in der Zeitschrift *Le Muséon* berichtet wurde<sup>1</sup>. Die vorliegende Publikation macht nun das gesamte Material zugänglich. Von außerordentlichem Wert sind die zahlreichen, vielfach erstmaligen Photos (u. a. die Tempel von Širwāh und Mārib, der berühmte Damm von Mārib, Inschriften und Plastiken mit teilweise bisher unbekannten Motiven; bemerkenswert ist z. B. die Darstellung eines Adlers mit zwei Schlangen, wobei man wohl an die Adlergottheit *Nasr* zu denken hat (siehe Pt I, p. 128, Fig. 82; Pt III, Plate XLVII B). Im II. Band hat G. RYCKMANS 136 von FAKHRY mitgebrachte Inschriften transkribiert, übersetzt und kommentiert. Größtenteils handelt es sich dabei um bisher völlig unbekanntes Material; in einigen Fällen ermöglichten die neuen Kopien und die Photos eine Korrektur früherer Texteditionen.

Wenn die vorliegende Publikation auch in technischer Hinsicht manches zu wünschen übrigläßt, vor allem was die Reproduktion der Photos angeht, so ist doch die Veröffentlichung dieses wertvollen Materials außerordentlich zu begrüßen. Das Verdienst FAKHRYs ist um so höher einzuschätzen, als er mancherlei Schwierigkeiten zu überwinden hatte. So stieß er, trotz seiner Eigenschaft als Muslim und trotz der Förderung durch die Regierung in Šan'ā, bei der Bevölkerung und den lokalen Behörden wiederholt auf eine verständnislose und mißtrauische Haltung. (Bezeichnend ist, daß der Gouverneur von Mārib noch bis in die neueste Zeit hinein die Baudenkmäler aus dem Altertum als Steinbruch für Regierungsgebäude benutzte, siehe Pt I, pp. 11, 89). Um so mehr wird man dem Autor dafür Dank wissen, daß er durch seine Aufnahmen so manche Dokumente alter Kultur noch in letzter Stunde für die Wissenschaft gerettet hat.

JOSEPH HENNINGER.

<sup>1</sup> AHMED FAKHRY, *Les antiquités du Yemen. Un voyage à Širwāh, Mārib et El-Góf. Le Muséon* 61, 1948, pp. 215-226; G. RYCKMANS, *Inscriptions du Yemen relevées par M. AHMED FAKHRY. Ibid.* pp. 227-243.

**Dikshitar V. R. Ramachandra.** *Prehistoric South India.* (Sir WILLIAM MEYER Lectures, 1950-51.) Madras 1951. 264 pp. in 8°. With 1 map. University of Madras. Price : Rs 10/—.

A comprehensive study of the prehistory of southern India is long overdue. In recent years much new material has been unearthed, accounts of which have appeared in various and often not easily available journals and reports. Many, therefore, would welcome a work that could give a comprehensive and up-to-date account of the prehistory of southern India.

The reader of the book under review will, however, find to his disappointment that the author, a professor of Indian history and archaeology, can hardly claim to have satisfied this demand. First of all he fails to give a complete and up-to-date bibliography on his subject. On the contrary, he gives the impression that his views and theories are out of touch with recent findings. We find this particularly obvious in lectures IV, V, and VI. We also miss a thorough acquaintance on the part of the author with the prehistory of countries outside India. We further find that he frequently jumps to conclusions which are not warranted by his premises. Statements like the following abound in his book : "In the lower palaeolithic epoch no houses or habitations have been discovered. The inference is irresistible that the ancient man did not build houses..." (p. 52). "The absence of graves and graveyards may lead us to believe that the early man had no faith in the existence of the soul after his death ... There was no plethora of gods or goddesses but the conception of Mother Earth would have profoundly influenced him ..." (p. 58). The man of the Metal Age "derived his inspiration purely from Nature and its influence. His God is purely a tribal God and what is moral is what would appeal to the tribe. In this scheme there appears to be no code of moral behaviour. There seems to be no keen sense of relationship. Sexual communism and group marriages are the order of the day ..." (p. 112). And so on ...

Anthropologists will hardly agree with the author's statement to the effect that "Ethnology, if one may say so, is a fleeting science, if it can be termed a science at all. And anthropology is its cousin" (p. 140). In the same vein the author tells us what folk-lore is : "Folk-lore on the other hand can be said to be the lore of the folk or the common speech of the common man ... The study of folk-lore is particularly the study of people on the lower planes of culture ..." (p. 181 f.). The learned professor appears considerably out-dated if he believes that "Anthropology persists in telling us that the Dravidian race once comprised Munḍas and Dravidas ..." (p. 198).

The author, unfortunately, consistently omits giving the exact references when he quotes other authorities. The reader would also like to know on what authority or for what reasons the author bases his own, often startling, opinions which differ so strikingly from generally accepted views. On what authority, for instance, does the author say on p. 60 of palaeolithic men that "in addition to human sacrifices they indulged in animal sacrifices, chiefly buffalo sacrifices ?"

Methodically quite incorrect are the author's frequent references to ancient Sanskrit scriptures in confirmation of his theories. A prehistorian will hardly be convinced that palaeolithic man disposed of his dead by abandoning them on the place of death or exposing them on mountains or in caves, merely because in early Vedic literature we come across the two words *paroptas* and *uddhitas*. Nor will he accept that uncivilised man dressed in leaves and bark cloth, because "it is said in our epic Rāmāyana that when Rāmā went to the forest to lead a forest life he was dressed in the tree flay" (p. 55). On p. 58 f. the author proves his singular view that palaeolithic man had no other idea of God but that of Mother Earth by citing "the evidence of the *Lalitha Sahasranāmam* which contains 1008 names in honour of the Devi ... If we stretch our imagination a little ... there is no doubt that the worship of Devi to which the Hindus are to-day wedded so strongly had its origins, probably in palaeolithic times when man knew only of one God, and that was the Mother Goddess ..."

It also appears to the reviewer that the author is too often carried away by his

patriotism. Not only is he convinced on rather flimsy evidence that man came into being in South India (pp. 42, 179, 234), but he also believes that it was in South India that he learned to speak (p. 179), that he started to domesticate animals (pp. 78, 80), invented agriculture (p. 98), forestry (p. 109), various arts like weaving (p. 81 f., 105 f.), dyeing (pp. 82, 106), iron smelting (pp. 97, 241), the use of quicksilver (p. 115) and of gold (pp. 113, 241). We are thus not surprised to hear that the art of writing is very old in South India: "The primitive Tamil script ... was evolved perhaps in Palaeolithic and Neolithic times ..." (p. 206; cf. also pp. 218 ff.). South India is obviously the cradle of human civilisation: Mesopotamia and Egypt learned the use of gold from India (p. 114). The South Indian "went to the Mediterranean regions as well as to the islands and countries of the Far East and colonised them. Those peoples who went to the Mediterranean regions were responsible for the new Mediterranean race" (p. 244). On the other hand, the "so-called Dravidians are absolutely indigenous and did not come to India from any part of the globe" (p. 245).

I wonder whether the Vice-Chancellor and the Syndicate of the University of Madras did wisely in arranging for the early publication of this book after its content was made known to the public in six lectures delivered in January 1951.

STEPHEN FUCHS.

**Johanns Pierre, S. J.** *La pensée religieuse de l'Inde*. Préface d'OLIVIER LACOMBE. Traduction de LOUIS-MARCEL GAUTHIER. (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de Namur, fasc. 14.) IV + 224 pp. in 8°. Namur: Secrétariat des Publications. — Paris: Editions J. VRIN. — Louvain: Editions NAUWELAERTS. (1952.) Prix: frs. b. 140.—.

Christian missionaries in India are often accused that in their "blind" zeal for spreading the Christian Faith they neglect to study the indigenous religion of the people whom they try to convert, that they despise their religion and refuse to find any good in it. It would be easy to disprove this allegation in its generality; anyone who goes through the issues of a journal like the "Anthropos", for instance, will be surprised to find how many papers on native religions were written by missionaries. The author of the book under review is just one in the long line of missionaries who made a profound study of Indian religious thought. He is known for his search in Indian philosophy for principles and ideas which a Christian could also accept. For some time he even believed that the Catholic Faith could be re-thought and re-cast in terms of ancient Indian philosophy. His book "Vers le Christ par le Védânta" (Museum Lessianum, Louvain, 2 vols) was the result of these studies. "La pensée religieuse de l'Inde" is another, but more cautious approach to the same problem.

The author reviews in his book a selected number of ancient and medieval Indian philosophical systems from the view-point of a Catholic theologian. While he is obviously anxious to interpret the religious ideas of the Indian philosophers discussed in his book in such a manner that they could be acceptable to Catholic philosophy, he never hesitates to point out where fundamental differences make such an approbation impossible. One of the biggest stumbling-blocks appears to be the conception of "creatio ex nihilo". It is totally unthinkable to any Indian philosopher, while it is one of the cardinal principles of Christian philosophy.

The title of the book is misleading. The author does not attempt the impossible task to discuss on mere 224 pages the whole range of Indian religious thought. Very fortunately he restricts himself to the analysis of a few philosophical systems in India, and these he reviews with precision and competence.

The first part of his book deals with the leading philosophers of Vaishṇavism: with the Vaishṇavas in the proper sense of the word: Rāmānuja and Mādhva; with



the devotees of Kṛishna : Nimbārka, Vallabha, Chaitanya and Baladeva ; with the Rāmānandins, and some religious reformers who were much influenced by Islam, like Kabīr and the Gurus of Sikhism. The second part deals with the Yoga system, its origin and development, its psychology and metaphysics, its aims and methods. The third part is devoted to a critical study of the Vedantic system of Shankara, and treats at some length the concepts of Māyā and the spirit, and their mutual relations, the concept of God, and God's relation to the world outside the Divine. Two last chapters deal rather cursorily with Indian mysticism and the stages of mystical experience.

While the Indologist may learn little new from the book under review, it serves as an authoritative and much needed introduction into selected aspects of Indian religious philosophy. Scholastic philosophers and theologians will welcome this masterly exposition of some systems of Indian religious speculation by a competent and sympathetic scholar like FR. JOHANNES.

STEPHEN FUCHS.

**Tucci Giuseppe.** *Tibetan Painted Scrolls.* 2 vols. : XVI + VIII + 798 pp. in-folio, with 194 fig. ; 1 portfolio : 256 plates. Roma 1949. Libreria dello Stato.

Le but de cette publication, la plus splendide dans toute la littérature tibétologique, est la présentation monographique des *tanka* tibétains, c'est-à-dire des étoffes peintes, ayant une signification religieuse. Le centre de l'ouvrage constitue donc un portefeuille de magnifiques reproductions des 195 *tanka* provenant principalement de la collection de TUCCI et complétées par ceux des collections italiennes de GIUGANINO, BARLUZZI et CELESIA DI VIGLIASCO. Ce portefeuille en soi est déjà un extraordinaire monument artistique ; le seul reproche que l'on puisse faire à cette publication est que, sur 256 planches, 25 seulement sont en couleurs. Celles-ci sont reproduites avec un tel art qu'on voudrait bien avoir la même jouissance pour les autres planches, d'autant plus que la couleur constitue l'élément fondamental de la peinture tibétaine tant au point de vue artistique (l'originalité de cette peinture par rapport à ses modèles indiens ou chinois apparaît avant tout dans le maniement des couleurs) que religieux, les couleurs ayant une signification rituelle et mystique strictement définie.

Les deux volumes in-folio qui accompagnent le portefeuille servent de commentaire à cette peinture. Les *tanka* exigent un double commentaire : purement artistique et iconographique. Le premier constitue la seconde partie de l'ouvrage, pp. 267-327. M. TUCCI donne ici des renseignements détaillés sur la forme et l'origine de ce type très particulier de peinture religieuse, sur la technique de la préparation des *tanka*, et esquisse ensuite l'histoire de la peinture tibétaine, de ses nombreux styles, du rôle des influences cachemiriennes, népalaises, bengalies, chinoises et celles, non négligeables, qui viennent de l'Asie centrale. Ce chapitre, très étoffé et plein de détails inédits, est complété par des renseignements iconographiques concernant les canons qui déterminent le symbolisme des couleurs et des formes, leur rôle évocateur pour l'expérience mystique, les règles iconométriques (concernant les proportions mathématiques des formes et des figures), le rituel de la consécration des peintures et donne finalement une classification des *tanka* non plus selon leur style, mais suivant les procédés d'exécution : les *maṇḍala* constituant l'image mystique de l'univers, les *tanka* « dorés » (*gsar-thaṅ*), les *tanka* des *mgon-khan* utilisés dans le culte des divinités *Yi-dam*, les *tanka* imprimés et brodés (ou plutôt « appliqués »). Pour cette partie M. TUCCI utilise son extraordinaire connaissance des textes rituels tibétains et donne plusieurs citations inédites.

La troisième partie de l'ouvrage (pp. 331-621) apporte une analyse détaillée de tous les *tanka* reproduits dans le portefeuille. Non seulement l'iconographie de chaque peinture est expliquée, mais de nombreuses légendes constituant le sujet des *tanka* sont éditées et traduites de même que toutes les inscriptions se trouvant sur les *tanka*. Ici

de nouveau une foule de renseignements intéressant non seulement la peinture et la religion, mais en général la culture et l'histoire du Tibet sont présentés, parfois modestement cachés dans les notes.

Rien que ces deux parties étroitement liées au sujet principal permettraient de considérer le travail de M. TUCCI comme une des monographies artistiques les plus remarquables qui existent, surtout qu'il est consacré à un sujet relativement peu connu et dont les sources sont si difficilement accessibles. Mais l'éminent explorateur et « polyhistor » de tibétologie ne s'est pas borné à ces cadres. Il donne dans la première partie de son livre (pp. 1-263) un imposant « background » culturel et historique du sujet traité. Cette partie contient : a) une histoire concise, mais très instructive et « nouvelle », du territoire et de la période importants pour l'évolution de la peinture tibétaine, notamment du Tibet central entre le XIII<sup>e</sup> et le XVIII<sup>e</sup> siècle ; b) la caractéristique et l'histoire des sectes du lamaïsme ; c) une brève histoire de la littérature religieuse du Tibet entre le XII<sup>e</sup> et le XVII<sup>e</sup> siècle, l'exposé synthétique du sujet le plus complet que nous possédons jusqu'à présent et plein de renseignements inédits (telle l'histoire des *gter-ma*, textes prétendus cachés et « découverts » pour servir de base à de nouvelles sectes) ; une esquisse de la littérature historiographique du Tibet qui analyse, entre autres, de nombreux textes découverts par l'auteur ; l'histoire générale de l'art tibétain, basée principalement sur les monuments de la province Gtsañ, explorés personnellement par l'auteur et, enfin, un exposé magistral du Vajrayāna, de la branche du Bouddhisme qui constitue la base de toutes les sectes lamaïques.

L'énumération de ces sujets permet de comprendre que l'ouvrage monumental de M. TUCCI est bien plus qu'une monographie artistique, qu'il est une vaste encyclopédie de tibétologie, intéressant au même titre les historiens, les ethnologues, les sociologues, que les spécialistes de l'art et de la religion. La présentation de la culture tibétaine dans une série de tableaux synthétiques qui l'envisagent sous divers angles et, en même temps, l'inépuisable richesse de renseignements de toute sorte font du travail de M. TUCCI un pilier de tibétologie, indispensable aux spécialistes et très utile aux chercheurs non tibétisants qui trouveront difficilement ailleurs une documentation aussi ample, réunie dans un seul livre.

Une documentation dans le vrai sens du mot, car M. TUCCI ne se limite pas aux exposés personnels. Dans la quatrième partie de l'ouvrage (pp. 621-706) il publie une grande partie de ses sources, en y ajoutant de nombreux autres documents inédits et de grande importance pour l'histoire du Tibet (entre autres une contribution posthume de PAUL PELLIO, « Un rescrit mongol en écriture 'Phags-pa »). Les appendices contiennent entre autre les généalogies de la noblesse tibétaine, les légendes cosmogoniques et l'édition, en caractères tibétains, d'un certain nombre de textes utilisés dans le livre. Un excellent index permet de se retrouver dans cette véritable jungle de renseignements.

Il n'est guère possible de faire un compte rendu détaillé de cet ouvrage monumental, si l'on ne dispose pas de plusieurs dizaines de pages. Au lieu de s'attaquer à quelques problèmes choisis au hasard, mieux vaut souligner les quelques nouveaux points de vue d'ordre général apportés par ce livre (et même en se limitant à cette appréciation « à vol d'oiseau » on est loin d'épuiser les apports méritant d'être soulignés) : à part les synthèses nouvelles de l'histoire artistique et littéraire du Tibet (le livre de M. TUCCI démontre toute la richesse de la littérature tibétaine non canonique, si mal connue jusqu'à présent) il me semble que le résultat le plus intéressant de l'exposé concernant les faits « non artistiques » est le revirement dans l'interprétation de l'histoire du Tibet. On voit de plus en plus clairement que cette histoire n'a guère été aussi « théocentrique » qu'on se l'imagine. Il est vrai que, à partir de la chute de la royauté, elle apparaît comme des luttes et des rivalités des sectes et des monastères influents. Mais ces luttes, provoquant souvent des conflits armés, ne sont dues qu'en partie aux divergences de doctrines ; elles traduisent les rivalités des grandes familles aristocratiques qui, pour arriver à l'hégémonie, se posaient en défenseurs de différentes écoles lamaïques. Tant que ces luttes étaient intestines, aucune des sectes ne réussissait à triompher à la longue. Il fallut l'intervention étrangère des Mongols pour que l'hégémonie de la secte jaune



et le système théocratique de la double papauté s'établissent de façon durable. Mais en même temps le Tibet perdait son indépendance et tombait sous la suzeraineté des Mongols et, bientôt après, sous celle de la Chine.

La présentation de l'ouvrage, non seulement des reproductions, mais aussi du texte imprimé, est digne des plus belles traditions éditrices italiennes. On se demande pourtant si cette édition de luxe ne constitue pas un obstacle au rayonnement des valeurs scientifiques contenues dans le livre. Le prix dépasse certainement les moyens des chercheurs, même ceux de plusieurs bibliothèques publiques. D'autre part, même si on a eu la chance d'obtenir le livre, son poids et son format n'en facilitent nullement l'usage. C'est un vrai plaisir esthétique de manier ces volumes rappelant les vénérables folios antiques ; mais pour les manier, il faudrait disposer de pupitres moyenâgeux. Et ce serait dommage que ce magnifique travail soit enfermé dans les vitrines des collectionneurs, plutôt que de servir de manuel de référence dans le travail de tous les jours.

CONSTANTIN REGAMEY, Lausanne.

**Ränk Gustav.** *Die heilige Hinterecke im Hauskult der Völker Nordosteuropas und Nordasiens.* (FF Communications, Vol. LVII, No. 137.) 264 pp. in 4°. Mit 60 Abb. Helsinki 1949. Suomalainen Tiedeakatemia. Academia Scientiarum Fennica. Preis : mk 750.—.

Der Hauskult der hier behandelten Völker bevorzugt drei Teile des Wohnraumes : die Schwelle, die Feuerstelle, die Hinterecke. Letztere wurde in der Forschung am wenigsten berücksichtigt, und dann nur in anderen Zusammenhängen. GUSTAV RÄNK will nun eine „Überschau über die Hinterecke als Kultplatz im Ganzen“ darbieten (p. 7) <sup>1</sup>. Im ersten Abschnitt untersucht er die heilige Hinterecke in den osteuropäischen Bauernstuben (pp. 10-97) und im zweiten Abschnitt die heilige Hinterecke in den primitiven Behausungen Nordeurasiens (pp. 98-223), und zwar unter vielseitigen Gesichtspunkten : Lage und Bezeichnung, Heiligkeit, Agrikulturriten und Pflanzenkult, Tierkult und Jagdriten, Toten- und Ahnenkult, Aufenthaltsort der Hausgötter und Kultplatz, Tabuvorschriften, rituelle Hintertür usw.

Der Verfasser kam nicht als Religionsforscher zu der Frage, sondern als „Ethnologe, den vor allem die Stellung des Kultplatzes und die Funktionen der dort verehrten Geisterwesen interessiert haben“ (p. 7). Das zeigt sich auch in den Ergebnissen dieser so allseitigen Betrachtung (pp. 224-232) : Wirtschaftlich stand der Kult in der heiligen Hinterecke im Dienste der Haupterwerbszweige, die im vorliegenden Falle ursprünglich die Jagd, die Fischerei und die Renzucht sind. Soziologisch — und in Abhängigkeit von der Wirtschaftsform — sind die Männer die Träger dieses Kultes, und zwar im Rahmen der Sippe. Die Sippe besitzt gemeinsame Götter, Schamanen und Riten. Die Gottheiten werden in der Sippe in vaterrechtlicher Folge vererbt. Die Frau wird von diesem Kulte ferngehalten, ihr stehen eigene Raumteile zu Verfügung. Dies weist auf einen Zusammenhang mit den tschermissischen und wotjakischen Opferhütten hin, die eine Verbindung primitiver Zeltbauten mit den heutigen Bauernstuben darstellen. Überhaupt sprechen manche Vorstellungen — besonders die Wichtigkeit der rituellen Öffnung — für eine Herkunft aus der Nomadenbehausung. RÄNK verweist in diesem Zusammenhang auch auf die rituelle Tür in Tempeln und Heiligtümern überhaupt. Aber er will bei der ausgedehnten Verbreitung dieser Sinngehalte keine kulturgeschichtlichen Vergleiche wagen, sondern er betrachtet einschränkend seine — an reichhaltiger Literatur (pp. 233-246) — „gewonnenen Materialien und die aufgestellten Standpunkte als

<sup>1</sup> Siehe auch die frühere Veröffentlichung RÄNK'S : Das System der Raumeinteilung in den Behausungen der nordeurasischen Völker. Ein Beitrag zur nordeurasischen Ethnologie. I. Teil. (Skrifter utgivna av Institutet för Folklivsforskning vid Nordiska Museet och Stockholms Högskola, 2.) Stockholm 1949. Cf. *Anthropos* 45. 1950. p. 929.



Grundlage und Richtlinien einer künftigen weiteren Forschung“ (p. 8). Die erörterten Tatsachen sieht er in Grundgedanken verwurzelt, die sich in der „Gesellschaftsordnung aller in Frage stehenden Völker, in deren religiöser Weltanschauung und Bauart geltend machen“ (p. 232).

Es sei hier bemerkt, daß sich diese allgemein ausgesprochenen Grundideen bereits konkret bei RÄNK selber finden, allerdings nicht in seinen zusammengefaßten Ergebnissen, sondern im 8. Kapitel (pp. 103, 122), nämlich im kosmisch orientierten Bauempfinden der Völker, die ihren profanen Lebensraum erst dann als vollkommen und wirklich betrachten, wenn er sakral ist. Sakral aber wird er durch den Anschluß an den Kosmos, den sie in ihre Wohnstätte hineinprojizieren. Daß diese kosmische Mitte nach und nach in die Hinterecke der Behausung verdrängt wurde, ist wohl durch praktisch-wirtschaftliche Erwägungen zu erklären.

DOM. SCHRÖDER.

*Ethnographische Beiträge aus der Ch'inghai Provinz (China)*. Zusammengestellt von Ch'inghai Missionaren anläßlich des 75jährigen Jubiläums der Gesellschaft des Göttlichen Wortes. (Folklore Studies, Supplement No. 1.) 354 pp. in 4°. With 10 pl. and 1 map. Museum of Oriental Ethnology, The Catholic University of Peking. 1952. Printed in Japan.

This collection of small monographs is a remarkable document. It reminds us of 25 years of work done in innermost China by devoted men; at the same time it gives eloquent proof that these men, once they have been given some anthropological training and, most of all, once they know that others are interested in what they observe and learn, are able to make valuable contributions to our field. It tells us that men of this group founded the "Folklore Studies", now in its eighth volume (Editor: Prof. M. EDER). It bears proudly the name "Catholic University of Peking", the name of an institution that quickly became famous for its magnificent publications. And the small note "Printed in Japan", together with a slip explaining that, due to present conditions, the authors had not been able to read the proofs and that the preface had been lost, indicate that, for the time being at least, this work has come to an end. No doubt the work will be resumed, somewhere, but it is most regrettable that this field work in China was interrupted just at the time when a large team of workers had been trained and interested, and when systematically collected material was coming in, and the first fruits were beginning to ripen. Research in the folklore of China had started with early Chinese writers; the Sung period was most interested in this type of material, and during the Ming time good books on southern Chinese natives were written. But more systematic research began only in the late 19th century, when foreigners became interested. All early standard books on Chinese folklore were written by men like J. J. M. DE GROOT, W. GRUBE, L. WIEGER, G. M. STENZ. Chinese scholars became interested in folklore only from 1922 on, when the first society for the study of Chinese folk-songs was founded in Peking. This society, as most of its successors did not live long; the journals it created had to struggle for their life from their beginning on and usually also died after one or two years<sup>1</sup>. The small group of Chinese folklorists, such as KU CHIEH-KANG, CHUNG CHING-WEN, LOU TSE-K'UANG, TUNG TSO-PIN, LI CHI, tried again and again to arouse public interest. Some of them continue even now on Formosa<sup>2</sup>, but with little more success; the main reason seems to have been

<sup>1</sup> See LOU TSE-K'UANG, Früherer und jetziger Stand der Volkskundebewegung Chinas. Zeitschrift f. Ethnologie 65. 1933/34. pp. 316-325, translated from Min chien yüeh-k'an 2. 1933. No. 5, pp. 1-16.

<sup>2</sup> See LOU TSU-KUANG, Folklore Studies in China (4 page statement, publ. by the Chinese Association for Folklore in Taipei, ca. 1951; in part a translation of the above-mentioned article).

government opposition against this type of research, and here China has behaved as so many other young nations in the process of modernization. Folklorists have been suspected of attempting to keep alive customs that are regarded as "superstitions"; publication of such material has been regarded as harmful propaganda, showing the "backwardness" of the country, instead of its progress. At other times folklorists were regarded as dangerous politicians who tried to go to the common man in order to dig out some facts that can be used against the government. Such attitudes have made field work of more extensive and modern character almost impossible for Chinese scholars. Most of their publications, as far as they deal with field work and not with literary research, contain not more than some valuable, but scattered observations; no area nor any specific topic has ever been systematically studied. There are, for instance, some articles on local deities, even a monograph on the popular cult on Miao-feng-shan near Peking, but nothing that could stand up against the work of W. GROOTAERS<sup>3</sup>; there are articles on local festivals, but nothing as complete as W. GRUBE's book on Peking; there are collections of folk-tales of some parts of China, but nothing comparable to D. GRAHAM's<sup>4</sup> and others' collections.

The authors of the present volume, many of whom have previously already published in the "Folklore Studies", and together with their colleagues, have published in "Anthropos", "Monumenta Serica" or other journals, have met similar difficulties as Chinese scholars. But they have been able to overcome them, in part by their persistent hard work, in part by educating a small circle of Chinese and convincing them that folklore is a part of a nation's cultural heritage and nothing to be ashamed of.

The articles presented here, as well as most of the articles and books published elsewhere, refrain from theorizing and only offer observations. In the present stage of Far Eastern folklore this is the right policy: material had to be collected as quickly as possible, before it was too late. It is safe to assume that some of the work begun will never be completed, because conditions have changed considerably since the departure of the missionaries, and it will be impossible to find evidence. On the other hand, there are several ways to do field studies, in some way connected with the theories, underlying them: a) "participant observer"-technique. The worker lives in and with the group to be studied and notes all his observations; b) general questioning-technique. The worker asks a number of members of the group about certain problems; he may ask, for instance: "What are the marriage customs in your group"? If possible, the persons asked should be members of the elite of the group. Their answers will then give insight into the ideals of the group, or in another term, the "institutions". The leaders of the society having set them up know them best and defend them most strongly; c) interview technique. The worker asks as many persons as possible, in any case a representative sample of the group, how they actually behave in certain situations, for instance: "How did you celebrate your marriage"? The answers can then be treated statistically. In an ideal case, all three sets of data (a-c) will be available and will be presented clearly separated from each other. The difference between b and c in most cases will be great and will enable us to get insight into the actual functioning of a society and the direction into which change will move. Remarks, such as "Today, in the period of levelling the old customs are not observed as strictly as before" (p. 2), must remain doubtful, unless complete data are available: do we have here a case of real change, and if so, into what direction and due to what factors? or is this statement nothing more than the difference of statements about how things "should be" (institutions, or societal ideals) and how things "really were" (actual behavior), referred to by the worker when comparing his observations (material of type a) with

<sup>3</sup> Mainly his: *Temples and History of Wan-ch'üan*. *Monumenta Serica* 13. 1948. pp. 209-315; *Rural Temples around Hsüan-hua, their Iconography and their History*. *Folklore Studies* 10. 1952. pp. 1-116; *The Hutu God of Wan-ch'üan*. *Studia Serica* 1948. pp. 41-53.

<sup>4</sup> F. i. his: *The Legends of the Ch'üan Miao*. *Journ. of the West China Border Research Society* 10. 1938. pp. 9-51; a large publication of texts is now in print.



what he heard from his informant (type *b*), or stated by the informant to explain the discord between *b* and *c*?

Under the conditions under which work in China had to be done, observations of type *c* could be collected only in exceptional cases. The article of FR. EICHINGER (pp. 167-201) has some such material. In most articles, the material is of type *a* and *b*. The authors give information as to their informant(s), but not in all cases do they indicate exactly whether they are dealing with material of type *b* or of type *a*, so that the feeling sometimes arises that data of both types are interwoven. These remarks deal with a question of principle; I do not want to imply that the value of the articles has been impaired.

Some remarks on the individual articles: J. FRICK: *Hochzeitssitten von Heitsuei-tzu in der Provinz Ch'ing-hai (China)* (pp. 1-102) discusses engagement, preparations for marriage, marriage and customs observed after the wedding in a small Chinese community near Hsi-ning in Ch'ing-hai. Although the settlement, as all Chinese settlements in this area, is a kind of "colony" on the Tibetan-Mongolian borderland, the customs described are in the main the same as in other parts of North China. The main value of the article is in its reporting every small detail, often with quotations in Chinese text. Interesting is the remark (pp. 4-5) that marriage among relatives is preferred, as far as it is possible under the taboo of marriage between persons with the same family name. It has been known that some patterns of intermarriage have always existed in China, but so far only cross-cousin marriage has been subjected to study<sup>5</sup>. We would like to know which types of intermarriage do occur and how far this custom is statistically observable. — J. T. TERNAY: *Familienjustiz im Trauerhaus* (pp. 103-124) studied the wide-spread custom in China of setting up a kind of court in the case of a death, at which time the relatives of the deceased accuse the next of kin of having caused the death. Naturally the case is always settled if both families are in good relations with one another, and serves mainly as a psychological outlet for tensions of inter-familiar kind. — J. FRICK und FR. EICHINGER: *Tiere im Volksleben* (pp. 125-147) contains stories about domesticated animals<sup>6</sup>, birds and other animals, beliefs concerning their qualities, and their use in Chinese economy and folk-medicine<sup>7</sup>. — J. FRICK: *Lohnverhältnisse der Landarbeiterinnen in Ch'ing-hai* (pp. 148-156) is not so much an economic survey as it is a description of the type of work female agricultural workers have to do, their dress, their food and other habits, and the contract with the landlord. This is a field in which we would like to get more, detailed information for as many parts of the country as possible. Conditions seem to vary greatly. — J. KUBE: *Der Kaiser im Volksdenken* (pp. 157-166) reports popular stories of the type I number 172-174 among my "Types" of Chinese folk-tales<sup>8</sup>. Interesting to note is the importance these tales still have upon the social status of certain families. The main case, Mr. KUBE reports, could perhaps also be studied from the point-of-view of a historian. — FR. EICHINGER: *Kinderlosigkeit und ihre Bekämpfung in der Volksmedizin* (pp. 167-201) contains observations in Kansu and Ch'inghai. The author did medical work and was assisted by two young Chinese women doctors; thus, he had a unique occasion to make observations and to get information on points that are usually hidden to the out-

<sup>5</sup> See f. i. FR. Hsu, *Under the Ancestors shadow*. New York 1948. pp. 80-81, and *American Anthropologist* 47. 1945. pp. 83-103; see also P. SERRUYS in: *Folklore Studies* 3. 1944. p. 107; M. GRANET, *Etudes sociologiques sur la Chine*. Paris 1953. pp. 1-94, and especially his book: *Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne*. Paris 1939. For Miao tribes see *Bull. Chin. Studies* 3. 1943. pp. 387 sqq.; for Mongols see *Monumenta Serica* 10. 1945. p. 130.

<sup>6</sup> For the tales about the origin of the cow compare types no. 77-80 of my: *Typen chinesischer Volksmärchen*. Helsinki 1937.

<sup>7</sup> For the remarks on crossbreeding of cattle with yaks compare M. HERMANS, *Die Nomaden von Tibet*. Wien 1949. pp. 103 ff. — The belief (p. 147) that a child becomes a hare-lip if the mother ate hare meat, seems to go back to LUN-HENG (chapt. 2, part 2, A. FORKE transl. 1906. pp. 320-321) and is at least 2000 years old.

<sup>8</sup> W. EBERHARD, *Typen chinesischer Volksmärchen*. Helsinki 1937.



sider. The objectivity with which Mr. EICHINGER writes also deserves mention. He states first that men like to have many children and that the position of a wife is relatively secure and good only if she has children. Still, between 8-15 % of all families in this area are without living children (p. 175). The main reason seems to be the great amount of venereal diseases (almost 100 % of the population !); these diseases are propagated not only by the Chinese houses of prostitution but also by the sexual laxity, not to say promiscuity, which is so typical of Tibetans and, according to Mr. EICHINGER, also influences the local Chinese. More research should be done on the one hand by medical doctors and on the other by anthropologists who study the setting of this Tibetan behavior trait. The author states (p. 171) that abortion is rare but is often induced by a jealous mother-in-law and not the wife. Other reports state that both abortion and preventive measures do occur<sup>9</sup>, and the author mentions (p. 174) that some families for "superstitious reasons" have either only rare intercourse or have intercourse only on days when conception is unlikely to take place<sup>10</sup>. Indeed, they follow here a very old Chinese rule, expressed already in TUNG-HSÜAN-TSE (post-Han)<sup>11</sup>, which is also an old Indian rule<sup>12</sup>. The question arises: are these rules actually wrong, and actually prevent pregnancies, or do they know that pregnancy is unlikely and do they obey the rule because they do not want children in spite of their declaration of the opposite? Or is further inquiry into the validity of these cycles necessary? In the main part of the article magic and "other ways to obtain children" are described. More clearly than anything else, this part of the article shows what modern medicine can do even under such restricted conditions as those under which the author had to work.

— FR. EICHINGER: *Fellverarbeitung bei den Chiamri-Zelthirten* (pp. 202-221). This is the only article which deals exclusively with the Tibetan part of the population of Ch'ing-hai; it describes step by step all the stages of preparation of hides among nomads. The foot-notes bring additional interesting facts about families, use of milk and tsampa, preparation of sausages, types of tents, etc. The article touches also the economic aspects of the hide-trade. — P. A. OBERLE: *Der Hundekopfdämon im Volksglauben des Westtales und des chinesisch-tibetischen Kontaktgebietes im Osttale von Kuei-te in der Provinz Ch'ing-hai* (pp. 222-233). This article ties in very well with the informative studies on the religion of the T'u-jen of Ch'ing-hai<sup>13</sup> made by D. SCHRÖDER who also mentioned this demon. Mr. OBERLE mentions local stories about the connection of Tsongkapa with the dog-head-demon, and some of the traits of the cult and belief are definitely of Tibetan origin, but others remind us very much of the "Ku" sorcery in Southern China practiced by the native tribes<sup>14</sup>. It seems not impossible that here direct connections exist. — P. Cwik: *Die völkische Eigenheit der Mohammedaner von Ch'ing-hai* (pp. 234-263) estimates the number of Mohammedans as 300 000 in Ninghsia, 1.5 million in Kansu, 138 000 in Ch'ing-hai and 3.5 million in Hsinkingiang (p. 235), then describes the family, political and religious life of the Mohammedans. The article contains some interesting, though short remarks about the beginnings of Communist rule in this area. — J. TRIPPNER: *Die "shao nien"-Lieder in Ch'ing-hai* (pp. 264-305) brings to light numerous texts and translations of "youth songs" from Ch'ing-hai. These songs seem to be typical of the Tibetan-Chinese contact zone and are in the main love songs, often sung alternatively by boys and girls. In this way, they resemble some of the songs in the Shih-ching<sup>15</sup>; on the other hand, they can be compared with the

<sup>9</sup> O. LANG, *Chinese Family and Society*. New York 1946. p. 153.

<sup>10</sup> During the first 8 days after menstruation.

<sup>11</sup> Edition R. H. VAN GULIK, *Erotic Colour Prints of the Ming Period*. Tokyo 1951. Vol. 2, p. 10.

<sup>12</sup> J. J. MEYER, *Das Weib im altindischen Epos*. Leipzig 1915. p. 162 f.

<sup>13</sup> Zur Religion der Tuijen des Sininggebietes. *Anthropos* 47. 1952. pp. 1-79, 620-658 and 822-870, 48. 1953. pp. 202-259.

<sup>14</sup> See W. EBERHARD, *Lokalkulturen im alten China*. Peking 1942. Vol. 2, p. 136 f.

<sup>15</sup> As interpreted by M. GRANET, *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*. Paris 1919.

alternate songs in Annam<sup>16</sup>, and the songs of the Yao<sup>17</sup>, Lolo<sup>18</sup>, Tai<sup>19</sup> and Tibetans<sup>20</sup>. The author states that these songs seem to have their center in the area between Minhsien/Ti-tao/Ho-chou and Hsi-ning (in Kansu and Ch'ing-hai), that they occur only in places where women do outside work, such as collecting fire-wood, and that in the areas mentioned they are often an introduction to love-play. They are also called *hua-erh* and are mentioned under this name for Lin-tao in Kansu in the middle of the 18th century. Another name for them is *shan-ko* (mountain-song), a name well-known since at least Sung time for similar popular songs in Central China (mainly Wu)<sup>21</sup>. As in all these songs, the first two verses usually describe nature, the last two love<sup>22</sup>. But the number of lines depends wholly upon the melody, as does the length of the verse. The songs are in local dialect and contain (as some of the old Shih-ching poems do) some "fill words" which have no stress and have to be contracted with the preceding word, or have some relation to the melody. The author has noted some names of melodies but has not studied this question further. He has given some melodies in notation. We would have liked to have more songs published (60 texts) in order to better understand the sources of these songs. There is a series of 8 poems (No. 41-48) which use the name and functions of the famous "Pa-hsien" (Eight Saints)<sup>23</sup> in the introductory first two lines. This series indicates some familiarity with popular Chinese religion; on the other hand, it reveals a pattern that has many parallels: the "Songs of the 12 months" among Yao tribes<sup>24</sup>, and present-day<sup>25</sup> and early Chinese<sup>26</sup>, the "Shepherd's song" among Yünnan natives<sup>27</sup>, and various "12 hours songs"<sup>28</sup>. There are also strong parallels with songs sung by adobe-workers in Peking<sup>29</sup>. Another series, No. 49-56 and 58, contains allusions to various Chinese popular novels, very similar to the songs of adobe-workers in Peking<sup>30</sup>. At the present time with our limited knowledge of Chinese folk-songs, any attempt at an analysis would be premature. We are very grateful for this collection of material. — D. SCHRÖDER: Einige Hochzeitslieder der Tujen (pp. 306-354) mentions that such "mountain songs" are well-known also among the T'u-jen (p. 306-307). The texts of the "marriage songs" are transcribed and translated.

W. EBERHARD.

<sup>16</sup> NGUYEN VAN HUYEN, Les chants alternés des garçons et des filles en Annam. Paris 1934.

<sup>17</sup> Chung-hua ch'üan-kuo feng-su-chih (Customs of China), part 2, chapt. 6, p. 71.

<sup>18</sup> Bull. Ec. Fr. d'Extr.-Orient 8. 1908. p. 537.

<sup>19</sup> M. GRANET, Fêtes et chansons, p. 283.

<sup>20</sup> M. GRANET, l. c. p. 280.

<sup>21</sup> F. i. Mo-chuang man-lu, chapt. 4, p. 3b; Tung-p'o chih-lin, chapt. 2, p. 4b-5a; Shui-tung jih-chi, as quoted in the Chien-hu-chi, part 2, chapt. 3, p. 8a.

<sup>22</sup> Cf. in general E. M. LOEB, Courtship and the Love Song. Anthropos 45. 1950. pp. 821-851.

<sup>23</sup> In general see H. DORÉ, Recherches sur les superstitions, vol. 9. pp. 493 ff.; O. FRANKE, Geschichte des chinesischen Reiches, vol. 4. pp. 416-7 and Ch'ing-hua Journal 11. 1936. pp. 89-136.

<sup>24</sup> CHAO YÜAN-JEN, Kuang-hsi Yao-ko chi-yin (Academia Sinica, Inst. of Hist. and Language, Monographs, Series A, No. 1). Peking 1930. Songs no. 91-102.

<sup>25</sup> Po SHOU-I, K'ai-feng ko-yao. pp. 117 ff.; pp. 124 ff.

<sup>26</sup> Miao-hsian-shih ts'ung-hua, chapt. 1, p. 4a-b brings out a poem by OU-YANG HSIU (Sung time) with 2 stanzas per month.

<sup>27</sup> KU CHIEH-KANG, Mêng-Chiang-nü, vol. 2, pp. 62 ff., other example from T'ai-yüan (p. 60).

<sup>28</sup> A modern song is published in Min-su, no. 83, p. 39 f.; a pre-T'ang song is quoted in the T'ai-p'ing kuang-chi, chapt. 90 = vol. 7, p. 9a after the Kao-seng-chuan; a Sung song by CHU HSI is found in the Chien-hu-chi, part 3, chapt. 3, p. 10a-b; a later one in the same text, part 7, chapt. 3, p. 12b, quoting the Lo-hu yeh-lu; a song in Buddhist style from Sung time is published in the Ming-chüeh chan-shih yü-lu, chapt. 6. = Tripitaka, vol. 42, p. 704a.

<sup>29</sup> See W. EBERHARD, Pekinger Stampferlieder. Zeitschr. f. Ethnologie 67. 1936. pp. 232-248, for further information.

<sup>30</sup> l. c. pp. 234-236. Similar songs, but sung by professional minstrels in their contests, and in the form of question and answer occur in modern Turkey.



**Bulling A.** *The Meaning of China's most Ancient Art.* An Interpretation of Pottery Patterns from Kansu (Ma Ch'ang and Pan-Shan) and their Development in the Shang, Chou and Han Periods. XII + 150 pp. in 8°. With 79 fig. and 8 pl. Leiden 1952. E. J. BRILL. Price : fl. 34.—.

Le sous-titre du livre précise le sujet. Mrs. ANNELIESE BULLING s'est donné la tâche de découvrir la signification symbolique et le rôle du décor de la poterie peinte dans la Chine préhistorique. De plus, elle y voit parfois une occasion pour tirer quelques conclusions ou suggérer des parallèles par rapport aux objets rituels des Chang et des Tchéou.

Les motifs décoratifs, qu'elle se propose d'étudier, sont principalement d'un genre que l'on est convenu d'appeler géométrique. Les quatre premiers chapitres du livre traitent de cercles, de volutes, de spirales, de triangles et de losanges. Ce sont d'ailleurs les motifs principaux de la poterie peinte. Ce n'est que dans le chapitre cinq que l'auteur s'occupe de dessins anthropomorphes, encore qu'elle préfère se limiter à quelques figures de la poterie Ma-tch'ang. L'examen du décor anthropomorphe est donc loin d'être complet, alors que les représentations d'animaux et celles de plantes ont été négligées. L'auteur n'a pas voulu étendre ses recherches à tout le décor de la poterie peinte, préférant les restreindre à un certain nombre de motifs, qui ont dû lui sembler se prêter tout particulièrement au développement de ses thèses. D'ailleurs cette limitation voulue de la matière vaut également pour le décor géométrique. Il nous faut voir maintenant quelles sont ces thèses et dans quelle mesure Mrs. BULLING a réussi à trouver des solutions acceptables pour les problèmes qu'elle étudie.

Dans son introduction, elle nous assure : « Only when the study of art is conceived as part of the evolution of mankind can it fulfill its proper purpose » (p. 1). Ailleurs, à la même page, elle ajoute, que les recherches au sujet des décors sur les objets en question ont été menées jusqu'à présent d'un point de vue trop essentiellement stylistique, alors qu'il eût fallu les comprendre comme parties intégrantes d'un système et de conceptions religieuses. Jusque là, nul doute que nous sommes parfaitement d'accord.

Mais l'auteur nous semble par la suite oublier trop souvent les excellents principes qu'elle met en tête de son travail. — Déjà dans son introduction, puis à travers tout son livre, Mrs. BULLING s'efforce de démontrer que les motifs, apparemment abstraits, du décor de la céramique préhistorique se sont développés à partir d'objets d'un usage courant et faits de matériaux différents. Soit dit entre parenthèses : ces objets, tels que l'auteur se les imagine, n'ont jamais été mis au jour par aucune fouille. Nous allons examiner les arguments avancés par Mrs. BULLING.

Par exemple, les losanges et les carrés (dessins géométriques) alternativement noirs et blancs, qui remplissent l'intérieur des volutes, en forme de S-couchés, sur la poterie de Pan-chan, ou bien qui sont choses courantes dans la poterie Ma-tch'ang, ne seraient, d'après Mrs. BULLING, que l'imitation d'objets tressés ou nattés. D'autres motifs de Ma-tch'ang auraient résulté de l'imitation du tissage.

Voyons un peu : dans l'espace circulaire à l'intérieur des enroulements en volute de la poterie Yang-chao, l'on peut encore trouver bien autre chose qu'un dessin en damier. On y découvre par exemple nettement certains caractères idéographiques d'écriture ancienne tels que les caractères *choei* = eau, *tch'oan* = eau courante. On y voit également des cadrans lunaires avec quatre croissants (C. HENTZE, *Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shang-Zeit*. 1951. Pl. II. Cf. *Anthropos* 47. 1952. pp. 1057-1061). Il y a aussi des coquillages bivalves, il y a même un crapaud. Alors, d'après Mrs. BULLING, seul le dessin en damier noir et blanc serait tributaire d'un stage intermédiaire pour arriver à se manifester à l'intérieur des volutes. De plus, une natte à carrés noirs et blancs devrait se trouver au cœur d'une volute, alors que la volute elle-même ne présente absolument rien que l'on puisse faire dériver d'un tressage ou d'un nattage quelconque. J'avoue ne rien comprendre au raisonnement technique de Mrs. BULLING. Dans son esprit, faut-il faire précéder les vases Yang-chao par d'autres céramiques munies de quatre petites fenêtres rondes en travail natté ? Le damier d'un



jeu d'échecs serait-il dû à l'invention d'un lointain fabriquant de nattes ou de vanneries en osier ? Mrs. BULLING nous ouvre des perspectives auxquelles personne n'aura songé, mais que l'on ne sera pas disposé à admettre sur simple affirmation.

D'autres motifs de la poterie Ma-tch'ang auraient résulté de l'imitation d'un tissage. Puis le décor de certains vases préhistoriques peints est interprété comme imitation d'un décor mural. Voici comment : les traits noirs verticaux, que l'on aperçoit à droite et à gauche des ornements circulaires, seraient les poteaux d'un échafaudage, servant à tenir debout tout un système de rubans, de couronnes tressées, de guirlandes, le tout fait partiellement en cuir. Les traits horizontaux sur la poterie Ma-tch'ang passent, de l'avis de l'auteur, pour des soliveaux entre lesquels on aurait suspendu ces décorations. Enfin, les lignes ondulées, en dessous des traits horizontaux, seraient également des parties d'un ouvrage de passementerie, c'est-à-dire des espèces de franges suspendues aux soliveaux.

Donc, l'homme est, à ce qui semble, incapable d'inventer directement un symbole religieux de forme abstraite et de l'appliquer en peinture sur un vase préhistorique. Il lui faut tout d'abord passer par un travail de passementerie. Pour faire admettre cette façon de voir, Mrs. BULLING s'appuie sur quelques comparaisons d'époques tardives et qui ne sont pas du tout de nature à nous rallier aux opinions de l'auteur. Par exemple, la fig. 8 nous montre un anneau suspendu entre deux poteaux. C'est un dessin gravé sur un monument Han. La pl. II nous fait voir le pilier bien connu du Sse-tch'oan, publié par la mission Ségalen, où il y a un anneau plat de jade, le *pi*, suspendu à une corde au haut d'une poutre. Un dragon s'accroche au ruban suspendu à travers cet anneau. Il y a fort loin de ces figurations au décor des vases préhistoriques. Y trouver des similitudes concluantes, ne serait-ce pas un peu l'effet d'une imagination extravagante ?

Mais il ne s'agit pas seulement de ressemblances beaucoup trop vagues. Des parallèles de ce genre sont d'autant moins indiqués qu'ils ne nous expliqueraient en aucune façon, pourquoi, dans l'évolution humaine, l'invention d'une passementerie, fût-elle même à tendance symbolique, doit passer avant la peinture, moyen beaucoup plus immédiat pour traduire un ensemble de pensées. Nous croyons savoir qu'au paléolithique, ainsi que chez des primitifs, ce sont en premier lieu la peinture et la sculpture, puis les danses, qui ont servi à représenter le plus facilement des idées religieuses, en tout cas bien plutôt qu'une passementerie passablement compliquée, accrochée à un poteau ou étendue sur un cadre de bois.

Mrs. BULLING ne s'arrête pas là. Le décor des bronzes anciens dériverait d'images brodées ou tissées, de sorte que les arêtes, découpées ou non découpées, que l'on voit sur tant de bronzes, et qui tantôt partagent le décor en deux panneaux égaux, tantôt apparaissent le long des quatre coins des bronzes carrés, ne seraient, à leur tour, autre chose qu'une imitation en bronze d'un métier de tissage. De toute évidence, l'auteur n'a pas songé vers quelles conséquences inévitables ses hypothèses doivent l'entraîner. En effet, si le décor des bronzes, avec ses *T'ao-t'ie*, avec tous ses dragons, ses oiseaux, ses animaux stylisés, imitait vraiment le cadre d'un métier de tisserand — métier dont les bouts transformés se laisseraient encore deviner à travers les arêtes (en anglais : flanges, projecting hooks) qui découpent les panneaux décoratifs — que faut-il en conclure ? C'est bien alors que les figurations sur des textiles ont précédé à la fois et la peinture, et la sculpture. C'est que toutes les images du culte, qu'elles soient en relief ou non, apparaissant sur les bronzes de haute époque, non seulement auraient été représentées tout d'abord sur des étoffes, mais aussi que leurs formes résulteraient des techniques du tissage ou de la broderie. Que l'on veuille bien songer aux suites qu'une pareille hypothèse doit nécessairement entraîner : les vases peints de Nazca devraient alors leur décoration religieuse et mythologique, si extraordinairement compliquée, uniquement aux textiles anciens du Pérou, et les codices Maya et Mexicains résulteraient également d'une imagerie de textiles !

Il suffit de réfléchir un instant où nous conduisent des idées pareilles pour en mesurer aussitôt l'étourderie.

Dans un ouvrage que malheureusement Mrs. BULLING n'a plus pu consulter à temps,

puisqu'il a paru quelques mois seulement avant le sien, j'ai démontré, une fois pour toutes, que la plus grande partie des bronzes archaïques représentent en réalité des maisonnettes funéraires en forme d'urnes (HENTZE, op. cit.). Précisément, la pl. IV de Mrs. BULLING, qui lui sert de pièce à conviction aux fins d'y vouloir découvrir un métier de tisserand, n'est autre chose qu'un édifice funéraire particulièrement typique. On reconnaît distinctement les deux pièces de bois inclinées de la charpente de toiture, reposant sur l'entrain et que l'on appelle « arbalétriers ». Deux pièces ornementales en bois s'élèvent en forme de V au-dessus du sommet du poinçon. Elles rappellent, de façon surprenante, un ornement de toiture très semblable de l'architecture préboudhique du Japon ancien, style *Shimmei-zukuri*. Ce style était en usage pour des habitations, mais aussi pour des édifices à caractère funéraire.

Plus loin, Mrs. BULLING, toujours obsédée par son idée du tissage, interprète les boutons posés sur tiges, et qui caractérisent les bronzes du type *Kia* et *Tsio*. Elle y voit des bobines pour le fil de soie. Elle ne nous dit pas ce que ces bobines viennent faire dans le culte ancestral. En réalité, il s'agit de petits modèles de huttes. Sur la tige carrée on trouve souvent inscrit le nom posthume du défunt (HENTZE, op. cit., pp. 39-54).

Les spirales sur les poteries préhistoriques du Kansu doivent passer sous le même joug d'idées préconçues : ce sont, à ce qu'il paraît, des stylisations de rubans ou de lacets entourant un manche ou une bobine. On s'en serait servi dans des jeux rituels. Pour soutenir cette hypothèse, l'auteur s'en réfère à l'importance du filage et du tissage dans l'Inde et la Grèce ancienne. Il faut en déduire, à ce qu'il paraît, l'existence des jeux rituels du filage et du tissage dans la Chine néolithique, protohistorique, ainsi qu'à l'époque Chang et Tchéou, où l'on se serait servi des engins imaginés par Mrs. BULLING.

Qu'y a-t-il en vérité ? C'est bien simple : les spirales sont des signes de rotation, de même d'ailleurs que les croix gammées dont l'auteur parle ailleurs. Il y en a une preuve irréfutable : ces signes spiraliformes correspondent exactement au signe *kioung* = briller, dans sa forme paléographique, aussi bien dans l'écriture sur os, que dans les inscriptions sur bronze. Dans les deux cas, ce signe s'adjoint souvent un croissant lunaire pour constituer alors la forme la plus ancienne pour *ming* = briller.

Si d'une part Mrs. BULLING est obsédée de l'idée du nattage, du tressage, du filage, du tissage, ainsi que de rubans et de travaux de passementerie, elle l'est encore bien davantage de l'idée : montagne. Que l'on écoute bien ceci : tout ce qui ressemble de loin ou de près à un triangle est une montagne, voire même les triangles alternants, les motifs en zigzag. Les losanges à lignes concentriques sont encore des montagnes, cette fois-ci elles sont vues d'en haut. Il y a encore montagnes vues d'en haut, quand ce sont des losanges à trait central. Les boutons ronds en relief au milieu d'un losange, ainsi que les pointes proéminentes, deux motifs si fréquents des bronzes archaïques, sont encore des montagnes. Il y a montagne toujours, quand on rencontre des triangles opposés, et ce sont alors les rangées de montagnes des deux côtés d'un fleuve.

Rectifions un tant soit peu en passant. Les losanges à lignes concentriques ou bien à trait central, répétés en séries et formant un dessin réticulé, sont très souvent, M. A. STEINMANN l'a fait remarquer (Critique du livre de Mrs. BULLING, dans *Sinologica* 3. 1953. p. 223), des signes féminins, se rapportant également à l'idée de l'eau (dessin réticulé = filet) et de l'obscurité. Les boutons et pointes proéminentes des bronzes sont, je l'ai démontré dans mon livre cité, des éléments d'un ancien calendrier, chaque bouton ou chaque pointe indiquant un jour. Preuve : un calendrier populaire pareil était encore en usage en Chine il y a à peine soixante ans.

Les triangles avec pointe dirigée vers le bas, qui se voient sur un très grand nombre de bronzes, notamment du type *ting* et *li*, ont été interprétés par M. STRZYGOWSKI comme dérivant de morceaux d'étoffes pincés et retombant en pointe au coin des tentes des nomades. Puis des auteurs chinois y ont voulu voir parfois des feuilles d'artémisia. Nous apprenons maintenant, par Mrs. BULLING, que ce sont des montagnes renversées. Il est vrai qu'elle remarque la présence d'images de cigales remplissant tout l'espace entre les jambes de ces triangles. N'aurait-elle donc pas pu se demander ce que ces cigales (d'ailleurs de forme larvaire) viennent faire sur des rochers, en remplissant entièrement



toute leur surface, alors qu'une larve d'hémiptère n'a vraiment rien à faire sur des cailloux ? Encore une fois, qu'y a-t-il en réalité ? Il n'y a ni étoffe de tente, ni feuille d'*artemisia*, ni montagne. J'ai montré dans un livre paru peu avant la guerre (Frühchinesische Bronzen und Kultdarstellungen. 1937. Cf. *Antropos* 33. 1938. p. 993), puis dans un autre publié au courant de la tourmente (Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung in den frühchinesischen Kulturen. 1941. Cf. *Anthropos* 35-36. 1940-1941. p. 1061) — livres que Mrs. BULLING n'a probablement pas pu consulter, vu les circonstances de leur parution — qu'une divinité de la terre pousse sa langue sur laquelle apparaît alors l'image d'une cigale. La larve de la cigale vit pendant trois ans sous terre. La divinité de la terre fait sortir l'insecte de son intérieur, symbole du renouvellement et de résurrection. Il y a vraiment une foule d'exemples. Or, si ce démon est représenté de face et en relief plat, sa langue est figurée en triangle en dessous de la tête du *T'ao-t'ie*. La cigale apparaît alors sur ce triangle et en remplit évidemment toute la surface. Encore une fois, il existe des exemples en masse. Il en résulte que l'on a représenté des séries de ces triangles à cigales, avec masques de *T'ao-t'ie* au-dessus et à la base de ces triangles renversés. C'est l'iconographie la plus ancienne. Après, au moment où les croyances anciennes sont sujettes à des phénomènes d'érosion, l'on a continué à représenter des séries de ces triangles à cigales, parfois même sans masque de *T'ao-t'ie*, puisque c'est la langue et la cigale, signes de résurrection, qui importaient. Simplifications, comme on en rencontre par centaines dans le symbolisme de tous les peuples ! De toute façon, il en résulte qu'entre chaque triangle à base renversée doit inévitablement s'intercaler un autre triangle non renversé, c'est-à-dire un espace vide entre les triangles à motifs de cigales. Le masque d'un *T'ao-t'ie*, à langue pendante, et vu de face, s'inscrit évidemment également dans un triangle. De là les masques triangulaires comme celui que reproduit Mrs. BULLING à la p. 72, fig. 52. Le masque de ce monstre remplissant tout le triangle, veut-on nous faire croire que c'est une montagne taillée en masque démoniaque ? C'est excessif.

La fig. 48 reproduit un dessin d'une céramique de Tepe-Mussian avec triangles réticulés. Ce sont, paraît-il, encore des montagnes. Il fallait s'y attendre. Ailleurs, au début du livre, on nous avait cependant averti que les dessins réticulés reproduisent des objets tressés ou nattés. Avons-nous affaire à des montagnes nattées ? Pour les civilisations élamites, Suse I et II, Tepe-Mussian, un auteur aussi averti que A. MOORTGAT (Die Entstehung der sumerischen Hochkulturen. 1945. p. 22 et fig. 4), interprète les triangles opposés par les pointes et en position horizontale, suivis à droite et à gauche de quelques traits, comme « double hache » (signe lunaire) + « eau » (entre deux phases lunaires). Les triangles opposés de la fig. 48 a, provenant de la même civilisation, me semblent bien être exactement la même chose. En effet, l'espace blanc, entre les triangles opposés, est rempli d'un dessin en M superposés, ce qui est incontestablement, non pas une montagne à deux sommets, mais, en paléographie chinoise, le signe gravé sur os pour *tch'oan* = eau courante, radicale 47. Je ne vois vraiment aucune raison pour laquelle le dessin Tepe-Mussian de la fig. 48 a, contredirait M. A. MOORTGAT.

Nous admettons volontiers, avec Mrs. BULLING, que le bronze d'époque tardive, pl. VI, porte un décor de montagnes stylisées. D'ailleurs, cela n'est point nouveau du tout et je n'y ai jamais vu autre chose, ni lu à ce propos. Le style Tchéou II appartient, tout le monde en convient, à une époque de décadence, où les motifs anciens ne sont plus compris dans leur signification mythico-religieuse. Ensuite, ce ne sont pas des triangles et de beaucoup s'en faut. Il conviendrait de ne pas se laisser aller à des généralisations par trop simplistes et qui, forcément, finiront toujours par un défi au bon sens. Témoin encore la fig. 44. Une scène, probablement mythique, figurant sur un bronze de l'époque des « Royaumes Combattants », représente un char tiré par quatre chevaux. Au point de vue du caractère de la figuration, c'est un « dessin rabattu et déplié ». J'entends par là, que le char est vu de profil, les quatre chevaux sont vus également de profil, mais rabattus deux par deux en sens inverse. C'est là un procédé que l'on rencontre des milliers de fois dans les dessins des enfants, ainsi que chez des primitifs. Il s'agit simplement d'écarter tout effet de perspective, afin de rendre le dessin lisible dans toutes



ses parties. Sur le char : un guerrier avec une lance, à droite, devant le char, deux personnages s'attaquent à l'épée. Mais, à l'arrière du char, l'on aperçoit un branchage attaché incontestablement au char même. La stylisation du branchage correspond entièrement aux figurations anciennes des caractères *tch'u* = sortir, ou bien *cheng* = naître. L'on sait assez que ces caractères d'écriture dérivent de motifs de plantes, ce qui se traduit par un dessin en arête de poisson. Le dessin sur le bronze est bien clair, aussi le motif en question reproduit, à ne pas s'y méprendre, un arbre ou bien une grande plante quelconque. Peut-être y a-t-il un char camouflé par des branchages ? Mrs. BULLING parvient à y voir une crête de chaîne de montagnes vue d'en haut. Raisonnement : les chevaux sont rabattus par paires dans les deux sens (il est vrai qu'ils sont vus de profil). Donc : la montagne est vue d'en haut. Il fallait alors nous dire si la montagne est attachée au char parce que les guerriers désirent la déplacer, ou bien, si le char se trouve lié à la chaîne de montagnes pour l'empêcher d'avancer.

Nous avons mis en lumière les traits essentiels d'un travail que l'on nous propose comme recherches sur le symbolisme dans la Chine préhistorique. Il serait vain de vouloir, page par page, réfuter des opinions abstruses et des procédés étranges. Je me contenterai de cueillir quelques exemples au hasard.

Page 38. Le crapaud à trois pattes dans la lune, dérive, d'après Mrs. BULLING, d'un motif abstrait. Voilà donc une inversion de sa méthode habituelle qui consiste à vouloir faire dériver le motif abstrait de choses réelles. Le motif abstrait, dont on a fait un crapaud à trois pattes, le voici : cercles concentriques. De la périphérie de ces cercles émergent trois lobes en demi-cercles. Ces lobes se touchent. Ils sont également à lignes concentriques. Au point où ces lobes se touchent, il y a trois crochets, comme ceux d'une croix gammée. Pas la plus légère ressemblance avec un crapaud. On sait d'ailleurs assez que les membres incomplets, ou même arrachés, sont un phénomène typique du symbolisme lunaire.

Page 43 et fig. 23. L'auteur reproduit un vase peint du site préhistorique de Ma-kia-yao. On y voit une double spirale flanquée de deux croissants. Mrs. BULLING nous apprend que ce décor est en tous points semblable à d'anciens idéogrammes concernant l'évolution lunaire. C'est juste. Seulement, j'ai écrit exactement la même chose il y a dix-huit ans (C. HENTZE, Objets rituels, croyances et dieux de la Chine antique et de l'Amérique. 1936. fig. 211 et p. 114). Il eût valu de le dire. Il eût fallu également donner la référence du thésaurus paléographique où ce signe a été pris. Or, on ne trouve aucune citation infrapaginale.

Page 48 et suiv. Carré avec quatre croissants émergeant des coins. Au centre se trouve un petit cercle marqué d'un point à l'intérieur. L'auteur parle d'un disque au milieu d'un carré. Elle n'a pas compris la valeur paléographique. En effet, la plus ancienne forme montre nettement une ellipse avec un trait au centre. Cette ellipse est entourée de quatre traits qui ne se joignent pas, laissant le carré ouvert aux coins. C'est la reproduction tout à fait exacte d'un signe paléographique bien connu des inscriptions sur os. Ce signe correspond à *yun* = vapeurs à côté du soleil, halo.

Page 90. Chapitre intitulé « Tree and anthropomorphic pattern ». Le motif, dont il est question, se compose d'un large trait vertical, auquel se rattachent des membres humains. Apparemment c'est un corps sans tête. Il y a ceci de particulier, que les articulations de ces membres forment des triangles avec sommets tournés parfois alternativement vers le bas et le haut. Puis un fait étrange, que Mrs. BULLING oublie de relever : les angles des articulations sont inversés par rapport à la position naturelle. Les sommets des triangles sont ornés de mains, Mrs. BULLING avait déjà décrit ce décor, qui est de Ma-tch'ang, à la p. 57, fig. 37, 38. A cet endroit du livre, on nous décrit les triangles comme ouvrages de décoration attachés à un poteau central et faits en cuir ou en paille. Ils seraient fixés à la fois au poteau central et à un soliveau (c'est-à-dire dans l'esprit de l'auteur : la ligne horizontale supérieure du décor peint). Les mains sont alors des franges, découpées dans le cuir. De toute évidence, cette interprétation fait partie de l'obsession des travaux de passementerie. Puis, à la page 90 et suiv., Mrs. BULLING a changé d'avis. Le même motif est désigné comme un arbre auquel sont joints des membres

humains. Enfin cet arbre dériverait d'un dessin nettement anthropomorphique et que l'on voit assez fréquemment à Yang-chao. Plus loin, l'arbre est mis en rapport avec les légendes du mûrier creux (*k'ong-sang*). Tout ceci manque désespérément de clarté.

Tout d'abord, les fig. 37, 38, 65 montrent le même schéma en arête de poisson que la fig. 44, où (nous l'avons dit) ce dessin schématisé doit passer pour une chaîne de montagnes, vue d'en haut. Passons. Cette fois-ci, l'auteur a vu juste, ce n'est pas une chaîne de montagnes, c'est un arbre, dont les branchages ont l'aspect de membres humains. De quoi s'agit-il ?

La figure anthropomorphique apparaît une fois avec tête et membres en positions tout à fait normales (Yang chao), puis une autre fois sans tête et les angles des articulations tournés en sens inverse (Ma-tch'ang). Il aurait fallu pousser plus loin pour résoudre l'énigme. Mrs. BULLING a négligé de s'occuper en même temps d'un décor (également de Ma-tch'ang) où l'on voit fréquemment tout à fait les mêmes membres humains, mais alors, sans tronc ni tête. Apparemment ces membres sont détachés ou arrachés du tronc, de même que la tête. Il s'agit d'un mythe précis : celui d'une divinité qui monte sur un arbre, puis s'arrache successivement la tête et les membres, qu'elle jette ensuite du haut de l'arbre. Le motif n'est pas particulier à la Chine, il est extrêmement fréquent dans l'Amérique ancienne. J'en parlerai longuement dans un livre sous presse et qui paraîtra au courant de 1953.

Aucun rapport d'ailleurs avec l'histoire du mûrier creux. Pour corroborer son parallèle avec le mûrier creux, Mrs. BULLING interprète à sa façon l'inscription archiconnue des bronzes archaïques : *Si tse suen* (p. 129 et suiv.). Le caractère *si* est, en paléographie, l'image d'un arbre fendu en sens vertical et en deux parties égales. Il signifie : fendre, diviser. Le caractère est rare dans les textes. C'est toujours un verbe. Parce que l'auteur veut à tout prix faire intervenir son idée préconçue, le verbe fendre = *si* devient le mûrier creux = *k'ong-sang*. Quelle que soit l'interprétation que l'on donnerait à cette inscription, il n'y a pas moyen de changer la valeur phonétique *si* en *k'ong-sang*. Le caractère archaïque ne s'y prête en aucune façon. Mais Mrs. BULLING ne s'arrête pas là : *suen* est transformé en *t'ien* = ciel. On chercherait en vain une justification raisonnée qui nous expliquerait pourquoi la lecture *suen* serait à rejeter. On se débarrasse de la lecture *suen* de façon par trop simpliste : elle n'est même pas mentionnée. L'auteur se borne à citer en note infrapaginale les différentes explications que trois savants chinois ont suggérées, sans toutefois arriver à une solution satisfaisante. La lecture de Mrs. BULLING (*t'ien*) est encore une fois fantaisiste. Elle ne se justifie par aucun parallèle pictographique. Il est significatif que ni KOUO MO-JO, ni TING CHÉOU, ni WANG KOUO-WEI n'aient songé à une identification pareille.

L'ensemble du travail est loin de ce que promet l'introduction. En effet, celui qui y chercherait une ligne d'un système religieux sera déçu. Il n'y a qu'un fatras de détails incohérents. Certes, nous aurions aimé applaudir au désir de l'auteur exprimé dans son introduction : celui de se distancer d'une tendance scientifique positiviste et stérile. Malheureusement, les méthodes employées manquent le but. Peut-être que les matériaux rassemblés par Mrs. BULLING et reproduits avec soin par l'éditeur seront matière à glaner pour d'autres, ne fût-ce que parce qu'ils suggèrent de reposer tous les problèmes. Nul doute d'ailleurs que les recherches sur les croyances et opinions philosophiques de la Chine la plus ancienne sont d'une importance capitale non seulement pour la sinologie, mais pour toute l'histoire des religions.

C. HENTZE.



**Eberhard Wolfram.** *Conquerors and Rulers. Social Forces in Medieval China.* XII + 130 pp. in 4°. Leiden 1952. E. J. BRILL. Price: fl. 20.—.

In seinen Veröffentlichungen „Chinas Geschichte“ (Bern 1948) und „Das Tobereich Nordchinas“ (Leiden 1949) <sup>1</sup> sucht W. EBERHARD die sozialen Triebkräfte — besonders im Dynastienwechsel — aufzuhellen. Das erbrachte unter anderem eine Neueinteilung der chinesischen Geschichte: Altertum (Feudalzeit, bis 250 n. Chr.), Mittelalter (Gentry-Herrschaft, bis zum 13. Jh. n. Chr.), Neuzeit (Gentry-System mit Mittelstand, bis zur Jetztzeit). Von dieser Einteilung ausgehend (p. VII f.), greift das vorliegende Buch den Angelpunkt des Ganzen heraus, nämlich das mittelalterliche Gentil-China <sup>2</sup>. Es bemüht sich, die Struktur der führenden politischen Gruppen (Dynastien usw.) zu erfassen, wie sie zur Herrschaft kamen und wie sie ihre Macht behaupteten (p. X).

Der erste Teil behandelt die gesellschaftlichen Grundlagen, grenzt den Begriff der „Gentry“ ab und erörtert ihr Entstehen und ihre Entwicklung (1. Kapitel, pp. 1-17) <sup>3</sup>. Die Klärung dieser Entwicklung fragt nach dem Zusammenhang mit der „asiatischen“ Gesellschaft überhaupt und führt zu einer Auseinandersetzung mit den verschiedenen soziologischen Theorien (2. Kapitel, pp. 18-51), besonders mit den Auffassungen K. A. WITTFOGELS, der wie viele andere die sogenannte „Theory of Oriental Society“ vertritt. Sie unterscheidet sich im wesentlichen nicht von der marxistischen Überbaulehre, betrachtet also die materiell-wirtschaftlichen Gegebenheiten — in China und Asien die Bewässerungswirtschaft — als bestimmend für die Gesellschaftsform. Dem stellt EBERHARD seine „Theory of Gentry Society“ gegenüber, die die menschlichen Beziehungen hervorhebt, ohne jedoch die Wechselwirkung zwischen Wirtschaft und Gesellschaft zu vernachlässigen (cf. pp. 19, 125).

Der zweite Teil des Buches zeigt, auf welche Weise im Gentry-China einzelne Mächtige eine Dynastie gründeten. Das geschah: a) durch fremdländische (nomadische) Eroberer, b) durch Anführer inländischer Bauernaufstände, c) durch Vertreter machtvoller Gentry-Gruppen. Die dritte Art ist das Normale; sie wird nicht eigens behandelt. Die Gründung von Bauerndynastien ist im 3. Kapitel (pp. 52-64) und die Gründung von Nomadendynastien im 4. Kapitel (pp. 65-88) dargelegt. Dieses Kapitel spricht besonders den Ethnologen an. Der Verfasser verbindet hier u. a. die neuen völkerkundlichen Ergebnisse mit seinen Forschungen über die Lokalkulturen und erläutert die wirtschaftlichen Voraussetzungen des Hirtenkriegerturns, das Wechselspiel zwischen Chinesen und Nomaden im friedlichen Austausch, in der Eroberung und der Unterwerfung, das Hineinwachsen der Eroberer in den Gentil-Staat.

Diesen allgemein-richtungsweisenden Ausführungen folgen konkrete Beispiele aus der Geschichte; für die Nomadeneroberung: die treffliche Kennzeichnung der Sha-t'o und ihrer Kultur (5. Kapitel, pp. 89-102); für die Machtverschiebung innerhalb führender Gruppen: die Zeit der „Fünf Dynastien“ (6. Kapitel, pp. 103-121). Das Schlußkapitel faßt die Ergebnisse zusammen (pp. 122-125): Die führende Feudalaristokratie des Altertums wird durch die aristokratielose Gentil-Gesellschaft ersetzt. Ihre wirtschaftliche Macht beruht auf dem Großgrundbesitz, ihre soziale Einheit ist die Großfamilie, ihre Dauer geht wenigstens über eine Generation hinaus; sie stellt die Beamten, Gelehrten und Großkaufleute. Die Gründer neuer Dynastien mußten den Anschluß an dieses Gentil-System suchen, sonst gingen sie zugrunde. Das unterband die Entfaltung ihrer theoretisch absoluten Herrschermacht. — Umstritten bleibt aber, ob sich auf dieser Grundlage eine Abgrenzung des Mittelalters gegen die Neuzeit ermög-

<sup>1</sup> Cf. *Anthropos* 47. 1952. p. 318 f.

<sup>2</sup> Diese Einteilung ist nicht ganz unabhängig von traditionellen Auffassungen und den Ausführungen WITTFOGELS. EBERHARD verschiebt jedoch das Schwergewicht vom Machtpolitischen und Wirtschaftlichen auf das Soziale (cf. pp. VII ff., 32 f.), wie er auch bewußt der „Theory of Oriental Society“ folgt, um seine eigenen Gedanken deutlicher zu machen (cf. p. 125).

<sup>3</sup> Zum Begriff der „Gentry“ siehe die Zusammenfassung; cf. auch den Abschnitt „Entwicklung des Gentry-Staates“ in „Chinas Geschichte“ (pp. 87-90).



lichen läßt, da die Gentry bis in unsere Tage führend blieb (p. 124). Die sich seit dem 13. Jh. entwickelnde „middle class“ reicht bei ihrer Passivität nicht aus, um ein neues Zeitalter einzuleiten.

Nach den klaren, gedrängten Darlegungen EBERHARDS kann man die Berechtigung eines Gentry-Zeitalters nur schwer bestreiten. Die Gentry ist zweifellos kennzeichnend für das politische chinesische Mittelalter. Sie erfaßt zwar die Grundlage der damaligen Gesellschaftsordnung, aber nicht die ganze Breite des sozialen Lebens und erst recht nicht die verschiedenen Seiten der chinesischen Kultur; dessen ist sich der Verfasser selbst bewußt (p. XI). Auch betrachtet er seine Analyse nur als eine unter andern und rechnet noch durchaus mit Modifikationen (p. X). Diese Feststellung schwächt eine gewisse Eindringlichkeit ab, die im Kapitel „Discussions of Earlier Theories“ spürbar ist.

DOM. SCHRÖDER.

**Cuisinier Jeanne.** *La danse sacrée en Indochine et en Indonésie.* (Mythes et Religions, 27.) 158 pp. in 8°. Paris 1951. Presses Universitaires de France.

Mlle CUISINIER ließ diesem Büchlein schon vier andere Publikationen in Buch- und Artikelform zum Thema „Tanz“ vorausgehen, die stark interessierte Beachtung fanden. Sie hat eine Anzahl der hier beschriebenen Tänze selbst gesehen und an Ort und Stelle studiert. Sie hat auch eine erstaunlich zahlreiche Spezialliteratur (die Bibliographie zählt 78 Nummern) zu Rate gezogen. Das sind von vornherein schon drei gute Empfehlungen für dieses Buch. Geographisch wird der Untersuchungsraum in Südostasien, speziell auf Indochina und Indonesien abgesteckt (mit gelegentlichen Ausblicken nach China und Melanesien), ethnisch werden rund 60 verschiedene Volksgruppen, Stämme und Inselvölker behandelt.

Die Verfasserin will aber nicht die Tänze im einzelnen beschreiben („ce livre n'est pas un catalogue“, p. 3), obwohl viele Einzelheiten erwähnt werden, sondern in den Tänzen „den Tanz“ erfassen, d. h. das Grundsätzliche und Wesentliche oder das gemeinsame und unterschiedliche Ontologische in der Vielheit der heutigen Formen. „C'est de la Danse, et non des danses, qu'il faut parler pour entrevoir l'âme de la Danse, et à travers elle sa pensée et sa valeur“ (p. 3). Das Wesentliche ist aber nur in den konkreten Erscheinungen greifbar. Darum durchforscht sie unter dieser Rücksicht die gegebenen ethnographischen Materialien, um so für ihren Teil dem höheren Erkenntnisziel zu dienen und einen Beitrag für die Substanzforschung des Tanzes bereit zu haben.

Allerdings nur einen Beitrag, der zudem aus den lokalen Gegebenheiten seine Farbe hat. Bei den untersuchten Stämmen handelt es sich doch meistens um kulturell sehr hoch oder doch ziemlich hoch stehende Völker (Siamesen, Javanen, Balinesen usw.), so daß sich verständlicherweise der Forscherin zuerst die Zweckfrage aufdrängte, und nicht das Problem des Ursprungs: „... le danseur, pendant qu'il danse, est supérieur à lui-même. Il danse pour se dépasser ...“ (p. 131). Nun ist das „durch den Tanz über sich Hinauswachsen“ eine rein persönliche physisch-psychologische Erfahrung des Tänzers, die im Anfang doch einmal gemacht werden mußte, bevor sie ein zu erstrebendes Ziel (cf. „pour se dépasser“) werden konnte. Zum Wesen des Tanzes gehört, daß er in den Anfängen zweck- und motivfrei ist. Vgl. dazu meinen Aufsatz: Zum Verständnis der Krankenheiltänze bei den Naturvölkern (Bull. der Schweiz. Gesellsch. für Anthropologie u. Ethnologie 27. 1950/51. pp. 15-25). Die Verfasserin geht auf diese Fragen nicht ein.

Das Buch gliedert den konkreten Stoff in vier Hauptkapitel: Volkstänze, Herrschertänze, Sakraltänze und magische Tänze. Das Einleitungskapitel umreißt in mehr theoretischen Ausführungen die Probleme, das Schlußkapitel zieht die unmittelbaren und logisch erschlossenen Folgerungen aus den vorgelegten Materialien. Wenn also im Einleitungs- wie im Schlußkapitel jeweils der erste Satz heißt: „La danse est toujours sacrée“ (pp. 1 und 131), so kann das und der Titel des Buches nur im weiteren Sinne

gemeint sein, nicht im engeren der eigentlichen Sakraltänze. Auf weitere Einzelheiten kann ich hier nicht mehr eingehen. Im *Journal de Psychologie* 45. 1952. p. 495 f. steht eine kurze zusammenfassende Inhaltsangabe.

Aus der vorstehenden Besprechung dürfte wohl genügend klar geworden sein (und darauf kommt es mir wirklich an), daß M<sup>lle</sup> CUISINIER uns hier dankenswerterweise eine sehr verdienstliche Studie geschenkt hat, ein Büchlein, das allerdings einem rein sachlich analysierenden Ethnologen und einem empfindungsarmen Ethnographen kaum etwas sagen wird, dafür aber um so mehr die Spezialisten, wie Tanzforscher, Choreographen, Psychologen und Soziologen fesseln und fördern wird.

GEORG HÖLTKE.

**Gayer-Anderson R. G.** „John“, Pasha. *Legends of the Bait al-Kretliya*, as told by Sheikh Sulaiman al-Kretli. Illustrated by ABD AL-AZIZ ABDU of Cairo. XIII + 105 pp. in 8°. With 21 pl. Ipswich 1951. East Anglian Daily Times. Agents: LUZAC & Co., Ltd., London. Price: s. 12/6.

*Bait al-Kretliya*, „das Haus der Kreterin (oder: der kretischen Familie)“, ist der Name eines Mamlukenpalastes in Kairo, der an die Moschee des Ibn Tulun anstößt. Das Gebäude, im 16.-17. Jahrh. errichtet, wurde 1934 durch das Comité de Conservation des Monuments Arabes für den Staat erworben. 1935-1942 lebte der Autor des vorliegenden Buches in diesem Hause, seit 1942 ist es als Museum eingerichtet.

Scheich Sulaiman († 1940 im Alter von über 80 Jahren), der Erzähler der 14 hier wiedergegebenen Legenden, war ein Nachkomme der jetzt verarmten Familie der Kretli, die jahrhundertlang im Besitz dieses Palastes gewesen war. Bis zu seinem Tode war er der Hüter des Heiligengrabes, das sich auf dem gleichen Grundstück befindet (Sidi Harun al Huseini, ein Urenkel Mohammeds). R. G. GAYER-ANDERSON, der sich mit ihm angefreundet hatte, schrieb in den Jahren 1935-1940 die von ihm erzählten Geschichten im vulgäraryabischen Text nieder und veröffentlichte die meisten davon 1940 in englischer Übertragung in der Zeitschrift „The Sphinx“ (Kairo). Nach dem Tode des Autors (1945) besorgte sein Zwillingsbruder T. G. GAYER-ANDERSON die Buchausgabe.

Sämtliche Legenden stehen in engster Beziehung zu den genannten Örtlichkeiten. Vier davon, in denen Angaben des Korans mit starkem Lokalkolorit nacherzählt werden, verknüpfen den Platz mit biblischen Persönlichkeiten (Noe, Abraham, Moses), die übrigen beziehen sich direkt auf die Moschee, den Palast und das Grab des heiligen Harun al Huseini, von dem sie manche Wunder zu berichten wissen. Folkloristisch besonders interessant sind die Erzählungen über einen guten Hausgeist in Schlangengestalt und über den Brunnen, der von einem Geisterkönig mit sieben Töchtern bewohnt ist, den Zugang zu verborgenen Schätzen umschließt und geheimnisvolle Kräfte besitzt. Jeder Leser von E. W. LANE wird darin bekannte Motive, zuweilen um Varianten bereichert, wiedererkennen. Der Wert des Buches wird noch bedeutend erhöht durch 16 von einem einheimischen Künstler ausgeführte Kupferstiche — Specimina einer leider aussterbenden Volkskunst. Das Ganze ist ein pietätvoll dargebotenes Stück ägyptischen Volkslebens, wie es aus dem Mittelalter noch in die neuere Zeit hineinragte, nun aber vor der Europäisierung immer mehr dahinschwindet. Das Buch wird gewiß viele dankbare Leser finden.

JOSEPH HENNINGER.

**Little K(enneth) L.** *The Mende of Sierra Leone. A West African People in Transition.* (International Library of Sociology and Social Reconstruction.) 307 pp. in 8°. With 4 plans and 2 maps. London 1951. ROUTLEDGE & KEGAN PAUL Ltd.

Die Mende bilden die größte einheitliche Kulturgruppe in Sierra Leone. Über dieses Volk ist schon relativ viel geschrieben worden, nicht nur in mehr allgemeinen Werken, sondern auch in Zeitschriftenaufsätzen mit Behandlung spezieller Themen (die Bibliographie nennt 37 dieser Aufsätze, darunter 10 vom Autor selbst), aber eine zusammenfassende Stammesmonographie lag bisher nicht vor. RAYMOND FIRTH, der diesem Buch das Vorwort schrieb, bedauert es, daß in neuerer Zeit die Stammesmonographien in Afrika zu Gunsten der thematischen Behandlung von Einzelfragen in den Hintergrund gedrückt wurden. Grundsätzlich ist dieses Bedauern vom Standpunkt der forschenden Ethnologie aus voll und ganz berechtigt. Bleibt doch der soliden, an Ort und Stelle aufgenommenen Stammesmonographie immer der große Vorzug einer primären Quelle gegenüber allen Übersichtsarbeiten, Verbreitungsstudien usw. Doch auch im Sinne FIRTHS, der zunächst an die „extensive monographs about a single institution or facet of culture“ (p. 8) denkt, wird man dem Bedauern zustimmen müssen, da solche Einzeluntersuchungen naturgemäß nur ein Segment, nicht die ganze Kultur eines Stammes behandeln und dabei oft den Zusammenhang mit dem Ganzen einfach ignorieren. Uns scheint, das Ideal einer intensiven ethnographischen Lokalforschung bei den Naturvölkern sollte nach wie vor die abgerundete solide Stammesmonographie sein, ein Ideal, das zwar nie ganz erreicht, doch mit allen Kräften angestrebt werden sollte. Auch das vorliegende Buch, das eine wirklich vorhandene Lücke auszufüllen hätte, steht dem Ideal („a general description of Mende Culture“, p. 11) noch nicht genügend nahe. Der Grund dafür liegt teils in der angestrebten „comprehensiveness“ auf zu engem Textraum, wodurch notgedrungen vieles nur angedeutet, manches auch weggelassen wird und offene Fragen ohne Antwort bleiben (cf. Man 52. 1952. No. 130), und teils auch in der gewollten Selbstbeschränkung hauptsächlich auf Wirtschaft und Soziologie, und dann noch in der speziellen Beleuchtung vom Kulturumbruch her. Trotzdem ist uns Ethnologen dies Buch sehr willkommen, denn es bietet einen reichen Inhalt an neuen bzw. neuerkannten Tatsachen und eine Fülle konkreter Angaben in gesamtethnischer Schau, besonders über Stammes- und Familienorganisation, über Individualleben (Jugendzeit, Initiation, Heirat, Stellung der Frau, Alter) und Häuptlingstum, über Religion und Geheime Gesellschaften. Wir schließen uns dem Wunsche und der Hoffnung des Verfassers an: „that other anthropologists, including Mende people themselves, will soon take the opportunity of providing us with a more detailed picture of Mende life“ (p. 15). Obwohl die Rezension schon die übliche Länge überschreitet, muß noch auf etwas hingewiesen werden, das in einer solch ernsten Deutlichkeit wie beim Verfasser kaum irgendwo in der Fachliteratur erwähnt wird. Das sind „certain ethical as well as methodological questions“ (p. 12), nämlich die schwerwiegenden Fragen: Wieviel darf ein Feldforscher in seinen Büchern von dem mitteilen, das er von seinen Gewährsleuten nur im tiefsten Vertrauen erfahren hat? Darf er alles hemmungslos sagen, was er weiß? Hat er dem Eingebornen-Volk gegenüber menschliche Verpflichtungen des Taktes, des Anstandes, der Diskretion? Der Verfasser dieses Buches steht positiv zu solchen Fragen und folgert daraus für sich: „This meant, for me, that a number of the things that I saw and heard myself cannot be reported“ (p. 13). Auf diese tatsächlichen Probleme soll hier einmal der Finger gelegt werden. Sie gehen bestimmt unter Umständen den Feldforscher etwas an, und in besonderer Weise wohl auch den Missionarforscher. Eine ernsthafte Diskussion darüber wäre fällig. Dafür ist hier nicht der Platz. Der kurze Hinweis auf die Gedanken des Verfassers (p. 12 f.) mag an dieser Stelle vorläufig genügen. Wir nehmen uns vor, gelegentlich darauf zurückzukommen.

GEORG HÖLTKEK.



**Riet Lowe C. van.** *The Pleistocene Geology and Prehistory of Uganda.* Part II: Prehistory. (Geological Survey of Uganda, Memoir No. 6.) X + 113 pp. in 8°. With 3 fig., 55 pl. and 1 map. Colchester 1952. Published by Authority of the Uganda Government.

Die Vorzüge dieses 1939 geschrieben, jedoch erst 1952 veröffentlichten Werkes unseres geschätzten südafrikanischen Kollegen sind mannigfacher Art. Neben einer historischen Einleitung, die uns die großen Verdienste von E. J. WAYLAND, dem Pionier der Paläolithforschung in Uganda, vor Augen führt, ist es das erste Mal, daß die für die früheste afrikanische Kulturgeschichte so bedeutungsvolle Form des Kafuan eingehend ihrer stratigraphischen wie auch ihrer typologischen Seite nach dargestellt wird. Die dabei vom Verfasser vorgeschlagene terminologische Bestimmung der verschiedenen Pebble-Typen ist für die Kennzeichnung des artifiziellen Charakters der Werkzeuge von ausschlaggebender Bedeutung und wird als Ausgangsbasis für die Verankerung ähnlicher oder gleichartiger Aufschlüsse zu gelten haben. Ein weiterer Vorzug des Buches ist ferner die eingehende Behandlung des Sangoan von der namensgebenden Fundstelle und die dadurch gegebene Möglichkeit eines Vergleiches mit den gleichartigen Vorkommnissen im näheren und weiteren Nachbarbereich, wie beispielsweise in Nordrhodesien, das uns J. D. CLARK erschlossen hat. In gleicher Weise begrüßenswert sind die Ausführungen des Verfassers über das Magosian und das darauffolgende, leider noch zu wenig bekannte Mesolithikum Ugandas sowie über die Möglichkeiten eines Nachweises neolithischer Besiedlung im Nordteil Ugandas und in dem an die Belgisch-Kongo-Zone anschließenden Gebiet (Ituri-Bereich etc.). Hier weitere Klarheit zu schaffen, wäre gerade für die Kulturgeschichte dieses Raumes von unschätzbarem Wert, wie die Diskussion um das Alter der dort lebenden Kleinwüchsigen eindrucksvoll darzutun vermag. Hinsichtlich der erdgeschichtlichen Datierung der pleistozänen Kulturformen arbeitet der Verfasser noch mit der seinerzeit üblichen Dreigliederung, die nun durch die von LEAKEY vorgeschlagene Viergliederung ergänzt wird. Dazu vgl. man die Zusammenstellung bei G. MORTELMANS im Züricher Kongreß-Bericht 1953, pp. 114 ff. — Das Buch von VAN RIET LOWE ist als eine der wertvollsten Erscheinungen auf dem Gebiete der südafrikanischen Paläolithforschung auf das wärmste zu begrüßen.

RICHARD PITTIONI.

**Trowell Margaret and Wachsmann K. P.** *Tribal Crafts of Uganda.* With a Foreword by H. J. BRAUNHOLTZ. XXI + 423 pp. in 8°. With 115 pl. and 1 map. London, New York, Toronto 1953. GEOFFREY CUMBERLEGE, Oxford University Press. Price: s. 45/—.

Man konnte seit Jahren leider mehr und mehr den Eindruck gewinnen, die „materielle Kultur“ solle bei den Ethnographen zum Stiefkind degradiert werden. So selten wurden die Publikationen über die Sachkultur der Primitiven. Die gegenständlichen Dinge schienen für viele Feldforscher nur noch am Rande zu stehen. Die Gründe für diese Zeiterscheinung, die doch in ihrer Einseitigkeit gewiß nicht das Ideal sein darf, sind bekannt. Um so mehr begrüßt man darum ein Buch wie das vorliegende, in dem hauptsächlich von der Ergologie die Rede ist.

Der geographische Raum der Untersuchung dieses Buches ist Uganda, das als Völkerkessel mit den verschiedensten Stämmen (Bantu, Sudanesen, Niloten und Nilo-Hamiten) ethnographisch ein ebenso interessantes wie dankbares Arbeitsfeld ist. Das Buch zerfällt in zwei selbständige Teile.

Im ersten Teil bringt Mrs. TROWELL eine genau beschreibende und systematisch zusammenfassende Darstellung der gesamten häuslichen Sachkultur dieser Stämme. Eine große Fülle instruktiver Illustrationen veranschaulicht den Text, dem man sofort

eine intime Vertrautheit mit Land, Volk und Gegenstand anmerkt. Gleich das erste Kapitel, „Völker und Kulturen in Uganda“, stellt eine Glanzleistung dar, die weit über das Spezialinteresse des Ergologen hinausgeht. Es wird eine ethnische Aufteilung der ganzen Bevölkerung geboten, wobei die volksnamenkundlichen und anthropogeographischen, kulturhistorischen und neugeschichtlichen, ethnowirtschaftlichen und soziologischen Ausführungen eine breite Unterlage und einen tiefgestaffelten Hintergrund für die Sachkultur eines jeden dieser Stämme (bzw. Stammesgruppen) aufbauen. Aus dem Wurzelstock des ersten Kapitels erwächst und entfaltet sich dann die Darstellung in weiteren 22 Paragraphen nach verschiedenen Seiten hin: Wirtschaftsformen, Dorf und Siedlung, Ackerbaugeräte, Kalabassen, Holz- und Keramikgefäße, Pfeifen, Flechtwerk, Stühle und Hausgeräte, Fell- und Bastkleidung, beweglicher und unbeweglicher Körperschmuck, Waffen, Jagdfallen, Transportmittel und Kunst. „Of art, in the sense of representational art or applied pattern, as distinct from artistry in personal adornment or beauty of form resulting from good craftsmanship in the making of many artifacts, there is surprisingly little to be found in Uganda“ (p. 275). Die rund 80 Nummern zählende Bibliographie zeigt, daß der Verfasserin kaum etwas von Bedeutung aus dem einschlägigen und lokalen Schrifttum entgangen ist.

Den zweiten Teil des Buches (pp. 311-415) über „Die Musikinstrumente in Uganda“ schrieb Dr. WACHSMANN, Curator of the Uganda Museum. Er nennt seinen Beitrag allzu bescheiden „nothing more than a rough triangulation to serve for more detailed work later on“ (p. 311). Wenn auch in der Darstellung noch vieles fehlt, was zur Erfassung der Probleme und zur wissenschaftlichen Ausbeute notwendig ist (es fehlen z. B. alle Notenbeispiele), so kann das später leichter nachgeholt und ergänzt werden, nachdem hier zunächst einmal der „stock of Uganda's sound instruments ... and ... their musical, technical, social, and historical background“ (p. 311) gezeichnet worden ist. BRAUNHOLTZ nennt im „Foreword“ diesen zweiten Teil des Buches ganz mit Recht einen „admirably full and precise account of the musical instruments ... This is an entirely original piece of work, such as has not been attempted before“ (p. VII). Der Verfasser folgt E. M. VON HORNOSTELS Einteilungsschema (Africa 6. 1933. pp. 303-311) und behandelt in vier Kapiteln: „Idiophones“, „Aerophones“, „Membranophones“ und „Chordophones“. Auch hier wird der Text durch Zeichnungen und Photos ausgiebig illustriert.

Wir fassen zusammen: Das Buch ist ein Standardwerk, das sich behaupten wird. Es kann wegen seines systematischen Aufbaus später in Einzelheiten leicht ergänzt werden. Klare Gliederung, genaue Beschreibung, viele Bilder und schließlich noch zwei Indices erleichtern dem Forscher daheim und draußen im Feld den praktischen Gebrauch. Möge es für die afrikanische Ergologie nicht lange ein Einzelgänger bleiben.

GEORG HÖLTKER.

**Broom Robert and Robinson J. T.** *Swartkrans Ape-Man, Paranthropus crassidens*. (Transvaal Museum, Memoir Nr. 6.) 123 pp. in 4°. With 30 fig. Pretoria 1952. Published by the Transvaal Museum.

This is the last published work of the senior author, Dr. ROBERT BROOM. In his passing the scientific world pays tribute to an indefatigable worker, whose estimate of the importance, if not the real significance of the original discovery by Professor DART, has been largely confirmed. The many discoveries of allied forms now grouped as the Australopithecinae, are mainly due to his assiduous activity, and science owes to his memory a lasting tribute.

In his anxiety to present immediately to the scientific world the results of his studies on these fossil remains, Dr. BROOM may have been too hasty in establishing various genera, especially in view of the fact that the skeletal remains in some cases are very fragmentary. The importance of these fossils, lies in the hominoid characters

of the teeth and the pelvis. But many if not most qualified scientists who have examined the original finds, would probably not agree with Dr. BROOM that we have here the long sought "missing link".

The first discovery of the fossil form, *Paranthropus crassidens*, was that of an incomplete lower jaw with nine teeth. This is the type specimen. A much larger mandible was found later. The left side of this specimen lacked the coronoid process, part of the angle and part of the condyle; the greater part of the ascending ramus of the right side of the mandible is wanting and also part of the angle. Along with the mandible there was found the lower part of the face and the greater part of the palate. The authors state that "the whole appearance of the nasal region is essentially similar to that of the chimpanzee, except that the spine region is much farther back".

Although the entire brain-case is wanting, a restoration is made of the complete skull on the basis of the mandible and the nasal region with the aid of the tops of two female skulls. The brain is estimated to have a volume of 1000 cc. ! This reviewer submits that such a procedure will not help us in gaining an exact knowledge of the Australopithecinae, but will only lead to confusion. In the phylogenetic series, the brain enlarges with the reduction of the jaw and not with its increase, or as sometimes expressed, the larger the jaw the smaller the brain. If we have here an exception to this correlation, the data has not been presented to demonstrate it.

Two female skulls, badly crushed and without mandibles, and two child skulls about 7 and 11 years are described. The better preserved of the adult skulls shows a well-marked supraorbital ridge and a sagittal crest. The authors state that in front view, "the skull is much more gorilla-like than man-like". *Paranthropus*, with its many anthropoid ape features of the skull appears to be too specialized in the ape direction to be admitted to the family Hominidae as some have suggested.

The co-author, Dr. J. T. ROBINSON contributed the chapters on the dentition of *Paranthropus*. The material consisted of 116 upper and 82 lower teeth and in the description, comparisons are made with the teeth of *Sinanthropus* and modern man. Of much interest is the description of the deciduous teeth which are compared with those of the higher primates, the fossil form *Plesianthropus* and the modern Bushman. The author states that the teeth are not very like those of anthropoids but resemble those of man rather closely. Worthy of note is the large size of the deciduous molars.

From the dental characters of *P. crassidens* coupled with a few characters of the skull, the author concludes that this form is unlikely to have been ancestral to man, though still convinced that some other Australopithecine was such.

CORNELIUS J. CONNOLLY.

**Swanton John R.** *The Indian Tribes of North America.* (Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bull. 145.) VI + 736 pp. in 8°. With 5 maps. Washington 1952. United States Printing Office.

Ever since the founding of the Bureau of American Ethnology in the last century a long line of prominent anthropologists, ethnologists, linguists and archaeologists connected with the Bureau have taken practical interest in the cultural history of the primitive peoples of North and Central America. By dint of untiring effort a remarkable amount of rich and valuable material has been gathered through accurate observations in the course of these decades. Much, of course, remains still to be done, and much concerning aboriginal history and ethnology will be impossible to clarify at this late date. It is hoped, however, that thorough investigation in the near future will establish the exact historical relation of all the tribal groups to arrive at a more definite knowledge of their ethnological age or chronological succession. A necessary prerequisite of such a study in synthetic approach is to fix the exact limits of the various peoples, tribes, and linguistic groups, and this alone requires very painstaking, minute, and



lengthy research. Dr. JOHN R. SWANTON, director of the Bureau of American Ethnology until 1944, has pursued this phase of the study for many long years and now at last is able to publish the results of his labors in this present work.

The author does not leave any doubt that the terms used for the various groups and subdivisions such as tribe, nation, family, community, band, caciquedom, etc., have been variously applied in hundreds of books and smaller publications. His problem was to bring order into this unharmonious variety of names and tribes — for there are many tribes who are known only by name, but whose geographical position has never been verified. The author therefore saw the possibility of only two courses in a work like his :

"Either one must alter it to a town and band map, entering the most minute recorded subdivisions and setting his results forth, not on one map but on dozens, or he must be satisfied with a relatively conventional classification, having in view popular convenience rather than scientific uniformity, and making the best grouping he can of those peoples which did not have real tribal organizations. In the present undertaking the latter plan has been followed, but clues to the more scientific study have been given by including lists of subdivisions and villages" (p. 2).

Faithful to this scheme the author treats of the natives in the United States, Canada, the West Indies, Mexico, and Central America. He is able to give for each group the tribal name with its synonyms, its cultural and linguistic connection with the proper stock, its geographical location, then its subdivisions and villages, and finally its history, the census of its population and the connection in which it became known to Europeans. This mammoth gathering of details is followed by a bibliography of forty pages and a copious index of names.

Dr. SWANTON's book is a surprisingly complete work of great practical use. Every Americanist will appreciate the painstaking labor of the author and consider his work a very welcome companion in future study of the aborigines of North and Central America. On March 6, 1953 the author was presented with the Viking Fund Medal and Award for 1952 "for outstanding achievement in the field of anthropology". This reviewer sincerely seconds this well-deserved recognition and adds his hearty congratulations to Dr. SWANTON upon the reception of this great honor.

MARTIN GUSINDE.

Slotkin J. S. *Menomini Peyotism. A Study of Individual Variation in a Primary Group with a Homogeneous Culture. With Transcriptions and Analysis of Menomini Peyote Music by DAVID P. McALLESTER.* (Transactions of the American Philosophical Society. N. S., Vol. 42. 1952. Part 4.) pp. 563-700 (in 4<sup>o</sup>). With 14 fig. Philadelphia 1952. The American Philosophical Society. Price : \$ 2.00.

Since GÜNTER WAGNER, 1932 (Entwicklung und Verbreitung des Peyote-Kultes, Baessler-Archiv 15. pp. 59-141), WESTON LABARRE, 1938 (The Peyote Cult, Yale University Publications in Anthropology, no. 19), and MARTIN GUSINDE, 1938 (Der Peyote-Kult: Entstehung und Verbreitung, Wien-Mödling) have published comprehensive descriptions of the Peyote Cult, its characteristics, origin and geographical distribution, several other investigators also have written on this theme. A considerable amount of information concerning the whole Peyote complex brought together by many scholars is now available. Of the more recent studies, mention may be made of D. McALLESTER's monograph, "Peyote Music", 1949, and SPINDLER's article, "Personality and Peyotism in Menomini Acculturation", 1952 — the latter being published the same year as SLOTKIN's work.

The major portion of SLOTKIN's monograph presents representative samples of "individual accounts". The author states that one of the cardinal maxims of the

Native American Church is : "The only way to find out about Peyote is to take it, and learn from Peyote yourself" (p. 565). Obviously these accounts "are of interest in showing the range of individual differences in attitudes toward their religion by members of a primary group [especially by the leaders]. Some are profound, while others are superficial. Some are devout and struggle to live up to the ideals of their religion ; others are lackadaisical and easily backslide" (p. 606). As expected, each personal account has its individuality, a blending of external influences, personal disposition, individual development, and character. This, however, does not essentially contribute to a uniform description of the cult.

In accordance with the mentioned maxim, the author and his wife have attended the entire Peyote rite several times "to obtain a deeper understanding of Peyotism" (p. 565). He presents some general considerations and historical hints. These data don't enrich the well-known characteristic patterns of this cult. To the reviewer, one remarkable point is that the cult has been declared a real church. The explanation, as given by their youngest leader, MITCHELL WESO, is : "As long as these people, that's what they're actually doing ; worshipping God, and doing things of God, having pity for one another, and doing charitable things ; we could readily see that it could be called a church. That's our Indian church, and give it a white man name ; call it 'Native American Church'" (p. 641). In the "Record Book" kept by the Indian group, a special inscription written by MITCHELL's wife states : "At a meeting on Feb. 1st 1941, held by the peyote bunch at John Rain's residence, it was agreed by all those present, that from now on, the ceremony formally [i. e., formerly] called the peyote meetings, on the Reservation, shall be known as the Native American Church, Menominee Branch" (p. 641, note 5). The final result in the development of this "church" without a ruling authority will be a totally confused jumble of ideas and concepts, with each individual following a unique interpretation.

MARTIN GUSINDE.

**Westheim Paul.** *Arte antiguo de México.* 357 pp. in 8°. Con 123 ilustraciones. México 1950. Fondo de Cultura Económica, México - Buenos Aires.

1922 erschien in der „Weltkunstbücherei Orbis Pictus“ (Berlin) die „Altmexikanische Kunstgeschichte“ von WALTER LEHMANN, und damals war der Verfasser des vorliegenden Buches der Herausgeber dieser Serie. Das Interesse, das ihm damals als Herausgeber zuflog, verdichtete sich 25 Jahre später, als er persönlich die altmexikanischen Kunstwerke in Mittelamerika sehen und erleben konnte, zu einer sehr willkommenen Autorenleistung, die eben dieses Buch darstellt.

Erwähnen wir die äußeren Qualitäten zuerst : es ist ein richtiges „Kunstbuch“ geworden, gedruckt in sauberen Typen auf bestem Papier, ausgestattet mit einer reichen Fülle instruktiver und vorzüglich reproduzierter Photoabbildungen und eingekleidet in ein Sprachgewand, dem man das gründliche Schnittmuster des deutschen Manuskripts anzumerken meint. Der Titel des Buches hätte allerdings als kulturgeographischen Spannrahmen richtiger „Mesoamérica“ gewählt, da nicht nur die altmexikanische Kunst der Tolteken, Azteken u. a. besprochen wird, sondern auch die der Maya, Zapoteken, Tarasken usw.

Unter den vielen Publikationen über mesoamerikanische Kunst und Kultur fand der Verfasser kein Buch, das diese Kunst nach der ästhetischen Seite hin gebührend würdigte. Darum machte er sich dann selbst daran, eine „estética del arte precolombino“ (p. 9) zu schreiben. Ein Glücksfall für die Amerikanistik, weil hier ein Fachmann in die Lücke sprang, der mit der Erlebnisfähigkeit des Künstlers die Objektivität des Kunsthistorikers, mit dem Wissen um die moderne Problematik in kunstpsychologischen Bereichen ganz erstaunlich viele Positivkenntnisse aus der allgemeinen Kunstgeschichte verbindet, Spezialkenntnisse, die sich von Altägypten über Europa, Orient und Ostasien bis nach Indien, von der klassischen Antike über mittelalterliche Miniaturen

(Biblia Pauperum), Gotik, Barock usw. bis in den heutigen Surrealismus (Picasso) erstrecken. Wegen der zahlreichen Zitate aus sehr vielen einschlägigen Werken brauchte sich der belesene Verfasser eigentlich nicht zu entschuldigen (p. 9), es sei denn wegen des mangelhaften Fundstellennachweises, der ein Zitat im Original praktisch fast unauffindbar macht.

Das Buch gliedert seinen Stoff in drei Hauptabschnitte: 1. die Weltanschauung, 2. der künstlerische Ausdruck, 3. der Schöpferwille. Ausgehend von der gutgefestigten Allgemeinthese, daß nahezu die gesamte altmittelamerikanische Kunst eine religiöse und nur eine religiöse Kunst ist (eine Ausnahme ist z. B. die „arte profano“ der Tarasken), versucht der erste Teil die weltanschauliche, d. h. in diesem Falle die religiös-magische Grundlage und Struktur in den tragenden Ideen und Traversen bloßzulegen. In den vier Kapiteln dieses ersten Teiles sagt der Verfasser dem Fach-Amerikanisten eigentlich kaum etwas Neues, doch der Nichtfachmann braucht diese Ausführungen zum Verständnis der Kunst, und selbst der Fachmann freut sich über manche neue Perspektive, die man nicht vermutete, über die überraschenden Betonungsakzente, die zum Aufhören mahnen, über viele feingeschliffene Kurzaussagen, die zum Nachdenken zwingen. Der zweite Teil zeigt in drei ausgewählten Beispielen (Pyramide, Maske, Stufenzinne), wie das Zusammenspiel der typisch magisch-religiösen mit den zweckgebundenen ästhetischen Tendenzen und Ideen im konkreten Kunstwerk zum sichtbaren Ausdruck gekommen ist. Der dritte Teil beschäftigt sich mit dem mehr volkshaft verwurzelten und darum unterschiedlichen Schöpferwillen der anonymen (p. 55 f.) Künstler und Gestalter, wobei im einzelnen behandelt werden: die „archaische Kultur“, „arte monumental“ von Teotihuacan, „arte feudal“ der Maya, die „Renaissance“ von Chichén Itzá, die „Baumeisterkunst“ der Zapoteken, die „Sakralkunst“ der Azteken und die „Profankunst“ der Tarasken.

Auf den durch die genannten Überschriften abgesteckten Spielfeldern läßt der Verfasser seinen Gedanken und Betrachtungen freien Lauf: er springt öfters vom einzelnen zum allgemeinen über oder auch umgekehrt. Dann wieder verweilt er ergriffen und meditierend vor einem einzigartigen Kunstwerk (z. B. vor der Kolossalstatue der *Couatlícue* von Mexiko, pp. 311 ff.) oder erläutert ausführlicher die technisch-ästhetischen Unterschiede z. B. zwischen Relief und Rundplastik (pp. 215 ff.). Er kann über Schönheit, Realismus, Symbol, Rhythmus usw. philosophieren, aber ebenso auch kurz und treffsicher das Kunstschaffen im Alten Rom der mesoamerikanischen Kunst (p. 322) oder den ägyptischen Pyramidenbau dem mexikanischen (p. 101) gegenüberstellen.

Ein so persönliches Buch wie dieses muß seinem Wesen nach „subjektiv“ sein. Man wird also zu manchen Einzelheiten auch andere Auffassungen haben und glaubhaft machen können und dürfen. Sinn- und zwecklos wäre es, deswegen mit dem Autor rechten zu wollen. Es will auch kein praktisches Buch zum bequemen „Nachschlagen“ sein (trotzdem hätte eigentlich der Index nicht fehlen sollen). Wir nehmen das Buch, wie es ist, und freuen uns über die köstlichen Lichter, die der Verfasser uns auf einem bisher so wenig begangenen Forschungsfelde aufgesteckt hat.

GEORG HÖLTKER.

**Termer Franz.** *Die Mayaforschung.* (Nova Acta Leopoldina. N. F. Bd. 15, Nr. 105.) pp. 97-163 (in 4<sup>o</sup>). Mit 1 Fig., 16 Taf. und 1 Kt. Leipzig 1952. JOHANN AMBROSIOUS BARTH Verlag. Preis: DM 9.—.

Die Mayaforschung ist der jüngste Sproß einer spezialisierten Amerikanistik und als selbständige Wissenschaft etwa 50 Jahre alt. Obwohl sie zugestandenermaßen noch im „Ungereiften eines Jugendstadiums“ steht, sind doch gerade in den letzten Jahrzehnten besonders durch systematische Ausgrabungen so viel neue positive Erkenntnisse gewonnen worden, daß es selbst für den Fachmann, zumal in Europa, immer schwieriger wurde, sich einen Überblick über das bereits Erreichte und noch Zu-Erreichende zu



verschaffen. Dazu kommt, daß auch weitere Kreise, angeregt durch populärwissenschaftliche Bücher und illustrierte Artikel über sensationelle Neuentdeckungen (z. B. über die Wandmalereien von Bonampák, 1946), immer mehr Interesse für die alten Maya aufbringen und sich in dem Wildwuchs von „Dichtung und Wahrheit“ zuverlässig orientieren möchten. Kurz, die Fragen waren akut und wurden immer dringlicher: Wo steht die Mayaforschung jetzt? Was ist bis jetzt gesichert? Welche Aufgaben und Probleme bleiben noch zu lösen? Wir können nun mit Freuden melden, daß Prof. TERMER (Hamburg), der selbst an hervorragender Stelle aktiv in der Mayaforschung steht, die sachkundige Antwort auf diese Fragen in dem vorliegenden Buch gegeben und sich dadurch den Dank sehr vieler Interessenten gesichert hat. Diese grundlegende und gründliche Studie — man kann aus dem relativ kurzen, kondensierten Text mit den sämtlichen Quellenwerken in den Fußnoten die immense, mit Sachkunde und positiv kritischer Stellungnahme verbundene Arbeitsleistung des Verfassers erahnen — ist wie ein Meilenstein, von dem aus man auf die verschlungenen Urwaldpfade zurückblicken, aber mehr noch auf die nächsten Wege und fernerer Ziele vorausschauen kann. Da die Mayakultur wesentlich ein „geographisches Problem“ (cf. p. 102 und Anm. 11) ist, bespricht das 1. Kapitel die Geographie des Mayagebietes. Im 2. Kap. wird vermerkt, was bisher aus Sprachen-, Rassen- und Stammeskunde der Maya bekannt wurde bzw. noch unbekannt ist. Das 3. Kap., als das eigentliche Kernstück der Studie, behandelt die archäologischen Forschungen (Historische Überlieferungen, Schriftkunde und Hieroglyphen, Ruinenforschung im Tief- und Hochland, Inschriften-, Kalender- und Korrelationsprobleme). Dem 4. Kap. über die Probleme der Herkunft und des Unterganges der Mayakultur schließt sich das Schlußkapitel über „Die ethnographische Mayaforschung“ an. Ein doppelter Index vervollständigt die Studie nach ihrer praktischen Seite hin. Auf Einzelheiten näher einzugehen, verbietet mir hier der Raum. Doch mag zur Orientierung das eine und andere erwähnt werden: Die bisherige Bezeichnung „Altes und Neues Reich“ oder auch „Südreich“ und „Nordreich“ ist unhaltbar (p. 150). Besser würde man von Tiefland- und Hochland-Maya (p. 104) bzw. von Buschwald- und Regenwaldkultur (p. 150) sprechen. Im Mayagebiet wurden bis jetzt 441 Ruinenstätten registriert (p. 133), von denen der Verfasser in einer übersichtlichen Tabelle 130 Plätze mit geographischer Lage, Entdeckungsjahr und ersten Erforschern (bzw. Entdeckern) zusammenstellt (pp. 136-139). „Für transpazifische Verbindungen (der Mayakultur) fehlt trotz der in jüngster Zeit wieder nachdrücklich vertretenen Beweise (cf. HEINE-GELDERN u. a.) die gesicherte Grundlage“ (p. 151). Die Korrelationsfrage der Zeitrechnung ist immer noch ein heißumstrittenes Problem der Mayaforschung, dessen „Lösung bis heute noch nicht einwandfrei gelungen ist“ (p. 147). Die „Olmeca“ mexikanischer Überlieferungen, „ein Schmerzenskind der Forschung“, waren kein Volk, sondern „Olmeca“ ist „ein Sammelbegriff für die Stämme der südlichen Golfküste“ (p. 151). Die Wichtigkeit der „Olmeca“-Frage, speziell für die Erkenntnis der sog. „archaischen Kulturen“, wurde durch eine Fachkonferenz unterstrichen, die 1942 nach Tuxtla Gutierrez, der Hauptstadt des Staates Chiapas, einberufen wurde (p. 152). Der Verfasser zeigt in einer Übersichtstabelle (p. 153) die „Hypothetische Stellung der ‚Olmeca‘ im Rahmen der mesoamerikanischen Kulturen“.

GEORG HÖLTKE.

**Bingham Hiram.** *La Ciudad Perdida de los Incas.* Historia de Machu Picchu y sus Constructores. Traducción de MARÍA ROMERO. 283 pp. in 8°. Con 60 ilustraciones y 1 mapa. Santiago de Chile 1950. Empresa Editora Zig-Zag.

BINGHAMs, des wagemutigen, vermögenden und erfolgreichen Archäologen Name wird auf immer mit Machu Picchu, der aus weißem Granit erbauten Inkastadt im Nordwesten von Cuzco, verbunden bleiben. Der Inka-Name der Stadt ist unbekannt. Machu Picchu heißt der fast 3000 m hohe Berg (das heutige „Hotel Ruinas“ neben den unteren

Ruinen liegt 2450 m hoch ; cf. A. HEIM, *Wunderland Peru*. Bern 1948. p. 203), der, in einer nahezu geschlossenen Schleife des Rio Urubamba gelegen, auf Kopf und Rücken einen der gewaltigsten und schönsten Ruinenkomplexe aus der Inka-Zeit trägt. Nur einige wenige Weiße hatten vorher diese so gut wie unbekannten und vom Urwald überwucherten Wunderwerke inkaischer Baukunst in den unzugänglichen Bergen besucht, als 1911 die Yale University unter Leitung von H. BINGHAM mit den ersten archäologischen Ausgrabungen auf dem Machu Picchu begann und im Laufe der folgenden Jahre einen Prachtbau nach dem andern bloßlegte (cf. z. B. *Am. Anthr.* 34. 1932. p. 152, und die Spezialbibliographie in : H. BINGHAM, *Inca Land*. Boston 1922, und H. BINGHAM, *Machu Picchu*. New Haven 1930). Heute haben schon viele Tausende von Schaulustigen die wunderschöne Ruinenstätte besucht, bewundert und photographiert, denn Machu Picchu ist jetzt sogar in einem Tagesausflug von Cuzco aus leicht zu erreichen. Das wurde erst durch BINGHAM und seine Grabungsexpeditionen möglich gemacht. Darum gehört sein Name für immer so eng zum Machu Picchu. Verständlich darum auch, daß ein Bedürfnis nach einer spanischen Übersetzung eines seiner mehr populärwissenschaftlichen und allgemein orientierenden Bücher vorhanden war. Diese Übertragung aus dem Englischen ins Spanische, besorgt durch MARÍA ROMERO, halten wir jetzt in der Hand.

Das Buch bietet in drei Teilen kürzere und allgemein verständliche Übersichten über die Inka, die Grabungsexpeditionen und Machu Picchu im besonderen. Größere Probleme werden nicht erörtert, Literaturhinweise (von wenigen Ausnahmen abgesehen) fehlen. Daß der Verfasser seine eigenen Forschungen und seine persönliche Terminologie bei der Darstellung bevorzugt, ist verständlich, daß er aber die neuesten Forschungen anderer Autoren übersieht, ist eine Schwäche des Buches. Die spanische Übersetzung soll, wie das Titelblatt sagt, das englische „*Lost City of the Incas*“ (vermutlich die Ausgabe : New York 1948) als Grundlage haben. Da aber diese englische Ausgabe von 1948 und auch die, wie es scheint, verkürzte 2. Aufl. (London 1951. cf. *Man* 1952. No. 168) in Schweizer Bibliotheken nicht vorhanden sind, kann ich nicht sehen, wieweit Original und Übersetzung übereinstimmen oder nicht. Die vielen Bilder sind erfreulich gut reproduziert und durch lange Unterschriften dem Beschauer nahe gekommen. Sehr gute und neue Bilder von Machu Picchu bringt das obengenannte Buch von A. HEIM, wie auch besonders H. UBBELOHDE-DOERING, *Auf den Königsstraßen der Inka*. Berlin 1941. pp. 42-46 (Text) und 266-295 (Bilder).

GEORG HÖLTKE.

**Osborne Harold.** *Indians of the Andes*. Aymaras and Quechuas. (International Library of Sociology and Social Reconstruction.) XIII + 266 pp. in 8°. With 8 pl. and 2 maps. London 1952. ROUTLEDGE & KEGAN PAUL Ltd. Price : s. 25/—.

The purpose of this book, as stated in the "Introduction", is "to trace the history and ecology of . . . the Aymaras and the Quechuas, so far as can be known or conjectured from the scanty evidences which survive " (p. XIII). Obviously it is to be a popular account. However, even for such a book, the reader expects historical accuracy and objectivity.

It should be emphasized that in the long history of the old tribes of Peru and Bolivia, the data are not at all so "scanty" as compared with the historical data of the life of the very early tribes of Mexico and Guatemala. It is well known that archaeological investigations have enabled us to understand the historical facts of the cultural life of the coastal peoples better than that of the highland tribes. Nevertheless, the historical details revealing the origin of the highland tribes are not at all the "darkest" ones, as the author wants his readers to believe. It seems the author has followed too closely the ideas presented by W. J. PERRY in his book, "The Children of the Sun". He

did very well in referring to the nearly encyclopedic work, "Handbook of South American Indians" (ed. by JULIAN H. STEWART, Washington, D. C., 1946). However, it appears that he is not at all familiar with the latest publications dealing with that Peruvian area and its peoples as presented by JUNIUS BIRD, JAMES A. FORD, GORDON R. WILLEY, HARRY TSCHÖPIK Jr., GERD KUTSCHER and others. It should be very strongly emphasized that a high agricultural stage and simultaneous cultural activity in the highlands had already been developed before the Incas had started their government. The highland culture spread into the coastal districts, which had also experienced an astonishing rise until a period between 800 A. D. and 900 A. D. when it had been terminated by circumstances not as yet completely understood.

In certain respects, the author is correct in saying "that there is no archaeological material from a pre-horticultural or pre-ceramic period in the Central Andes" (p. 7). However, obviously there are surviving even today some traits in the economic activity of these natives which point to the strong probability that the first settlers of the Puna had been hunting llamas and vicuñas before they had begun the breeding of these animals, and that they had been gathering wild potatoes before they had begun their cultivation. In other words we are correct in assuming a very early cultural period in the highland similar to that of the natives in southern Patagonia, as they are still today.

For a better understanding of the period of the Conquista than is discussed by the author in chapter two, "Vandals of History" (pp. 15-41), the reviewer suggests the writings of Dr. LEWIS HANKE, the famous historian of this period.

Many archaeological evidences concerning the old Peruvian culture periods, as interpreted and grouped by the author, are outdated. He also emphasizes the importance and influence of the Tiahuanaco period more than the facts allow.

A considerable part of the book deals with the Inca period; one chapter with the highlands "Under Spanish Rule"; and another chapter with "The Indian Today and Tomorrow". In many parts, the reviewer misses a really critical approach. In many Spanish and Quechua terms, the spelling is incorrect i. e., "Tihuanacu" after POSNANSKY, when all other scholars write "Tiahuanaco" from the time that MAX UHLE had carried out the complete excavation of this famous ruin. In a word, as far as historical preciseness is concerned, the whole book leaves much to be desired.

MARTIN GUSINDE.

**Held G. J.** *De Papoea Cultuurimprovisator*. 232 blz. in 8°. Met 112 beelden, 5 kaarten en 4 schemas. 's-Gravenhage/Bandung 1951. N. V. Uitgeverij W. VAN HOEVE.

Diesem Buche ganz und wirklich gerecht zu werden, ist dem Referenten nicht leicht gemacht. Das Buch dürfte zunächst wohl nicht für den Fachethnologen, noch weniger für einen Erforscher Neuguineas geschrieben worden zu sein, obwohl auch diese einen Nutzen daraus ziehen können. Es mag vielmehr aus Vorträgen oder Vorlesungen für ein allgemein interessiertes Publikum entstanden und jetzt für einen ähnlich geschichteten Leserkreis gedacht sein. Die vielen, freilich sehr oft nur second-hand-Bilder, die den Text vorzüglich illustrieren, könnten darauf hindeuten. Unter dieser Voraussetzung begrüßt auch der Ethnologe dieses Buch, das unter vielem längst Bekanntem noch eine Menge kluger Beobachtungen und gescheiter Gedanken in leicht verständlicher Formulierung vorlegt, wie wir es vom Autor, der einen Teil Neuguineas aus eigener Feldforschung kennt, auch nicht anders erwartet haben (cf. *Anthropos* 46. 1951. p. 316 f.). Unter der genannten Voraussetzung kann man hingehen lassen, daß die flüssige Schreibweise von vorschnellen Verallgemeinerungen nicht ganz frei ist, daß manche der ausgewählten Beispiele sowohl pro als auch contra „beweisen“ könnten, daß nirgends die genauen Quellen nachgewiesen und überhaupt nur ein paar welt-



bekannte Neuguinea-Forscher als Kronzeugen bemüht werden. Im ersten Kapitel wird eine an sich sehr erwünschte Übersicht über die „Kulturprovinzen“ Neuguineas (leider werden nur einige in zufälliger Auswahl genannt) mit unzulänglichen Mitteln versucht. Daß dabei das östliche Zentralneuguinea ganz fehlt, ist kaum verständlich. War doch über diesen geographischen Raum mit seinen neuen typischen Kulturformen auch vor den großen Werken von LE ROUX (cf. *Anthropos* 47. 1952. pp. 341 ff.) und VICEDOM/TISCHNER (cf. *Anthropos* 45. 1950. pp. 459 ff.), die der Verfasser nicht mehr einsehen konnte, schon allerlei veröffentlicht worden, wie meine Bibliographien im *Anthropos* 35-36. 1940-41. p. 358 f., *Ethnos* 7. 1942. p. 25 und *Ethnos* 10. 1945. p. 97 f. zeigen. Ebenfalls unzulänglich, wenn auch mehr befriedigend als das erste Kapitel, findet der Fachethnologe die folgenden Abschnitte über: Wirtschaft, Persönlichkeit, Lebensgemeinschaft, quasi-religiöse Kristallisationspunkte (Dualorganisation, Totemismus usw.), Kult und religiöse Vorstellungen, während dagegen das letzte Kapitel über Kulturwandel, Mission usw. als das beste des ganzen Buches, wie mir scheint, von jedem Interessenten mit Nutzen studiert, überdacht und diskutiert werden sollte. Natürlich kennt der Verfasser die Mängel des Buches sehr gut. Er entschuldigt sich immer wieder mit dem Hinweis, daß beim heutigen Stand unseres Wissens über Neuguinea die allgemeinen Übersichten so außerordentlich schwer zu gewinnen seien. Eine große gründliche Studie (die allerdings bis jetzt fehlt) würde aber bestimmt schon heute zu besseren Übersichten und Einteilungen gelangen können, als sie hier geboten werden. Der Verfasser nennt zudem die Papua ausgesprochene „Kulturimprovisatoren“, die nichts systematisch zu Ende denken und ausbilden können, immer wieder Altes abstoßen und Neues halb assimiliert aufnehmen usw. (pp. 11 f., 51, 53 f. usw.), wodurch die papuanische Kulturvielfalt noch mehr und immer wieder aufs Neue aufgesplittert werde. Ein Körnchen Wahrheit steckt darin, aber aufs Ganze gesehen ist „Der Papua als Kulturimprovisator“ doch wohl mehr eine geistreiche als eine treffende Formulierung. Geistreich und treffend zugleich ist aber, wie gesagt, eine gute Anzahl anderer Gedanken und Meinungsäußerungen des Verfassers in diesem Buche, auch wenn sie nicht immer ganz und gar neu sind (z. B. bei Behandlung der Magie und anderswo berührt er sich mit verwandten Gedanken AD. E. JENSENS, *Mythos und Kult bei Naturvölkern*. Wiesbaden 1951; cf. *Erasmus* 5. 1952. p. 527 f.), und eben wegen dieser treffenden Gedanken ist uns das Buch auch in der vorliegenden Form willkommen und nützlich.

GEORG HÖLTKER.

**Goris R. (and) Dronkers P. L.** *Bali*. Atlas kebudajaan. Cults and Customs. Cultuurgeschiedenis in Beeld. 208 pp. in 4°. With 524 fig. (Djakarta s. a.)  
Published by the Government of the Republic of Indonesia.

Hier wird einmal Bali nicht für Touristen angepriesen, sondern eine Kulturgeschichte der Insel seit grauer Vorzeit bis auf unsere Tage geboten, die textlich und bildlich die verschiedenen Phasen balinesischer Kulturentwicklung in drei Sprachen (Indonesisch, Englisch und Holländisch) darstellt. Einen breiten Raum nimmt dabei der Aufsatz des bekannten Archaeologen TH. VAN DER HOOP über Balis Vorgeschichte ein.

Nach Ansicht des Verfassers sind die Menschen, die im Palaeolithicum Java bewohnten (*Pithecanthropus* bei Solo), nicht die Vorfahren der Indonesier. Die Ur-Indonesier kamen aus Yunnan in Süd-China, wo sie im Neolithicum schon die Grundlagen der indonesischen Kultur legten (Dorfverband, nasser Reisbau, Büffel und Rind als Zugtiere, Töpferei und Weberei, Ahnenkult). Um 2000 v. Chr. zogen sie dann nach Süden und erreichten auf dem Seeweg ca. 1500 v. Chr. das heutige Indonesien. In seinen Zeitangaben wie auch in den großen Linien indonesischer Kulturentwicklung fußt der Autor auf VAN STEIN-CALLENFELS und HEINE-GELDERN.

Die prähistorische Kultur auf Bali ist eine alte Landbaukultur, in deren Dienst die Viehzucht stand. Das hochentwickelte Bewässerungssystem mit einem bis ins ein-

zelne ausgearbeiteten Boden- und Wasserrecht hat sich fast unverändert bis auf unsere Zeit erhalten. Die steinernen Werkzeuge auf Bali unterscheiden sich in Material und Form von den auf Java gefundenen. Zur Zeit der Dongson-Periode beginnt man auf Bali bronzene Trommeln und Geräte einzuführen, gegen Ende dieser Zeit, ca. 200 n. Chr., folgen eiserne.

Bali wird allgemein als ein Zentrum der Hindu-Religion angesehen. Der Verfasser versucht nachzuweisen, daß der Hinduismus sowohl religiös wie kulturell das eigentliche Volksleben wenig berührt, geschweige umgewandelt hat. Der balinesische Hinduismus stammt nicht aus dem zeitweise hinduisierten Java, wie man der Lage der Insel nach annehmen könnte, sondern aus Indien selber. Es waren die Fürsten, die im 8. Jh. n. Chr. Hindupriester aus Hindustan an ihre Höfe zogen, um ihrer Regierung eine sakrale Legitimierung zu geben. Als 882 die ersten Urkunden auf Bali erschienen, war der Hinduismus schon in den oberen Klassen konsolidiert. Für das neue Rechtswesen dienten die alten Hindu-Codices als Vorbild. Hinduistische und — in weit geringerem Umfang — auch buddhistische Klöster und Einsiedeleien waren nebst den Fürstenhöfen die Brennpunkte der neuen Lehre. Auf theologisch-kalendarischem sowie administrativem Gebiete zeigt sich, schon rein sprachlich gesehen, der Einfluß der neuen Hofgeistlichkeit. Aber für das gesamte Erwerbsleben und die alten dörflichen Einrichtungen mit ihren Tempelfesten sind Hinduwörter selten. Der (jetzige) Hindutempel auf Bali hat seinen Ursprung weder in Indien noch im hinduistischen Java, wo der Tempel ein Haus oder eine Höhle ist, sondern er geht auf die prähistorischen megalithischen Heiligtümer Balis selber zurück, auf die mit Steinmauern umgebenen offenen Plätze, auf denen megalithische Monumente stehen. Zur vorhinduistischen Kultur gehören auch die rituellen Hahnenkämpfe; die diesbezügliche komplizierte Terminologie enthält keine Sanskritwörter, und im Gegensatz zu den anderen zahlreichen Tieropfern war beim Hahnopfer nur das Blut wesentlich, nicht das Fleisch. Auch die noch gebräuchlichen Tieropfer tragen altbalinesische Namen, wenn sie auch heutzutage von Hindupriestern dargebracht werden.

Soziologisch interessiert die Einteilung der Bevölkerung in zwei Phratrien, eine Einteilung, die, wie der Verfasser ausführt, sich auch religiös auswirkt. Familienverband und Dorfgemeinschaft bilden heute wie früher die Grundlage aller gesellschaftlichen und religiösen Bindungen. Das Land sah der Balinese als Eigentum der Götter an, er hatte nur das Gebrauchsrecht. Die *desa* (Dorfgemeinschaft) mit ihrer althergebrachten Adat, mit ihren auf den Ackerbau ausgerichteten Tempelfesten wurde auch zum Ausgangspunkt für die prähinduistischen kleinen Reiche, die nachher als Vasallenstaaten im Hindureiche Balis aufgingen.

Im zweiten Teil des Buches versucht DR. GORIS, das alteinheimische Element in Kunst und Tanz, Schauspiel und Literatur von der neueren Hindu-Java-Beimischung und -Überlagerung zu trennen; gewiß kein leichtes Unterfangen. Denn wenn schon eine Kulturanalyse zwischen altbalinesischem Kulturgut und später hinzugekommenen Elementen der Hindukultur mühsam ist, so häufen sich die Schwierigkeiten noch mehr, wenn man an eine Scheidung von alteinheimischem Besitz und javanischen Einflüssen herangeht. Vieles ist inzwischen zu eigenem Kulturgut geworden; vor allem auf dem Gebiete der Kunst hat sich die Beeinflussung durch die Java-Hindukultur befruchtend ausgewirkt. Neue Faktoren von seiten europäischer Kulturberührung machen sich geltend. Auf künstlerischem Gebiete ist die Auseinandersetzung in vollem Gange.

Auf engem Raum bietet so das Werk einen vielseitigen Aspekt balinesischer Kulturentfaltung. Und was das Wort oft nur andeutet, veranschaulicht das ausgezeichnete, kritisch ausgewählte Bildmaterial.

HERMANN BADER, S. V. D.



**Durant Will.** *Die Geschichte der Zivilisation*. Bd. I : Das Vermächtnis des Ostens. Ägypten und der Vordere Orient bis zum Tode Alexanders. Indien, China und Japan von den Anfängen bis in die Gegenwart. 1098 pp. in 4°. Bern 1946. A. FRANCKE AG. Verlag. — Wo der Autor in großem Linienfluß positive Tatsachen über die Entwicklung der alten Kulturen berichtet, deren Erbe das Abendland angetreten hat, folgt man ihm gerne. Er tut es mit Charme und trifft in seiner — mitunter zynischen — Art den Ton des breiten Publikums. Wissenschaftlich ist aber die Darstellung nicht ; sie liebt das Anekdotenhafte, vereinfacht und verallgemeinert und fußt fast einseitig auf englisch-amerikanischer Literatur (oder Übersetzungen) ; wichtige europäische Forschungen wurden nicht berücksichtigt. — Wie im Laufe der Darstellung (nicht durch die unklare Definition pp. 35 und 39) deutlich wird, ist „Zivilisation“ das, was man sonst „Hochkultur“ nennt. Für den Ethnologen ist die Einleitung über die Grundlagen der Zivilisation von Bedeutung (pp. 35-149). Sie gibt der Ideologie des ganzen Werkes ihr Gepräge. Es ist jedoch erstaunlich, daß bei dem heutigen Stand der Völkerkunde und der Vorgeschichte eine solche Abhandlung möglich ist ; man vgl. z. B. die Formulierungen pp. 41, 42, 43, 46, 69, 71, 99, 135, 992. Die Beispiele lassen sich leicht vermehren. Der Zug, die Menschheit aus einem raubtierartigen Dasein hervorgehen zu lassen, berührt besonders unangenehm (vgl. vor allem pp. 44 f., 57). — In Anbetracht anderer deutschsprachiger Werke über die Kulturgeschichte ist es zweifelhaft, ob diese Übersetzung eine Bereicherung bedeutet. — Von den fünf geplanten Bänden des Gesamtwerkes, dessen 1. Band 1942 in New York unter dem Titel „The Story of Civilisation“ erschien, sind bereits drei in deutscher Sprache veröffentlicht worden. (D. S.)

**Maconi Vittorio.** *Etnologia sociale*. (Universale Studium, 19.) 211 pp. in 8°. Roma (1953). Editrice Studium. Prezzo : Lire 200.—. — Das Büchlein bezweckt, weiteren Kreisen des italienischen Lesepublikums einige allgemeine Kenntnisse vom Leben der Primitiven zu vermitteln. Der Inhalt gliedert sich in vier Teile : I. Allgemeines (Ethnologie und Nachbarwissenschaften ; Geschichte der Ethnologie und ihrer Methoden ; Umwelt, Rasse und Kultur) ; II. Wirtschaftsleben (pp. 41-119) ; III. Gesellschaftliches Leben (pp. 121-184) ; IV. Akkulturationsprobleme (pp. 185-206 ; die Beispiele dieses Abschnittes sind meistens aus Afrika genommen). Wie man sieht, ist der Inhalt umfassender, als der Titel erwarten läßt. Der II. und III. Teil enthalten hauptsächlich Typologie, dabei werden aber öfters auch historische Probleme berührt. Durch Berücksichtigung von M. MAUSS, *Manuel d'ethnographie* (siehe *Anthropos* 47. 1952. p. 1035) und der einen oder anderen Monographie, die dem Verfasser offenbar entgangen ist, z. B. C. G. FEILBERG, *La tente noire* (siehe *Anthropos* 41-44. 1946-49. p. 955 f.) hätten diese Abschnitte stellenweise noch gewinnen können. Die Darstellung ist einfach, aber klar und gibt im wesentlichen korrekte Informationen. Manche allgemeine Aussagen dürften etwas mehr nuanciert sein. Man möchte wünschen, daß Religion, Ethik und die übrige geistige Kultur in einem ähnlichen Bändchen behandelt würden. (J. H.)

**Günther Hans F. K.** *Formen und Urgeschichte der Ehe*. 3., umgearb. Aufl. 296 pp. in 8°. Göttingen 1951. „Musterschmidt“, Wissenschaftlicher Verlag. Preis : DM 16,80.

Gegenüber der 1. Auflage (1940) ist der Umfang des Buches um 29 Seiten erweitert. Die Disposition blieb in den Grundzügen die gleiche, bei einzelnen Kapiteln wurde die Untergliederung detaillierter und übersichtlicher gestaltet. Zahlreiche kleine Einschübe und Textänderungen, wie auch die vermehrte Zahl der Belege in den Fußnoten, zeigen, mit welcher Aufmerksamkeit der Verfasser die Neuerscheinungen der völkerkundlichen Literatur verfolgt und wie sorgfältig er sie ausgewertet hat. Auch manche ältere, früher unbeachtet gebliebene Publikationen wurden nachträglich noch berücksichtigt. Daraus ergaben sich zahlreiche neue Bestätigungen seines schon 1940 vertretenen Standpunktes : unterschiedene Ablehnung der BACHOFEN-MORGAN'schen und ähnlicher Entwicklungshypothesen, Annahme der Ehe (und zwar höchst wahrscheinlich der Einehe) als „Grund-einheit menschlicher Gesellung“. (J. H.)

**Maringer Johannes and Bandi Hans-Georg**, in execution of a plan by **Hugo Obermaier**. *Art in the Ice Age. Spanish Levant Art. Arctic Art*. 168 pp. in 4°, ill. London : GEORGE ALLEN and UNWIN. Basel : HOLBEIN. 1953. Price : s. 45/— . — Die deutsche



Ausgabe (für die — im Gegensatz zu der vorliegenden, von ROBERT ALLEN besorgten Übersetzung — BANDI als erster zeichnet) wurde in *Anthropos* 48. 1953. pp. 665-667 ausführlich besprochen. Die beiden Bände sind in den Textillustrationen sowie in der gesamten Bucharchitektur identisch, abgesehen von einigen Umstellungen in der Illustrierung zu Anfang und zu Ende. (F. B.)

*Bibliographie Linguistique de l'année 1950* et complément des années précédentes. (Comité International Permanent de Linguistes.) XVIII + 275 pp. in 8°. Utrecht, Anvers 1952. Spectrum. — In dem Hinweis auf einen neuen Band der linguistischen Bibliographie liegt schon hohe Anerkennung für den Dienst, den das Comité International Permanent Linguistique der Sprachforschung durch die Herausgabe dieser Bände leistet. Jeder an der Sprache Interessierte sollte helfen, daß diese einzigartige Dokumentation eines Wissenszweiges immer vollständiger und brauchbarer werde. (A. B.)

**Romein Jan.** *Die Biographie.* Einführung in ihre Geschichte und ihre Problematik. (Sammlung Dalp, Bd. 59.) 196 pp. in 8°. Bern 1948. A. FRANCKE AG. Verlag. Preis: sFr. 9.25. — Das holländische Original dieser glänzenden Übersetzung und Bearbeitung erschien 1946. Auf eine übersichtliche Geschichte der Biographie in Europa (die indischen und chinesischen Kulturkreise werden bewußt weggelassen) folgen die geistreichen und zugleich gründlichen Kapitel: die moderne Biographie, die Methode der Biographie, die Technik der Biographie. Das Büchlein will den Leser und auch den Autor schulen. Der geschichtlich und psychologisch interessierte Ethnologe repetiert bei der Lektüre die moderne Geschichtsmethode an einem Einzelfall; gleichzeitig wird ihm greifbar klar, wie weit die wenigen Biographien und Autobiographien aus der Welt der Primitiven von wirklicher Erkenntnis entfernt sind. (F. B.)

*Der Große Brockhaus.* Sechzehnte, völlig Neubearb. Aufl. in 12 Bänden. Zweiter Band: Ber - Cz. 780 pp. in 8°, ill. Wiesbaden 1953. EBERHARD BROCKHAUS. Subskriptionspreis: Ganzleinen DM 39.—, Halbleder DM 46.—. — Das Nachschlagewerk erscheint zwar in Deutschland (siehe die Stichwörter Bundesrepublik und Berlin), aber es geht im Sinn von GOETHES Kosmopolitismus und Humanismus weit über die deutschen Grenzen hinaus. Vorzüglich ist der monographische Artikel China mit Geschichte, Geographie, Kunst usw. Ähnlich überrascht die ausgeglichene Behandlung aller Lebensgebiete, ihrem Wert und ihrer Bedeutung entsprechend, z. B. in den Artikeln Bild, Bolivien, Britannien, Bronzezeit, Brot, Buddhismus, Burma, Byzantinisches Reich, Chile. Ein Nachschlage- und Bildungsbuch. (F. B.)

**Backman E. Louis.** *Religious Dances in the Christian Church and in Popular Medicine.* Transl. by E. CLASSEN. XII + 364 pp. in 8°, ill. London (1952). GEORGE ALLEN & UNWIN Ltd. Price: s. 35/—. — Ausführliche Zitate aus den Kirchenvätern geben für eine Reihe von Orten ein Bild von der religiösen Bedeutung des Tanzes in den ersten Jahrhunderten des Christentums; eine Rolle spielen dabei die Grabstätten der Martyrer im Freien und in Votivkirchen. In das Mittelalter führen die Kapitel über die religiösen Tänze der Kleriker und des Kirchenvolkes (pp. 50-131). Am eingehendsten werden die Tanzepidemien behandelt, die für die Zeit vom 13. bis zum 16. Jahrhundert berichtet sind, und einige frühere und spätere Fälle (pp. 170-258). Wenngleich auch innerchristliche Motive, wie die Vorstellung von den Reigen der Engel und Heiligen im Paradies, bei dieser so selten beachteten Form christlichen Lebens wirksam waren, so ist es doch wahrscheinlich, daß auch der religiöse Tanz der romanischen, germanischen und slawischen Völker, die in den christlichen Raum aufgenommen wurden, anregend und erhaltend wirkte. — Wie die Tanzepidemie, die in dem ungarischen Pilgerzug nach Aachen 1374 ausbrach, werden auch andere ähnliche Ereignisse auf Mutterkornvergiftungen zurückgeführt. Die Tatsache, daß religiöse und volksmedizinische Überzeugungen in jenen Jahrhunderten zusammen am Werk waren, erschwert zwar eine sichere Analyse. Daß aber hier ein solcher religiöser Stoff in behaglicher Breite dargelegt (wobei die weit über hundert Textillustrationen, darunter sehr seltene, eigens erwähnt seien) und von einem Mediziner von seinem Standpunkt aus untersucht und gedeutet wird, macht die reizvolle Eigenart des Buches aus. (F. B.)

**Peter Ilka.** *Gasslbrauch und Gasslspruch in Österreich.* 366 pp. in 8°, ill. Salzburg 1952. OTTO MÜLLER Verlag. — Was WIKMAN vor nun fünfzehn Jahren für Schweden in meisterhafter Weise und vorzüglich als Soziologe getan hat, ist jetzt für Österreich durchgeführt, insbesondere für Salzburg und dort für den Pinzgau, unter Betonung des Sprachlich-Poetischen. Daß eine Frau die gründliche Untersuchung dieser überwiegend männlichen Sitte des Nachtfreiers geschrieben hat, gibt der Studie einen besonderen Reiz. Genannt sei aus dem ersten Abschnitt besonders der „Burschenbrauch beim Gaßlgehen“ und darin wieder die gedrängte Darstellung der Satzungen, sodann der nur 30 Seiten umfassende zweite Abschnitt mit seiner Übersicht über Österreich. Das Hauptgewicht ist auf das Gaßlreimgut gelegt, das mehr als die Hälfte des Buches einnimmt. Als Ganzes ist es ein einprägsames Dokument alten alpenländischen und europäischen Brauchtums. (F. B.)

**Friess Edmund, Gugitz Gustav.** *Die Wallfahrten nach Adlwang im Lichte der Mirakelbücher (1620-1746).* (Buchreihe d. Österr. Zeitschr. f. Volksk., N. S. Bd. 1.) 74 pp. in 8°, ill. Wien 1951. Österreichischer Bundesverlag. — Nachdem Österreich durch die Reformation nahezu eine wallfahrtsfreie Zone geworden war, wurde im 17. Jahrh. in Oberösterreich Adlwang wiederbelebt. Es erfuhr seine größte Frequenz in der Pestperiode 1679-1682, als es in den Ruf der Seuchenfreiheit kam. Mirakelbücher, unter ihnen besonders ein umfangreiches, das 1683 erschien, und ein Manuskript, das bis 1745 reicht, bilden eine Fundgrube für das Wallfahrtswesen der damaligen Zeit und für Familien-, Kunst- und Kulturgeschichte. (F. B.)

**Schmidt Leopold** (Hrsg.). *Burgenländische Beiträge zur Volkskunde.* Die Vorträge der 6. Österreichischen Volkskundetagung in Eisenstadt 1951. (Veröffentlichungen d. Österr. Mus. f. Volksk., Bd. II.) 113 pp. in 8°, ill. Wien 1953. Verlag des Österreichischen Museums für Volkskunde. — Acht Vorträge einer Arbeitstagung (1951) sind hier zusammengefaßt. Soviel Sachkenntnis und Gedanken auch in den Beiträgen über Siedlungs- und Hausforschung, über Volkskult und Wallfahrtswesen, über Stadt- und Arbeitervolkskunde enthalten sind: am eindrucksvollsten ist ohne Zweifel der einleitende Bericht des Nichtfachmannes RIEDL über die geleistete Arbeit, wobei klar wird, was Begeisterung und Ausdauer unter den widrigen Nachkriegsverhältnissen zu leisten vermochten. Auch für den Fernerstehenden verständlich, zeichnet HOMMA die geschichtlichen Voraussetzungen für das völkische Über- und Nebeneinander von Ungarn, Deutschen und Kroaten in diesem jungen österreichischen Grenzland, das mit seinen gut 300 kleinen Dörfern fast ein Jahrtausend lang unter einer magyarischen Herrschaft gelebt hat. (F. B.)

**Kretzenbacher Leopold.** *Lebendiges Volksschauspiel in Steiermark.* (X +) 406 pp. in 8°, ill. Mit 1 Notenbeil. Wien (1951). Österreichischer Bundesverlag. — Eine Reihe wissenschaftlicher Einzeluntersuchungen, die zum Teil publiziert wurden, gingen diesem Buch voraus, das sich an einen weiten Freundeskreis wendet. Auf über 300 Seiten werden zehn Spiele behandelt: Das Paradeisspiel, Obermurtaler Hirtenspiel, Das Schäferspiel, St. Nikolaus und die „Rauhen“, Der Reiche Prasser und der Arme Lazarus, Das Spiel vom Verstockten Sünder, Der Ägyptische Joseph, Der Geduldige Job, Der Bayrische Hiasl, Genoveva. Von jedem Spiel werden eine allgemeine Charakterisierung, das Geschichtliche des Spieles, der Gang der Handlung, Erklärungen und ausführliche Textproben gegeben. Zugang zu dieser Stofffülle schafft das erste Kapitel, „Volksschauspiel, Wesen und Werden“ mit den Abschnitten über Ursprung in Kultbrauch und Liturgie — Themen und Grundformen — Überlieferung, Spielführer und Rollenträger — Spielbühne ohne Illusion — Spiellandschaft, Spielkreise und Spieldörfer. Diese reiche, klare, warm und kritisch geschriebene Einleitung sei allen empfohlen, die echte Volkskunst kennenlernen möchten. (F. B.)

**Pfeiffer Oswin Cornelius.** *Sibirien.* Zukunft und Problem der UdSSR. 250 pp. in 8°, ill. Berlin (1952). Safari-Verlag. Preis: DM 10.80. — Besonders für den Politiker und Wirtschaftskundler mag das Buch sehr instruktiv sein, da es die jüngste Entwicklung und die politisch-wirtschaftliche Bedeutung Sibiriens aufzeigt, und zwar



— wie der Autor versichert — auf Grund gut verbürgter Tatsachen und authentischer Nachrichten. Aber auch für den Völkerkundler kann die Lektüre fruchtbar sein ; denn es wird in kurzen Zügen dargestellt, wie die nationalen Grenzen, Sprachen und Rassen und die alten Kulturen einem Auflösungsprozeß unterworfen sind. (W. G.)

**Brandenstein Wilhelm** (Hrsg.). *Studien zur indogermanischen Grundsprache*. (Arbeiten a. d. Inst. f. allg. u. vergl. Sprachwiss., H. 4.) 75 pp. in 8°. Wien 1952. GEROLD & Co. Preis : DM 9.60. — Das Heft enthält Beiträge zur Lautlehre und Wortkunde von W. BRANDENSTEIN, MANFRED und EDELTRAUT MAYRHOFFER, W. HARL und MARGRIT FALKNER ; ferner zwei Forschungsberichte : M. MAYRHOFFER, Indogermanische Wortforschung seit Kriegsende, und H. KRONASSER, „Structural Linguistics“ und Laryngal-Theorie. Sie sollen im ganzen der Diskussion dienen, ob „eine rekonstruierte idg. Form als Teil einer Grundsprache oder als gemeinsames Element eines Sprachbundes“ (p. 4) aufzufassen ist. Wenn nun tatsächlich Teile einer Grundsprache — so wird der Gegner insistieren müssen —, worin liegt dann die Gewähr dafür, daß die rekonstruierten Einzelformen in die gleiche Zeitebene projiziert werden ? (A. B.)

**Mayrhofer Manfred**. *Sanskrit-Grammatik*. (Sammlung Göschen, Bd. 1158.) 89 pp. in 8°. Berlin 1953. WALTER DE GRUYTER & Co. Preis : DM 2.40. — Die praktische Zielsetzung eines Göschen-Bändchens macht es verständlich, daß diese kurze Grammatik in ihrem größten Teil eine Formenlehre darstellt. So wird ein guter Zugang geschaffen zu den Textproben, die das Büchlein selber bringt, und darüber hinaus zu den reichen Schätzen der Sanskrit-Literatur. (A. B.)

**Kale D. N. Agris**. *A Socio-Economic Survey*. VI + 412 pp. in 8°, ill. Bombay, Calcutta 1952. Asia Publishing House. Price : Rs. 16/8. — This monograph on the Agris, an agricultural community in Northern and Central Konkan on the West-coast of India, is really a collection of various essays without much inner connection. — The first two chapters provide some information about the origin, history, habitat, number and general appearance of the Agris. Chapter 3 is a survey of Alibag Taluka where the author did most of his field-work. It is mainly composed from various official reports and statistics. Chapter 4 describes the home life, dress and food of the Agris. Chapter 5, surprisingly at this place, gives us a skeleton grammar and a short vocabulary of the Agri dialect. Chapter 6 comprises under the heading : "Operative Folklore and Beliefs" various items : the Agri seasonal calendar, medical treatment of man and cattle, magic cures and charms, etc. The best part in the book is perhaps Chapter 7 which gives a good account of birth, wedding and funeral ceremonies. It would be interesting to know the exact points in which the Agris differ in their ritual from the other agricultural castes of the country. Chapter 8 gives a short account of the Agri caste laws and regulations which do not seem to differ much from that of other castes. Chapter 9 again deals with the economic life of an average Agri family, but includes also some information on social and religious customs practised in the house. Chapter 10 deals with the recreational side of Agri life, singing, dancing, wrestling, cart-racing, etc. The concluding Chapter 11 again reverts to the economic part of the Agris and provides some further information on this subject. A long Appendix brings another series of rather disconnected tit-bits ; a questionnaire, glossary and index. The bibliography merely quotes the names of authors and the titles of their books, many of them mis-spelt. — In spite of the author's excellent opportunities for field-work, his good will and hard work, his book is far from satisfactory as a scientific study or even as a mere description of the economic and social life of the Agris. His book should not have been published without a thorough correction and revision of the English text. (S. F.)

**U Pok Ni**. *Konmara Pya Zat*. (An Example of Popular Burmese Drama in the XIX Century.) Vol. I : Introduction and Translation by HLA PE. VIII + 162 pp. in 8°. London 1952. LUZAC & Company Ltd. Price : £ 1. 17. 6. — Den Hauptteil des Buches (pp. 44-157) bildet die Übersetzung eines Dramas, das 1875 — schon unter westlichem Einfluß — entstand. Ein zweiter Band soll den Kommentar dazu bringen. Die Einleitung unterrichtet über die Geschichte des burmesischen Theaters, über die Bühne und gesprochene und gesungene Texte, sowie über den sozialen Hintergrund



der Spiele. Ein weiterer Abschnitt beschäftigt sich mit U Pok Nr, dem Dichter des vorliegenden Spieles. (F. B.)

*Cinquante ans d'orientalisme français.* (Bull. de la Société des Etudes Indochinoises, N. S. T. XXVI, No. 4, 4<sup>e</sup> Trim.) pp. 409-574 (in 4<sup>o</sup>), ill. Paris 1951. — Die Société des Etudes Indochinoises widmet ein Heft ihres Bulletin dem Goldenen Jubiläum der Ecole Française d'Extrême-Orient. In 14 Kapiteln werden die einzelnen Disziplinen behandelt; die Bezugnahme auf die Leistungen der Ecole ist in den Beiträgen verschieden. Alle aber wird man gern berücksichtigen, wenn man eine kurze Übersicht über die Forscher und die Veröffentlichungen des hinterindischen Raumes braucht. Besonders genannt seien die Artikel über Prähistorie, Anthropologie und Ethnologie, wie auch der von R. GROUSSET über die führenden Orientalisten der Ecole. (F. B.)

**Cuisinier Jeanne.** *Prières accompagnant les rites agraires chez les Mu'ò'ng de Mán dū'c.* (Publications de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, Vol. XXXIII.) 80 pp. in 4<sup>o</sup>. Avec 22 tabl. Hanoi 1951. Ecole Française d'Extrême-Orient. — 1948 erschien von der Verfasserin „Les Mu'ò'ng, Géographie humaine et Sociologie“ (cf. die Besprechung Anthropos 47. 1952. pp. 322-323). In dem Kapitel über die „rites agraires“ findet sich dort auch eine freie Übersetzung der Gebete, die die Zeremonien begleiten. Von diesen Gebeten wird jetzt der Muong-Text veröffentlicht, wie ihn der Offiziant in einem Dorf diktiert hat. Unter dem Muong-Text steht eine annamitische Wort-für-Wort-Übersetzung und darunter eine französische, so daß eine Vergleichung der (älteren) Muong-Formen mit den (neueren) annamitischen, also eine historische Analyse des Annamitischen, möglich ist. Über das Zustandekommen der Übersetzung wie der dabei beobachteten Grundsätze vergleiche man die Einleitung; ebendort auch die sehr instruktiven Ausführungen über die Stellung der Töne, wobei ihre Labilität das Auffallendste ist. — Am Ende des Buches ist auf 11 großen Blättern eine Wörterliste wiedergegeben: Französisch, Annamitisch und die Formen aus 17 Muong-Siedlungen, wodurch die Variationsbreite des Muong voll greifbar wird. Sowohl die Texte als auch diese Wörterliste machen die Veröffentlichung zu einer der wichtigsten Materialsammlungen für das Studium des Muong wie des Annamitischen. (F. B.)

**Smith Edwin W.** *Plans and — People! A Dynamic Science of Man in the Service of Africa.* 70 pp. in 8<sup>o</sup>. London and Redhill 1948. LUTTERWORTH Press. Price: s. 3/6. — Der bekannte, aus der protestantischen Mission hervorgegangene Afrikanist legt in fünf Vorträgen seine Gedanken über den Wandel in der Ethnologie dar. Dem historischen Interesse zu Zeiten FRAZERS folgte das Studium der gegenwärtigen Kulturen, wie sie funktionieren und sich wandeln. An die Stelle des laissez-faire der alten Kolonialverwaltung trat schon nach dem ersten Weltkrieg, mehr noch nach dem zweiten, die Überzeugung von der Notwendigkeit der Mitarbeit der Ethnologen. Das Londoner Afrika-Institut, ein Ergebnis dieser Bewegung, griff selbst überaus kräftig in die Weiterentwicklung ein. Das ethnologische Studium mit praktischer Zielsetzung, die Planung für Völkererziehung im großen Stil, wird von einem Teil der Ethnologen als vollwertiger Zweig ihrer Wissenschaft anerkannt. Was nützt, sind feste ethische Werte, mehr ausgebildete Leute und mehr Geld für die große Aufgabe. (F. B.)

**Smith Edwin W.** *The Blessed Missionaries.* Being the Phelps-Stokes Lectures delivered in Cape Town in 1949. XX + 146 pp. in 8<sup>o</sup>. Cape Town, London, New York 1950. GEOFFREY CUMBERLEGE. Price: s. 10/6. — This book deals with the most urgent problems of the white and coloured populations of South Africa and the efforts Christian missionaries have made and are making towards their solution. The lectures are a good contribution to the history of South Africa. The author comes to this conclusion: South Africa can become a happy nation for the whites and for the coloured, if it follows Christian principles. Towards that end all Christian churches should unite in one universal Christian Church. — A few expressions like *ubuntu* and *ukulubola* are interspersed which, for the sake of universal understanding, should have been explained. The book can be recommended as a source of information to all who have to deal with acculturation problems. (H. A.)

**Pedrals D.-P. de.** *Manuel scientifique de l'Afrique noire.* Anthropologie — Pré-histoire — Archéologie — Culture et arts — Institutions sociales et politiques — Histoire. 202 pp. in 8°, ill. Paris 1949. PAYOT. Prix : frs. 540. — Depuis la publication de l'ouvrage de MAURICE DELAFOSSE, « Les Noirs d'Afrique », de nombreux faits ethnographiques nouveaux ont été constatés, mais le public français n'avait à sa disposition aucun recueil commode indiquant l'état actuel de nos connaissances. L'ouvrage de M. DE PEDRALS comble cette lacune. L'auteur y traite successivement des résultats obtenus dans les disciplines mentionnées dans le sous-titre, en ajoutant à chaque chapitre une bibliographie choisie. On comprend que les publications françaises y occupent la plus grande place, mais on regrettera que dans la discussion des cycles culturels et des théories d'histoire culturelle (pp. 71-83) le système de BAUMANN ne soit mentionné que très brièvement. Sans doute, l'auteur n'a pas pu mettre à profit la traduction française parue en 1948, qu'il connaissait cependant (voir p. 83). Il ne se borne du reste pas à un simple exposé des faits, mais propose des théories historiques à plusieurs reprises, surtout dans la section Archéologie (pp. 41-69), théories dont nous ne voulons pas faire ici l'examen détaillé. (J. H.)

**Frade Merino Fernando.** *Sectas y movimientos de reforma en el Islam.* 327 pp. in 8°, ill. Tetuán (1952). Editorial CASADO. Precio : 100 ptas. — Im 1. Teil (pp. 15-132) werden die islamischen Sekten des 7.-17. Jahrh., Charidschiten und Schiiten mit ihren zahlreichen Verzweigungen, behandelt, im 2. Teil (pp. 133-182) diejenigen des 18. und 19. Jahrh., darunter auch die Reformbewegung des Wahhabismus. Der 3. Teil (pp. 183-308) ist den geistigen Strömungen des 20. Jahrh. gewidmet, in denen besonders Ägypten eine bedeutende Rolle spielt. Dabei stützt sich der Verfasser vor allem auf die Arbeiten von H. A. R. GIBB. Neue Forschungsergebnisse bringt das Buch nicht; die Absicht des Autors war lediglich, weiteren Kreisen des spanischen Lesepublikums eine entsprechende Information zu vermitteln (p. 7). Die beigegegebene Übersichtskarte der islamischen Welt (zwischen p. 308 und 309, in einer eigenartigen sphärischen Projektion), ist zu schematisch und vielfach ungenau; so tritt die starke islamische Gruppe im östlichen Pakistan (Bengalen) überhaupt nicht in Erscheinung. (J. H.)

**Ibn Hazm** (994-1064). *The Ring of the Dove.* A Treatise on the Art and Practice of Arab Love. Transl. by A. J. ARBERRY. 288 pp. in 8°. London 1953. LUZAC & Company, Ltd. Price : s. 25/—. — Die Abhandlung über die Liebe, mit ihrem pittoresken Titel, in der Gesamtanlage doktrinär-schematisch, aber reich durchsetzt mit Anekdoten und Gedichten und insofern eher belletristisch, sticht vom sonstigen Schrifttum IBN HAZMS erheblich ab. Als Sproß einer ehemals christlichen, mehrere Generationen vor ihm zum Islam übergetretenen Familie 994 in Cordova geboren, hat er hauptsächlich theologische und juristische Werke verfaßt. Sein einziger Versuch auf dem Gebiete der eleganten Literatur, das vorliegende Werk (das noch dazu nur in einer einzigen Handschrift überliefert ist), hat sich aber bei den Orientalisten auffallenden Interesses erfreut. Seitdem der Text 1914 zuerst ediert wurde, sind bereits Übersetzungen ins Englische, Deutsche, Italienische, Französische und Spanische erschienen. ARBERRY beabsichtigt, das Buch einem weiteren Leserkreis nahezubringen und den Text in einer Form zu bieten, die leichter lesbar ist als die 1931 von NYKL veröffentlichte englische Übersetzung. Ob dieser Zweck erreicht ist, kann nur ein Referent mit englischer Muttersprache definitiv beurteilen; der Eindruck spricht aber dafür, daß der Übersetzer seine Aufgabe gut bewältigt hat. Auf literaturgeschichtliche Fragen einzugehen, hat er sich bewußt versagt. Das kurze Vorwort (pp. 7-14) gibt nur das Notwendigste zur Einführung in das Buch und in die spanisch-arabische Kultur überhaupt, für die es in mehr als einer Hinsicht charakteristisch ist. (J. H.)

**Stemmler-Morath Carl.** *Im Lande der roten Erde.* Von Menschen und Tieren in Südmarokko. 185 pp. in 8°, ill. Aarau (1952). H. R. SAUERLÄNDER & Co. — Wie der Untertitel andeutet, hat der Verfasser besonderes Interesse an Tieren: Vögeln, Insekten, Mollusken, vor allem aber Reptilien. Diesem Umstand verdankt man u. a. eine eingehende Schilderung der Aissaua, der Schlangenbeschwörer Marokkos, und ihrer erstaunlichen, oft unheimlich anmutenden Kunststücke. Mit nur ein paar Worten Ara-



bisch und ohne Kenntnis einer Berbersprache, aber offenen Auges reist STEMLER durch das Land. Seine zoologischen Interessen hindern ihn nicht daran, auch die Menschen in ihrem Leben und Treiben aufmerksam zu beobachten, sei es in den Städten Casablanca und Marrakesch, sei es im Hohen Atlas, wo ihn vieles an die heimatliche Schweiz erinnert, oder im Sous-Tale. Keine wissenschaftliche Reisebeschreibung, aber eine angenehme und unterhaltsame Lektüre. (J. H.)

**Koller P. Ange**, O. F. M. Cap. *I Berberi Marocchini*. Saggio etnologico. Versione italiana: FRANCO CANNARAZZO. XXIII + 357 pp. in 8°, ill. Como (1952): Editoriale Tell Lugano. Prezzo: L. 2500. — **Id.** *Los Bereberes Marroquies*. (Estudio etnográfico.) Traducción del francés, introducción y anotaciones, glosario árabe-bereber y bibliografía hispano-marroquí del P. ESTEBAN IBÁÑEZ, O. F. M. XXII + 315 pp. in 8°, ill. Tetuán 1952. Editora Marroquí. — P. A. KOLLERS Studie « Essai sur l'esprit du Berbère marocain », die in kurzer Zeit zwei Auflagen erlebte (siehe *Anthropos* 37-40. 1942-45. p. 987 f.; 45. 1950. p. 952 f.) liegt nunmehr auch in zwei Übersetzungen vor, die sich gut präsentieren. Zur italienischen Übersetzung hat Prof. FRANCESCO BÉGUINOT (Neapel) ein Vorwort geschrieben (pp. XV-XVIII), und die Bibliographie (pp. 315-351) ist gegenüber der zweiten französischen Auflage aufs neue erweitert worden. Unter den Beiträgen des spanischen Übersetzers verdient besonders die Zusammenstellung spanischer Publikationen über Marokko (pp. 287-315) hervorgehoben zu werden, in der auch der Ethnologe manche noch nicht ausgewertete Quelle finden wird. (J. H.)

**Ross Michael**. *People of the Mirage*. XV + 204 pp. in 8°, ill. London 1952. ROCKLIFF. Price: s. 21/—. — Drei Freunde reisten Anfang 1951 — meist im eigenen Auto, streckenweise auf einem Lastwagen — von Tanger über Fez nach Algier und von da südwärts, von Oase zu Oase, durch das Hoggar-Bergland zum Niger und schließlich nach Dakar. Die Schilderung ihrer Erlebnisse wird veranschaulicht durch eine Reihe von Zeichnungen, die fast alle von M. Ross selbst stammen. Auf einige Pikanterien in den Erlebnisberichten könnte verzichtet werden. In die Erzählung eingeflochten sind Exkurse über allerlei Dinge, von der Vorgeschichte der Berber bis zur heutigen nationalistischen Bewegung in Marokko; ein besonders ausführlicher über die Tuareg (pp. 130-142) stützt sich hauptsächlich auf DUVEYRIER und RENNELL. Einzelheiten sind nicht immer exakt — so wird z. B. p. 59 und 61 die islamische Bekenntnisformel ungenau wiedergegeben —; im wesentlichen bieten diese Exkurse aber doch einen guten Hintergrund für die eigenen Erlebnisse, und mehr als das war auch seitens des Verfassers nicht beabsichtigt (siehe p. XV). (J. H.)

**Ittmann Johannes**. *Volkskundliche und religiöse Begriffe im nördlichen Waldland von Kamerun*. (Afrika und Übersee, Beih. 26.) 68 pp. in 4°. Berlin 1953. DIETRICH REIMER. — Diese Veröffentlichung des bekannten protestantischen Missionars verdient weiteste Beachtung und Nachahmung. Es ist hier eine Form gefunden, in der ein Missionar sein reiches Wissen zwanglos darbieten kann. Die Begriffe sind, in der Eingeborenenbezeichnung des Duala nach alphabetischer Reihenfolge geordnet, sachlich erklärt. Damit kommen alle zu ihrem Recht, die an Sprache, Sitten und Gebräuchen der Völker interessiert sind. Die enge Verbindung von „Wort und Sache“ und das Fehlen jeder Theorie bieten Gewähr für den objektiven Wert des Materials. (A. B.)

**De Boeck L. B.** *Contribution à l'Atlas linguistique du Congo Belge*. 60 mots dans les parlers du bassin du Haut-Congo. Fascicules 1 à 5. (Institut Royal Colonial Belge. Mémoires, T. XXIX, fasc. 3.) 82 pp. in 8°, ill. Bruxelles 1953. Prix: frs. b. 160.—. — Ein Unternehmen wie das vorliegende zeigt, daß die Bantu-Forschung ihr „Heroenzeitalter“ überwunden hat, in dem es bekanntlich mehr um die „große Linie“ als um „Kleinigkeiten“ geht. Für jedes der 60 Wörter ist eine Verbreitungskarte gezeichnet, die ausgiebig nach verschiedenen Gesichtspunkten kommentiert wird. Ein gutes Beispiel bietet gleich das erste Wort, der Ausdruck für „Frau“ (p. 4): 1. La multiplicité des mots traduisant *femme*; 2. Les zones de chaque mot; 3. Un peu de géologie linguistique; 4. La signification des frontières linguistiques; 5. Quelques données étymologiques. — Die Auswahl der Wörter scheint willkürlich, ist aber auch z. T. von sachlichen Rücksichten bestimmt; die zugleich über die sprachliche Form hinaus in die Denkweise des Sprachvolkes ein-



führen. So folgt der Darstellung der Wörter für „Frau“ das Wort „links“, weil „les parlers rendent cette notion par un mot qui signifie *femme* ou *sexe féminin*“ (p. 41). — Es folgen in der ersten Lieferung noch : La consonne *l* dans quatre mots ; le mot *poule* ; le mot *ailes*. (A. B.)

**Eberle Erich**, O. F. M. Cap. *Kiswahili*. Ein Führer in die Anfangsgründe. 2., verb. Aufl. 142 pp. in 8°. Olten 1953. Schweizer Kapuzinermission, Prokur. Preis : sFr. 16.—. — Ein kundiger Schulmann hat dieses Lernbuch bearbeitet, das ganz und gar auf die Praxis ausgerichtet ist. Zehn Seiten dienen dazu, in die Terminologie der Grammatik, unter möglicher Vermeidung aller Fremdwörter, einzuführen. Dann bringt jede Seite eine Lektion, deren Inhalt schlagzeilenartig angezeigt und durch die drucktechnische Anordnung einprägsam gestaltet ist. Auf mehr als vierzig Seiten breiten sich die Wörterverzeichnisse Swahili-Deutsch und Deutsch-Swahili-Englisch aus. Gewiß ein sehr brauchbares Hilfsmittel für alle, die vom Deutschen her das Swahili erlernen möchten. (A. B.)

**Nkomba Lester L.** *Ukawamba*. Ed. by GUY ATKINS. (Annotated African Texts, II : Cewa.) 134 pp. in 8°. Cape Town, London 1953. GEOFFREY CUMBERLEGE. Price : s. 4/6. — In dieser für Londoner Sprachstudenten bestimmten Reihe (s. *Anthropos* 48. 1953. p. 348) erscheint als zweites Bändchen eine von einem Nyasa-Schullehrer verfaßte Novelle in Cewa. Ihr Gegenstand ist ein zwischen zwei Dörfern ausgetragener Streit um Rinder. Auf den Text (pp. 9-75) folgen wie in den Schulausgaben der Klassiker Zeile für Zeile die Erklärungen (pp. 76-134) : vom bloßen Sinn eines Wortes bis zur Erläuterung sehr feiner Nuancen, schwieriger Verbformen, familiärer Ausdrücke — und vor allem eine Reihe Realien aus dem Dorfleben von Nyasa. (F. B.)

**Leakey L. S. B.** *Mau-Mau und die Kikuyus*. Aus dem Englischen übertr. von LUISE LAPORTE. 140 pp. in 8°, ill. München 1953. C. H. BECK. Preis : DM 8.50. — Das englische Original wurde ausführlich besprochen in *Anthropos* 48. 1953. p. 693. In der deutschen Ausgabe sind noch 20 Photos aus dem alten und dem modernen Leben der Kikuyu hinzugefügt worden. (F. B.)

**Brewster Paul G.** *American Nonsinging Games*. XXII + 218 pp. in 8°. Norman (1953). University of Oklahoma Press. Price : \$ 3.75. — The number of nonsinging games is far in excess of that of games in which the song is a regular and prominent feature. There are listed : Guessing Games (12), Forfeit Games (16), Hiding Games (11), Chasing Games (23), Ball Games (9), Elimination Games (7), Jumping and Hopping Games (6), Practical Jokes (9), Paper and Pencil Games (5), Games of Dexterity (10), Courtship Games (6), Stick Games (5), Games of Little Girls (7), Miscellaneous Games (15). The games were collected among college students of Missouri, Indiana, Illinois, Arkansas, and Texas. Friends from all over the world contributed parallels in other countries. The collection has been published (1) for teachers, playground workers, and others who are interested in games solely for their recreational and social value, and (2) for professional folklorists interested in such matters as the origin, diffusion, and life history of the games. The information about each game is divided into three parts : a) texts (game descriptions unencumbered by footnotes), b) comparative notes (detailed descriptions of European, Asiatic, African, and other parallels ; comments on the history and significance of the game), c) references. (F. B.)

*Magic Books from Mexico*. With an Introduction and Notes on the Plates by C. A. BURLAND. (The King Penguin Books, 64.) 32 pp. in 8°, ill. Harmondsworth 1953. Price : s. 4/6. — 16 colored plates are reproduced ; the first four are taken from those post-Conquest documents which have a written explanation ; the remaining 12 plates come from pre-Conquest documents which illustrate history and mythology. An interpretation of the pictures and a rather popular introduction to Mexican Literature is added. (F. B.)

*Catecismos vários*, I. El Tesoro de la Doctrina Christiana. en lengua Guarani. (Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. Boletim No. 155. Etnografia e Tupi-Guarani No. 24.) VIII + 29 fols in 8°. São Paulo 1952. — Rücksichten

verschiedener Art rechtfertigen diese Facsimile-Ausgabe eines Werkes, das von dem Wissen und dem Eifer der alten Jesuiten-Missionare zeugt. Der Herausgeber hat auf alle Anmerkungen verzichtet, da der des Alt-Guarani Kundige einer nach Form und Inhalt klaren Darstellung begegnet. (A. B.)

**Drumond Carlos.** *Vocabulário na Língua Brasileira*. 1º. vol. (A-H) 2.<sup>a</sup> edição rev. e confrontada com o Ms. fg., 3144 da Bibl. Nacional de Lisboa. (Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. Boletim No. 137. Etnografia e Tupi-Guarani No. 23.) 154 pp. in 8º, il. São Paulo 1952. — Eines der kostbarsten Dokumente für das Studium des alten Tupi, das erste Vokabular Portugiesisch-Tupi aus dem Jahre 1621, erlebt eine Neuausgabe. Um dieses Werk und seine Entstehung ist seit langem eine lebhaft Diskussion im Gange. Vielleicht entstand es in Zusammenarbeit von mehreren. Das Werk bringt nicht nur eine nüchterne Wörterliste, sondern enthält zahlreiche Exkurse mit Angaben sprachlicher und sachlicher Art. (A. B.)

**Caspar Franz.** *Tupari*. Unter Indios im Urwald Brasiliens. 218 pp. in 8º, ill. Braunschweig 1952. FRIEDR. VIEWEG & Sohn. Preis: DM 10,80. — Erlebnisse eines Europäers mit Indianern und Erlebnisse der Indianer mit den Weißen, die auf der Suche nach Gummi und Abenteuern langsam aber unaufhörlich in die letzten unerforschten Winkel Amazoniens und des Matto Grosso vorstoßen. Zahlreiche ethnographische Daten, die solche Erlebnisbücher oft belasten, sind einer anderen Arbeit vorbehalten. Von den 37 Photos seien vor allem die genannt, die den Verkehr der Zauberer mit den Verstorbenen veranschaulichen. (F. B.)

**Della Santa Elisabeth.** *La Galerie du Mercator*. Les Collections polynésiennes et micronésiennes des Musées Royaux d'Art et d'Histoire. 78 pp. in 8º, ill. Anvers 1952. DE SIKKEL. Prix: frs. b. 48. — Les 428 objets ethnographiques proviennent de Micronésie, de Nouvelle-Zélande et de la Polynésie proprement dite. Un tiers à peu près de toute la collection vient de l'Ile de Pâques. Par de courtes notes, le visiteur du Musée est introduit dans la géographie et l'ethnographie des différentes îles, tandis que 14 illustrations l'aident à conserver la mémoire de ce qu'il a vu. (F. B.)

**Lovy R. D. et Bouge L.-J.** *Grammaire de la langue tahitienne*. (Publications de la Société des Océanistes, No. 2.) 96 pp. in 8º. Paris 1953. Musée de l'Homme. — Ein Lernbuch, über dessen praktische Verwendbarkeit wohl am ehesten die Verfasser selber urteilen können, von denen R. D. Lovy protestantischer Pastor und J.-L. BOUGE Gouverneur von Tahiti war. In den 26 Lektionen folgt kurzen grammatikalischen Angaben jeweils ein Wörterverzeichnis zu dem Übungsstück, das französisch und tahitisch wiedergegeben und in seinem Inhalt der Umwelt entnommen ist. — Daß die Theorie der Grammatik modernen Auffassungen nicht mehr entspricht, ist dem Unterzeichner des Vorwortes durchaus klar, und gern läßt er einer besseren Grammatik den Platz frei. (A. B.)

---

## Publicationes recentes

Alle bei der Redaktion eingegangenen Bücher werden hier kurz angezeigt und in einer der folgenden Nummern nach Maßgabe von Zeit und Raum besprochen. Rezensionsexemplare sind unmittelbar an die Redaktion, nicht an Mitglieder des Anthropos-Institutes persönlich, zu senden. Unverlangtes wird nicht zurückgesandt. Für Tauschexemplare wird keine Verpflichtung zur Besprechung übernommen.

All books received by the Editor are here briefly indicated. They will be reviewed in one of the future numbers of "Anthropos", as time and space will allow. Review copies should be addressed directly to the Managing Editor. We assume no obligation to return any publications unasked for or to review exchange copies.

- (Abderhalden Emil): Emil Abderhalden zum Gedächtnis. (Nova Acta Leopoldina. N. F. Bd. 103, Nr. 14.) pp. 145-189 in 4°. Mit 1 Abb. Halle/Saale 1952.
- Afrikanische Kunst. Ausstellung des Staatlichen Museums für Völkerkunde, München, im Amerika-Haus, München. Hrsg. von Heinrich Ubbelohde-Doering. Text von Andreas Lommel. 43 pp. in 8°. Mit 8 Fig. und 16 Taf. München 1953. Staatliches Museum für Völkerkunde.
- Ahlvers Arthur: Zahl und Klang bei Platon. Interpretationsversuche zur Hochzeitzahl im „Staat“ und zu der Tonleiter und den regulären Polyedern im „Timaios“. Bern, Phil. Diss. 1952. 67 pp. in 8°.
- Andersson Efraim: Contribution à l'Ethnographie des Kuta I. (Studia Ethnographica Upsaliensia, VI.) XXIII + 365 pp. in 4°. Avec 38 fig. et 2 pl. Uppsala 1953. Almqvist & Wiksells Boktryckeri AB.
- Avalos de Matos Rosalía: El ciclo vital en la comunidad de Tupe. (Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras. Instituto de Etnología, Publicación No. 5.) Sep.: Revista del Museo Nacional 21. 182 pp. in 8°. Con 12 lám. Lima 1952.
- Baldus Herbert: Bebidas e narcóticos dos Índios do Brasil: Sugestões para pesquisas etnográficas. Sep.: Sociologia (São Paulo) 12. 1950. pp. 162-169.
- — Max Schmidt 1874-1950. Sep.: Zeitschrift für Ethnologie (Braunschweig). 76. 1951. 2. pp. 301-305. — Revista do Museu Paulista (São Paulo) N. S. 5. 1951. pp. 253-260.
- Baumgartner Walter: Wörterbuch zum hebräischen Alten Testament in deutscher und englischer Sprache. (Lexicon in Veteris Testamenti Libros, ed. Ludwig Koehler.) Lfg. XV: pp. 897-960 in 4°. Leiden 1953. E. J. Brill.
- Bertling C. Tj.: Sociaal dienen in minder ontwikkelde gebieden. (Koninklijk Instituut voor de Tropen, Mededeling No. CII Afd. Culturele en Physische Anthropologie No. 45.) 19 pp. in 8°. Amsterdam 1952.
- Berndt Ronald M.: Djanggawul. An Aboriginal Religious Cult of North-Eastern Arnhem Land. XXIII + 320 pp. in 8°. With 29 fig. Melbourne 1952. F. W. Cheshire.
- Breuil Henri: Les figures incisées et ponctuées de la grotte de Kiantapo (Katanga). (Annales du Musée Royal du Congo Belge. Sciences de l'Homme. Préhistoire, Vol. 1.) pp. 1-32 in 4°, pl. I-XIV. Tervuren 1952.
- Bühler Alfred: Bericht über das Basler Museum für Völkerkunde und Schweizerische Museum für Volkskunde für das Jahr 1952. Sep.: Verhandl. d. Naturforsch. Ges. in Basel 64. 1953. 26 pp.
- Castillo-Fiel Conde de: Los Bayele, un grupo de pigmoides de la Guinea Española. Sep.: Revista de Antropología y Etnología (Madrid) 2. 1949. pp. 441-467.



- Chelhold Joseph** : Le sacrifice arabe nommé « ḍaḥiya ». Sep. : Revue de l'Histoire des Religions 142. 1952. pp. 206-215.
- Cory H.** : Wall-Paintings by Snake Charmers in Tanganyika. 99 pp. in 8°. With 37 pl. London 1953. Faber & Faber Ltd.
- Costermans B. J.** : Mosaïque Bangba. Notes pour servir à l'étude des Peuplades de l'Uele. (Institut Royal Colonial Belge. Sect. des Sciences morales et politiques. Mémoires, T. 28, fasc. 3 et dernier.) 175 pp. in 8°. Avec 2 ct. Bruxelles 1953.
- Da Cunha Euclides** : Os Sertões. (Campanha de Canudos.) 19.ª ed. corr. X + 646 pp. in 8°. Com 2 il. e 3 ct. São Paulo/Belo Horizonte 1946. Livraria Francisco Alves.
- D'Elia Pasquale M.** : Il Trattato sull' Amicizia. Primo Libro scritto in cinese da Matteo Ricci S. I. (1595). Sep. : Studia Missionalia (Roma) 7. 1952. pp. 425-515.
- — Sunto poetico-ritmico di : I dieci Paradossi di Matteo Ricci S. I. Sep. : Rivista degli Studi Orientali (Roma) 27. 1952. pp. 111-138.
- Deren Maya** : Divine Horsemen. The Living Gods of Haiti. (Myth and Man.) 350 pp. in 8°. With 17 fig. and 23 pl. London, New York 1953. Thames and Hudson.
- Dittmer Kunz** : Die Kunst der Naturvölker. Sep. : Atlantisbuch der Kunst (Zürich) 1952. pp. 627-644.
- Dupont-Sommer A.** : Nouveaux aperçus sur les manuscrits de la Mer Morte. (L'Orient Ancien Illustré, 5.) 222 pp. in 8°. Avec 1 ct. Paris (1953). Adrien-Maisonneuve.
- Ehrenfels U. R.**, Baron : Matrilineal Family Background in South India. Sep. : The Madras University Journal 23. 1952. pp. 38-43.
- — Social Ethics in the Anthropological Age. Sep. : Women's Welfare Journal 9. 1953. pp. 1-8.
- — and **Nainar S. M. H.** : Ambivalent Attitude to Womanhood in Islamic Society. Sep. : Islamic Culture (Hyderabad) 25. 1952. pp. 73-88.
- Ehrenstein Walter** : Die Entpersönlichung. Masse und Individuum im Lichte neuerer Erfahrungen. 154 pp. in 8°. Frankfurt/M. 1952. Verlag Waldemar Kramer.
- Eliot T. S.** : Beiträge zum Begriff der Kultur. (Notes towards the Definition of Culture.) Übers. von Gerhard Hensel. 166 pp. in 8°. Berlin, Frankfurt/M. 1949. Suhrkamp Verlag vorm. S. Fischer.
- Ellinger Tage U. H.** : A New Mountain Tribe. Sep. : The Sunday Times Magazine (Cita Trinidad) 8. 1953. pp. 14-15.
- Epstein A. L.** : The Administration of Justice and the Urban African. A Study of Urban Native Courts in Northern Rhodesia. (Colonial Office. Colonial Research Studies, No. 7.) II + 124 pp. in 4°. London 1953. Published by Her Majesty's Stationery Office for the Colonial Office.
- Ford James A.** : Measurements of Some Prehistoric Design Developments in the South-eastern States. (Anthropological Papers of the American Museum of Natural History. Vol. 44, P. 3.) pp. 313-384 in 4°. With 22 fig. New York 1952.
- Fuchs Stephen** : The Fourth International Congress for Anthropology and Ethnology at Vienna, 1952. Sep. : Journal of the Anthropological Society of Bombay (Bombay) N. S. 6. 1952. pp. 47-53.
- Garvin Paul L.** and **Riesenberg S. H.** : Respect Behavior on Ponape : An Ethnolinguistic Study. Sep. : American Anthropologist (New York) 54. 1952. pp. 201-220.
- Giddings J. L., Jr.** : The Arctic Woodland Culture of the Kobuk River. (Museum Monographs.) X + 143 pp. in 4°. With 43 fig. and 46 pl. Philadelphia 1952. The University Museum, University of Pennsylvania.
- Grunebaum G. E. von** : Muhammadan Festivals. XIII + 107 pp. in 8°. With 14 pl. New York 1951. Henry Schuman, Inc.
- Guasch Antonio** : Catecismo de la Doctrina Cristiana. Bilingüe, en Guaraní y Español. 192 pp. in 8°. Con ill. Asunción, Concepción, Villarica 1952.
- Hartmann Richard** : Zur Wiedergabe türkischer Namen und Wörter in den byzantinischen Quellen. (Abh. d. deutsch. Akad. d. Wiss. zu Berlin. Kl. f. Sprachen, Literatur u. Kunst. Jg. 1952, Nr. 6.) 12 pp. in 4°. Berlin 1952. Akademie-Verlag.
- Herrmann Ferdinand** : Die Bilderei der Naturvölker und die Tiefenpsychologie. Sep. : Tribus. Jahrbuch des Linden-Museums (Stuttgart) 1952. pp. 125-140.
- Holas B.** : Les Masques Kono (Haute-Guinée Française). Leur rôle dans la vie religieuse et politique. 202 pp. in 8°. Avec 35 fig., 12 pl. et 1 ct. Paris 1952. Librairie Orientaliste Paul Geuthner S. A.
- Holleman J. F.** : Shona Customary Law. With reference to Kinship, Marriage, the Family, and the Estate. XX + 401 pp. in 8°. With 2 tables, 22 diagrams, and 1 map. Cape Town, London, New York 1952. Oxford University Press.
- Homet Marcel F.** : Das „Steinerne Album“. Sep. : Natur und Kultur (München) 45. 1953. pp. 2-18.
- Jahn Martin** : Die Abgrenzung von Kulturgruppen und Völkern in der Vorgeschichte. (Ber. über die Verhandl. d. Sächs. Akad. d. Wiss. zu Leipzig. Philol.-hist. Kl. Bd. 99, H. 3.) 27 pp. in 8°. Berlin 1953. Akademie-Verlag.
- Jirku A.** : Einige Altertümer aus Dschett. Sep. : Bibliotheca Orientalis (Leiden) 9. 1952. pp. 175-176.

- Kaberry Phyllis M.** : Women of the Grassfields. A Study of the Economic Position of Women in Bamenda, British Cameroons. (Colonial Research Publication, No. 14.) XII + 220 pp. in 8°. With 11 pl. and 3 maps. London 1952. Her Majesty's Stationery Office.
- Kauffmann H. E.** : Züchtungsbiologische Beobachtungen in der Schweinezucht bei den Naga und Thadou-Kuki in Assam. Sep. : *Biologia Generalis* (Wien, Leipzig) 14. 1938. pp. 284-292.
- Kirfel Willibald** : Die fünf Elemente, insbesondere Wasser und Feuer. Ihre Bedeutung für den Ursprung altindischer und altmediterraner Heilkunde. Eine medizinisch-geschichtliche Studie. (Beiträge z. Sprach- und Kulturgesch. d. Orients, H. 4.) 45 pp. in 8°. Walldorf-Hessen 1950. Verlag für Orientkunde Dr. H. Vorndran.
- Kluckhohn Clyde** : A Comparative Study of Values in Five Cultures. Sep. : Peabody Museum, Harvard University Papers (Cambridge, Mass.) vol. 41, no. 1, 1951, and vol. 40, no. 3, 1951. 10 pp.
- — Universal Categories of Culture Sep. : Kroeber (Ed.), *Anthropology Today*. 1953. pp. 507-523.
- — and **Griffith Charles** : Population Genetics and Social Anthropology. Sep. : Cold Spring Harbor Symposia on Quantitative Biology 15. 1950. pp. 401-408.
- Koppers Wilhelm** : L'uomo primitivo e il suo mondo. Traduzione di G. di Fabio. 311 pp. in 8°. Milano 1953. Vita e Pensiero.
- Krieger Kurt** : Die Takruri im Ostsudan. Sep. : *Baessler-Archiv* (Berlin) N. F. 1. 1952. pp. 87-113.
- Kroeber A. L.** and **Kluckhohn Clyde** : Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions. With the Assistance of Wayne Untereiner and Appendices by Alfred G. Meyer. (Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, Vol. 47, No. 1.) VIII + 223 pp. in 4°. Cambridge, Mass. 1952. The Museum.
- Kunst J.** : Sociologische bindingen in de muziek. (Rede, 27 Januari, 1953.) 25 pp. in 8°. s'Gravenhage 1953. Martinus Nijhoff.
- Laid Erik** : Säden Torkar. Sædesuppsåttningar i Sverige 1850-1900. En etnologisk undersökning. (Undersökningar till atlas över svensk folkkultur. Etnologiska källskrifter, V.) XII + 344 pp. in 8°. Med 122 Fig. och 5 Kt. Lund 1952. LTs Förlag.
- Limites de l'Humain.** (Etudes Carmélitaines, 32.) 342 pp. in 8°. Avec 3 fig. Paris 1953. Desclée de Brouwer.
- Lingat Robert** : Les Régimes matrimoniaux du Sud-Est de l'Asie. Essai de droit comparé indochinois. T. I. : Les Régimes traditionnels. (Publications de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, Vol. 34.) 175 pp. in 4°. 1952. Paris : E. de Boccard. Hanoi : Ecole Française d'Extrême-Orient.
- Mace David R.** : Hebrew Marriage. A Sociological Study. XVI + 271 pp. in 8°. London 1953. The Epworth Press.
- MacWhite Eóin** : Amber in the Irish Bronze Age. Sep. : *Journal of Cork Historical and Archaeological Society* 49. 1944. pp. 122-127.
- — A New View on Irish Bronze Age Rock-Scribings. Sep. : *The Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland* (Dublin) 76. 1946. 2.
- — Irish Bronze Age Trumpets. Sep. : *The Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland* (Dublin) 75. 1945. 2.
- — Notas sobre la trepanación prehistórica en la Península Hispánica. Sep. : *Cuadernos de Historia Primitiva* (Madrid) 1. 1946. pp. 61-69.
- — Sobre unas losas grabadas en el Suroeste de la Península Hispánica y el problema de los escudo de tipo de Herzprung. Sep. : *Homenaje a Julio Martínez Santa-Olalla*, Vol. II. Actas y Memorias de la Sociedad Española de Antropología, Etnología y Prehistoria (Madrid) 22. 1947. pp. 158-166.
- Marchand Henri-François** : Mélanges d'anthropologie et de sociologie nord-africaine. 100 pp. in 8°. Alger 1951. C. Vollo.
- Martin R. S., Rinaldo J. B. a. o.** : Mogollon Culture. Continuity and Change. The Stratigraphic Analysis of Tularosa and Cordova Caves. (Fieldiana : Anthropology, Vol. 40.) 528 pp. in 8°. With 179 fig. Chicago 1952. Chicago Natural History Museum.
- Mayrhofer Manfred** : Der Gottesname Rudra. Sep. : *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenländ. Ges.* (Wiesbaden) 103. N. F. 28. 1953. pp. 140-150.
- — Eine neue Darstellung der ursprünglichen Buddhalehre. Sep. : *Die Einsicht* (Zürich-Witikon) 5. 1952. pp. 103-108.
- — Hethitisch *eku-* „trinken“ und die vedische Bedeutung von *asnāti*. Sep. : *Zeitschr. f. vergl. Sprachforschung* (Göttingen) 71. 1953. pp. 45-48.
- — Indogermanisch -sl- im Lateinischen. Sep. : *Archivum Linguisticum* 4. pp. 117-120.
- — Zwei griechische Wortdeutungen. Sep. : *Zeitschr. f. vergl. Sprachforschung* (Göttingen) 71. 1953. pp. 74-77.



- Mayrhofer - Passler E.** : Über den sakralen und expressiven Charakter der indogermanischen Langdiphthonge. Sep. : Zeitschr. f. vergl. Sprachforschung (Göttingen) 71. 1953. pp. 81-89.
- Miner Horace** : The Primitive City of Timbuctoo. (Memoirs of the American Philosophical Society held at Philadelphia for promoting Useful Knowledge, Vol. 32.) XX + 297 pp. in 8°. With 16 pl. New Jersey 1953. Published for the Philosophical Society by Princeton University Press.
- Minorsky V.** : Studies in Caucasian History. I. New Light on the Shaddādids of Ganja. II. The Shaddādids of Ani. III. Prehistory of Saladin. (Cambridge Oriental Series, No. 6.) 178 + 18 pp. in 8°. With 1 map. London 1953. Taylor's Foreign Press.
- Moraes George M.** : Bibliography of Indological Studies 1943. (Konkan Institute of Arts and Sciences, Bombay.) XIX + 280 pp. in 4°. Bombay 1952. The Examiner Press.
- Mortelmans G.** : Les dessins rupestres gravés ponctués et peints du Katanga. Essai de synthèse. (Annales du Musée Royal du Congo Belge. Sciences de l'Homme. Préhistoire, Vol. 1.) pp. 32-55 in 4°, pl. XV-XXIII. Tervuren 1952.
- Nimuendajú Curt** : The Tukuna. Ed. by Robert H. Lowie. Transl. by William D. Hohenthal. (University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, Vol. 45.) X + 209 pp. in 8°. With 13 fig. and 18 pl. Berkeley and Los Angeles 1952. University of California Press.
- O'Brien John A.** : The Origin of Man. Light from Modern Science. 45 pp. in 8°. With 3 fig. New York 1947. The Paulist Press.
- Ohm Thomas** : Stammesreligionen im südlichen Tanganyika-Territorium. (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften, H. 5 : Abhandl.) 80 pp. in 8°. Mit 25 Abb. u. 1. Kt. Köln und Opladen (1953). Westdeutscher Verlag.
- Paret Rudi** : Grenzen der Koranforschung. (Bonner Orientalistische Studien, H. 27.) 35 pp. in 8°. Stuttgart 1950. Kohlhammer Verlag.
- Parrinder Geoffrey** : Religion in an African City. 121 pp. in 8°. With 16 fig. London, New York, Toronto 1953. Geoffrey Cumberlege, Oxford University Press.
- Pelliot Paul** : Les débuts de l'imprimerie en Chine. (Oeuvres posthumes de Paul Pelliot, IV.) VIII + 138 pp. in 8°. Paris 1953. Imprimerie Nationale, Librairie d'Amérique et d'Orient. Adrien-Maisonneuve.
- Perrot Jean** : La Linguistique. (Que sais-je? 570.) 136 pp. in 8°. Paris 1953. Presses Universitaires de France.
- Pettazzoni Raffaele** : Miti e leggende. Vol. III : America settentrionale. XVIII + 576 pp. in 8°. Con 22 tavole e 3 carte. Torino 1953. Unione Tipografica - Editrice Torinese.
- Phillips Arthur** (Ed.) : Survey of African Marriage and Family Life. XLI + IV + 456 pp. in 8°. With 1 map. London, New York, Toronto 1953. Published for the International African Institute by Oxford University Press.
- Plischke Hans** : Herman Melville und Tahiti. Sep. : Herman Melville, Omu (Düsseldorf 1952). pp. 9-25.
- Potanin T. H.** : Tangutsko-Tibetskaya Okraina Kitaya I Tsentralnaya Mongolia. 651 pp. in 8°. Moskva 1950. Gosudarstvennoe Izdatelstvo Literaturi.
- Ränk Gustav** : Einige Bemerkungen über die traditionelle Solarorientierung bei den Nomadenbehausungen Asiens. Sep. : Ethnos (Stockholm) 14. 1949. pp. 149-159.
- — Sugukondlik korrastus laplaste usundis. Sep. : Eesti Teadusliku Seltsi Rootsis Aastaraamat 1. 1945-1949. pp. 5-17.
- — The Estonian Dwelling-House. Sep. : Apophoreta Tartuensia (Stockholm) 1949. pp. 95-107.
- — Valkea pellavakangas virolaisen asuintuvan seinäkoristeena. [Mit deutschem Resumé :] Weiße Leinwand als Wandschmuck der estnischen Wohnstube. Sep. : Suomen Museo 1944. Eripainos. pp. 28-55.
- Richthofen Bolko Frhr. von** : Die Geschichte der deutsch-polnischen Beziehungen im Lichte Aleksander Brueckners. Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen. 24 pp. in 8°. München, Rendsburg 1953. Heinrich Möller Söhne GmbH.
- — Schlesiens Bewohner in ur- und frühgeschichtlicher Zeit. Sep. : Schlesische Landeskunde (Stuttgart) 1953. pp. 9-19.
- Riesenberg S. H. and Gayton A. H.** : Caroline Island Belt Weaving. Sep. : Southwestern Journal of Anthropology (Albuquerque) 8. 1952. pp. 342-375.
- Ringwald Walter** : Die Religion der Akanstämme und das Problem ihrer Bekehrung. Eine religions- und missionsgeschichtliche Untersuchung. 368 pp. in 8°. Mit 1 Kt. Stuttgart 1952. Evang. Missionsverlag G.m.b.H.
- Rock J. F.** : The Na-khi Nāga Cult and Related Ceremonies. Part II. (Serie Orientale Roma, IV.) XII pp. + pp. 385-806. With 58 pl. Roma 1952. Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.
- Roelandts K.** : De Persoonsnamenstudie in 1951. (Onomastica Neerlandica. Medelingen uitg. door de Vereniging voor Naamkunde te Leuven, Bijlage 36. pp. 181-202.) Leuven 1952. Instituut voor Naamkunde.



- Rouillard Germaine** : La vie rurale dans l'empire byzantin. (Collège de France, Fondation Schlumberger pour le Byzantinisme.) 205 pp. in 8°. Paris 1953. Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien-Maisonneuve.
- Ryckmans P.** : Une page d'histoire coloniale. L'occupation allemande dans l'Urundi. (Institut Royal Colonial Belge. Sect. des Sciences morales et politiques. Mémoires, T. 29, fasc. 5 et dernier.) 46 pp. in 8°. Bruxelles 1953.
- Sadnik Linda** : Südosteuropäische Rätselstudien. (Wiener slavistisches Jahrbuch, Ergänzungsbd. 1.) 186 pp. in 8°. Graz-Köln 1953. Hermann Böhlaus Nachf.
- Saller Karl** (Ed.) : Gesundes Land, gesundes Leben. 22 Vorträge einer gemeinsamen Tagung von Landwirten, Biologen und Ärzten. 256 pp. in 8°. Mit 5 Abb. und 4 Taf. München 1953. Richard Pflaum Verlag.
- Sankalia Hasmukh Dhirajlal** : The Godavari Palaeolithic Industry. (Deccan College Monograph Series, 10.) II + 59 pp. in 4°. With 49 fig. Poona 1952. Deccan College.
- — and **Dikshit Moreshtar Gangadhar** : Excavations at Brahmapuri (Kolhapur) 1945-46. (Deccan College Monograph Series, 5.) XVI + 154 pp. in 8°. With 31 fig., 38 pl. and 1 map. Poona 1952. Deccan College.
- Saxer Alfred** : Das Vordringen der umlautenden Plurale bei den Kurzverben (gehen, haben, lassen, müssen, schlagen, stehen, tun) in der Nordostschweiz. Phil. Diss. Zürich 1952. 100 pp. in 8°. Mit 10 Kt.
- Schier Jean** : Quelques traits de la physionomie de la population européenne d'Elisabethville. (Institut Royal Colonial Belge. Sect. des Sciences morales et politiques. Mémoires, T. 29, fasc. 4.) 104 pp. in 8°. Bruxelles 1953.
- Schimmel Annemarie** : Die Bildersprache Dschelâddin Rûmîs. (Beiträge z. Sprach- und Kulturgesch. d. Orients, H. 2.) 61 pp. in 8°. Walldorf-Hessen 1949. Verlag für Orientkunde Dr. Hans Vorndran.
- Schlaginhaufen Otto** : Communication sur les brachycéphales à pigmentation claire de la population actuelle de la Suisse. Sep. : Journal de Génétique Humaine (Genève) 1. 1952. pp. 227-233.
- — Die Variabilität, geographische Verteilung und Stellung der Körpergröße der Eingeborenen Neuirlands. Sep. : Geographica Helvetica 1953. pp. 18-28.
- Schlüter Otto** : Bericht über den Verlauf der Feier des 300jährigen Bestehens der Deutschen Akademie der Naturforscher (Leopoldina) am 16. und 17. Februar 1952 in Halle/Saale. (Nova Acta Leopoldina. N. F. Bd. 105, Nr. 104.) 92 pp. in 4°. Leipzig 1952. Johannes Ambrosius Barth Verlag.
- Schneider Marius** : Musica filipina. Sep. : Anuario Musical 6. 1951. pp. 91-105.
- Segy Ladislav** : African Sculpture and Writing. Sep. : Journal of Human Relations (Wilberforce, Ohio) Quarterly Winter Issue, 1953. pp. 13-21.
- — Bakuba Cups : An Essay on Style-Classification. Sep. : The Midwest Journal 4. 1951/52. 1. pp. 26-49.
- — The Future of African Art. Sep. : Midwest Journal 4. 1952. 2. pp. 11-25.
- — The Mask in African Dance. Sep. : The Negro History Bulletin (Washington) 16. 1953. 5. pp. 1-6.
- — The Significance of African Art. Sep. : Phylon. The Atlanta University Review of Race and Culture 1951. pp. 373-377.
- Siegmund Georg** : Der Mensch in seinem Dasein. Philosophische Anthropologie. Erster Teil. 250 pp. in 8°. Freiburg (1953). Verlag Herder.
- Simbriger Heinrich, Zehelein Alfred** : Handbuch der musikalischen Akustik. 272 pp. in 8°. Mit 40 Fig. und 53 Taf. Regensburg 1951. Verlag Josef Habel.
- Sonnen Johannes** : Die Beduinen am See Genesareth. Ihre Lebensbedingungen, soziale Struktur, Religion und Rechtsverhältnisse. Mit einem Geleitw. von O. Spies. (Palästinahefte d. Deutschen Vereins vom Heiligen Lande, H. 43-45.) 175 pp. in 8°. Mit 32 Abb. und 1 Kt. Köln 1952. J. P. Bachem.
- Steen Adolf** : Kautokeinoslekter. (Samiske Samlinger, Bd. 1.) 255 pp. in 8°. Oslo 1952. Norsk Folkemuseum.
- Tauli Valter** : On the Origin of the Estonian Stage Shift. Sep. : Eesti Teadusliku Seltsi Rootsis Aastaraamat (Stockholm) 1. 1945/49. pp. 32-50.
- Tax Sol, Eiseley Loren C., a. o.** (Ed.) : An Appraisal of Anthropology Today. (International Symposium on Anthropology, Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research.) XIV + 395 pp. in 8°. Chicago, Illinois 1953. The University of Chicago Press.
- Termer Franz** : Die Hochkultur der Maya und ihre Erforschung durch die moderne Amerikanistik. Sep. : Universitas (Stuttgart) 8. 1953. pp. 149-160.
- Terra G. J. A.** : Cultuurtype, landbouw en welvaart in Indonesië. (Rede, 13 december, 1952.) 33 pp. in 8°. Djakarta, Groningen 1952. J. B. Wolters.
- Thevet André** : Les Français en Amérique pendant la deuxième moitié du XVI<sup>e</sup> siècle. Le Brésil et les Brésiliens. Choix de textes et notes par Suzanne Lussagnet. Introd. par Ch.-André Julien. (Pays d'Outre-Mer, 2<sup>e</sup> Sér. 2.) VIII + 346 pp. in 8°. Avec 28 fig. et 1 ct. Paris 1953. Presses Universitaires de France.

- Tichelman G. L.** : Varia. Sep. : Oost en West (Amsterdam) 46. 1953. 1. pp. 11-12 ; 4. pp. 9-12 ; 5. pp. 3-4.
- Ulving Tor** : Consonant Gradation in Eskimo. Sep. : International Journal of American Linguistics 19. 1953. pp. 45-52.
- Utinomi Huzio** : Bibliography of Micronesia. (Bibliographia Micronesica : Scientiae Naturalis et Cultus.) Ed. and rev. by O. A. Bushnell. (Pacific Area Bibliographies.) 157 pp. in 8°. Honolulu 1952. University of Hawaii Press.
- Vajda Ladislav** : Le rôle sacré de la colonne placée au milieu de la maison. Sep. : Folia Ethnographica (Budapest) 1. 1949. pp. 162-175.
- Vanneste M.** : Wijshheid en Scherts. Sprookjes van een Nilotisch Volk. Alur-teksten (Mahagi, Belgisch-Congo) met Nederlandse Vertaling en Verklaringen. (Verhandel. van het Koninkl. Belg. Kolon. Inst., Boek 25, Afl. 3.) 391 pp. in 8°. Brussel 1953.
- Vestal Paul A.** : Ethnobotany of the Ramah Navaho. Reports of the Ramah Project, Report No. 4. (Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University. Vol. 40, No. 4.) IX + 98 pp. in 8°. Cambridge, Mass. 1952. Published by the Museum.
- Volkskundliche Sammlungen.** Führer durch das Museum für Völkerkunde und Schweizerische Museum für Volkskunde Basel. Sep. : Korrespondenzbl. d. Schweiz. Ges. f. Volksk. (Basel) 1953. 30 pp.
- Vroklage B. A. G.** : Ethnographie der Belu in Zentral-Timor. T. 1 : XI + 688 pp. in 8°. T. 2 : 227 pp. in 8°. T. 3 : Bildtafeln. 106 Taf. in 4°. Leiden 1952 [Umschlagtit. : 1953]. E. J. Brill.
- Vycichl Werner** : Wilhelm Czermak zum Gedenken. Sep. : Wissenschaft und Weltbild. (Wien) 6. 1953. pp. 177-182.
- Wahle Ernst** : Deutsche Vorzeit. Zweite, durchgearb. Aufl. XII + 360 pp. Mit 5 Kt. Basel 1952. Benno Schwabe & Co. Verlag.
- Welsh Anne** (Ed.) : Africa South of the Sahara. An Assessment of Human and Material Resources. Prepared by a Study Group of the South African Institute of International Affairs under the Chairmanship of Major-General Sir Francis de Guingand. Rapporteur : A. L. Bostock. XXIV + 286 pp. in 8°. Cape Town, London, New York 1951. Oxford University Press.
- Wijer H. J. van de en Roelandts K.** : De Plaatsnamenstudie in 1951. (Onomastica Neerlandica. Mededelingen uitg. door de Vereniging voor Naamkunde te Leuven, Bijlage 35. pp. 115-180.) Leuven 1952. Instituut voor Naamkunde.
- Willems Emilio**, in cooperation with **Gioconda Mussolini** : Buzios Island. A Caiçara Community in Southern Brazil. (Monographs of the American Ethnological Society, XX.) VIII + 117 pp. in 8°. With 3 fig. and 2 maps. Locust Valley, New York 1952. J. J. Augustin.
- Yearbook of Physical Anthropology**, Vol. 7. 1951. Ed. by Gabriel W. Lasker and William L. Straus, Jr. 298 pp. in 4°. With 31 fig., 1 pl. and 1 map. New York (1953). Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, Inc.
- Zoete Beryl de** : The Other Mind. A Study of Dance in South India. 256 pp. in 4°. With 40 pl. London 1953. Victor Gollancz Ltd.
- Zur Eröffnung des Schweizerischen Museums für Volkskunde Basel.** Sep. : Korrespondenzbl. d. Schweiz. Ges. f. Volksk. (Basel) 1953. pp. 1-58.

# Periodica

**Acta Tropica** (Basel). 10. 1953. 1.

**Métraux A.**, Médecine et vodou en Haïti.

**Aequatoria** (Coquilhatville).

15. 1952. 4. **Rombaut H.**, Elimo chez les Ekonda. — **Caeneghem R. van**, Beschouwingen bij Le rôle de la femme dans les Missions. — **Adalbert Br.**, Het polysynthetisch aspect van het Tshiluba. — **Alphonse Abbé**, Proverbes Bagumbu. — **Maes Fr.**, Het rekenen bij de inlandse leerlingen. — 16. 1953. 1. **Stappers L.**, In hoeverre verschilt het Kisongye van het Tshiluba? — **Davidson J.**, Les verbes défectifs dans la langue des Ngombe. — **Hulstaert G.**, Civilisation occidentale et langage au Congo Belge. — **Witte P. de**, Religie en magie onder de Basakata.

**Africa** (London). 23. 1953. 2.

**Howell P. P.**, Observations on the Shilluk of the Upper Nile. Customary Law: Marriage and the Violation of Rights in Women. — **Musgrove F.**, Education and the Culture Concept. — **Bühlmann W.**, Principles of Phonetic Adaptation in Swahili applied to Christian Names. — **Gussman B.**, Industrial Efficiency and the Urban African.

**African Studies** (Johannesburg).

11. 1952. 3. **Twala R. G.**, Umhlanga (Reed) Ceremony of the Swazi Maidens. — **Biesheuvel S.**, The Study of African Ability II. — **Jeffreys M. D. W.**, Samsonic Suicides or Suicides of Revenge among Africans. — **Cagnolo C.**, Kikuyu Tales II. — 4. Basutoland Administration, The Laws of Lerotholi in Basutoland. — **Musgrove F.**, Some Reflections on the Sociology of African Education. — **Bruwer J. P.**, Remnants of a Rain-Cult among the Acewa. — **Fuller Ch. E.**, Can the living in Angola explain the past in Rhodesia? — **Dumbrell H. J. E.**, Pyre burning in Swaziland. — **Jeffreys M. D. W.**, Corsali 1515 on Bantu and Sudanic Languages. — 12. 1953. 1. **Cole D. T.**, Fanagolo and the Bantu Languages. — **Cagnolo C.**, Kikuyu Tales III. — **Nienaber G. S.**, Kom die Zooloe i(li)hashi uit Engels? — **Allott A. N.**, Customary Law of the Akan Peoples. — **Fuller C. E.**, The Early Portuguese in Southern Africa.

**Afrika und Übersee** (Berlin). 37. 1953. 2.

**Lukas J.**, Tonbezeichnete Mabatekste (Waddai). — **Bristow W. M.**, Some Notes on the Jarawa People near Jos. — **Hoffmann C.**, Zur Verbreitung der Zahlwortstämme in Bantusprachen. — **Dammann E.**, Die Suffixe der Demonstrativa in Bantusprachen (Schluß).

**América Indígena** (México). 13. 1953. 1.

**Collier J.**, A Perspective on the United States Indian Situation of 1952 in its Hemispheric and World-Wide Bearing. — **Bejarano J.**, Nuevos conceptos sobre el cocaísmo en Colombia. — **De la Fuente J.**, El Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil.

**Anales del Instituto Etnico Nacional** (Buenos Aires). 4. 1952. 2.

**López J. S.**, El elemento humano y sus condiciones de vida en una población típica de Santiago del Estero. — **Aller A. H. G.**, Los galeses en el poblamiento de la Patagonia Central. — **Zapater H.**, Política indigenista en América. — **Canals Frau S.**



División y unidad en las poblaciones prehispánicas del Noroeste argentino. — **Bono H. M.**, Aspectos psicológicos de la aculturación de los indios del Chaco — **Bergna L. M.**, Estudio cefalométrico de la población misionera de ascendencia conocida.

### Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi (Ankara).

(Université d'Ankara. Revue de la Faculté de Langues, d'Histoire et de Géographie)

7. 1949. 2. **Kurat A. N.**, Abū Muḥammad Aḥmad b. A'tham al-Kūfī's Kitāb al-Futūḥ and its importance concerning the Arab conquest in General Asia and the Khazars. — **Şenyürek M. S.**, A note on the skeletons from the vicinity of Troy. — 4. **İşıklar A. İ.**, An investigation on the age at puberty in Turkish children. — 8. 1950. 3. **Şenyürek M. S.**, Study of the Skeleton of a Chalcolithic Age Warrior From Büyük Güllücek. — 9. 1951. 1-2. **Şenyürek M. S.**, A Note on the human skeletons in the Alaca Höyük Museum. — **Şenyürek M. S.**, A Note on Gökdere (Elmâdağı) fauna. — 3. **Özdemir M. N.**, Habits and Customs of the Mongols of Chinese Turkistan, According to some Chinese sources. — **Bilgiç E.**, Die originellen Seiten im Eherecht der vor-hethitischen Bevölkerung Anatoliens. — 4. **Şenyürek M. S.**, Trigonid-Talonid Height Relation Indices of the Permanent Lower Molars of Primates. — [La série contient encore d'autres articles en turc.]

### Anthropological Papers of the University of Alaska (College). 1. 1952. 1.

**Giddings J. L., Jr.**, Observations on the „Eskimo Type“ of Kinship and Social Structure. — **Heizer R. H.**, Notes on Koniag Material Culture. — **Laughlin W. S.**, The Aleut-Eskimo Community. — **Oswalt W.**, The Archaeology of Hooper Bay Village, Alaska.

### Archeologické Rozhledy (Praha). 5. 1953. 1.

**Prošek F.**, Station paléolithique de Barca II (Bartsa) en Slovaquie orientale. — **Cernohouz J.**, Nouveaux témoignages du peuplement préhistorique du Český - raj. — **Zeman J.**, Exercices pratiques d'archéologie à Bošín et Sovenice. — **Tihelka K.**, Nouvelles sépultures du groupe de Velatice au lieu dit Cezavy près de Blučina. — **Rataj J.**, Sépulture à inhumation de l'époque romaine récente de Dolní-Chabry (Dolný Khabry) près Prague. — **Jisl L.**, Tumuli slaves à Stěbořice (Stieborjitsë) près d'Opava. — **Jílková E.**, Silos de l'époque des bourgwalls slaves dégagés à Kutná Hora. — **Turek R.**, Sépultures slaves à inhumation de Liběž près de Vlašim (Libège, Vlachime) en Bohême.

### Archiv Orientální (Praha). 20. 1952. 1-2.

**Matiegka L.**, Individual Characteristics of Figures on the Egyptian Stelae. — **Svoboda K.**, Platon et l'Egypte — **Lefebvre G.**, Prêtres de Sekhmet. — **Taubenschlag R.**, Die actio de pastu, de pauperie und de arboribus caesis im Rechte der Papyri. — **Helck W.**, Die Herkunft des abydenischen Osirisrituals. — **Walle B. van de**, Le pieu sacré d'Amon. — **Poucha P.**, Das tibetische Totenbuch im Rahmen der eschatologischen Literatur. — **Posener G.**, A propos des graffiti d'Abisko. — **Jirku A.**, Bemerkungen zu den ägyptischen sog. „Achtungstexten“ — **Vilímková M.**, The Survivals of Egyptian Ornamentation in Coptic Stuffs. — **Junker H.**, Bedeutung und Symbolik der steinernen Becken in den Gräbern des Alten Reichs — **Werbrouck M.**, La déesse Nekhbet et la reine d'Egypte. — **Petrbok J.**, Stratigraphical Chronology of the Beds of the Younges' Campignian at Bath Galim in Palestine — **Skutil J.**, Bath Galim, a Stone Age Station in Palestine. — **Forťová - Sámolová P.**, The Egyptian Ornament — **Průšek J.**, Quelques remarques sur l'emploi de la poudre à canon en Chine — **Baumgartel E. J.**, Some Notes on the Origins of Egypt. — **Matouš L.**, Zur Chronologie der Geschichte von Larsa bis zum Einfall der Elamiter.

### Archivum Historicum Societatis Iesu (Roma). Index Generalis 1-20 (1932. 1951).

Index singulorum fasciculorum. — Index commentariorum et iudiciorum. — Index bibliographiae de historia S. I.

### Belleten (Ankara). 16. 1952. 63.

**Şenyürek M. S.**, A Study of the Human Skeletons from Kültepe, excavated under the auspices of the Turkish Historical Society. — **Kramer S. N.**, **Kızılyay H.**, **Çiğ M.**, Five New Sumerian Literary Texts. — **Akarca A.**, A Hellenistic tomb in Mylasa.

### Biblica (Roma). 34. 1953. 1.

**North R.**, The 1952 Jericho-Sultan Excavation. — **Stegmüller O.**, Zu den Bibel-orakeln im Codex Bezae. — **Janssen J. M. A.**, Que sait-on actuellement du Pharaon Taharqa? — **Jirku A.**, Die Mimiktion in den nordsemitischen Sprachen und einige Bezeichnungen der altisraelitischen Mantik.

**Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde** ('s-Gravenhage). 109. 1953. 1.

De Josselin de Jong P. E., The „Kon-Tiki“ Theory of Pacific Migrations. — Gonda J., Varia over Indonesische Telwoorden. — Korn V. E., Batakse Offerande. — Uhlenbeck E. M., Woordverdubbeling in het Javaans. — De Graaff H. J., Titels en Namen van Javaanse Vorsten en Groten uit de 16e en 17 eeuw.

**Boletín Bibliográfico** (Lima). 25. 1952. 1-4.

Núñez J. E., Bibliografía básica de Arqueología Andina. 1. Cultura Chavín. — Libros y folletos peruanos publicados en 1951-1952.

**Boletín de la Asociación Tucumana de Folklore** (Tucumán). 2. 1952. 31-32.

Semana del folklore americano. — Dupuy L. E., El maíz en la alimentación popular del Norte. — Avila M. T., Las plantas en el folklore del Tucumán El Jume. — Fischer de Riesnik I., Plantas tintóreas y curativas del Noroeste argentino.

**Bollettino della Società Geografica Italiana** (Roma). Ser. VIII. 6. 1953. 1.

Rubio A., Le attuali condizioni demografiche ed economiche del Panamá. — Gribaudi D., La figura e l'opera del capitano Enrico Baudi di Vesme.

**Bulletin de la Société Préhistorique Française** (Paris). 49. 1952.

9. Montandon R., Supplément à la bibliographie générale des travaux paléthnologiques et archéologiques. (Epoques préhistorique, protohistorique et gallo-romaine.) — 10. Chavaillon-Dutrievoz N. et Chavaillon J., Essai de granulométrie appliquée aux gisements préhistoriques d'Arcy-sur-Cure. — Pradel Dr., Caractéristiques lithiques des différents niveaux périgordiens en France. — 11.-12. Corbel J., Contribution ethnologique à la connaissance de la Civilisation du Renne.

**Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire** (Dakar). 15. 1953.

1. Dekeyser P. L., Essai sur les singes fossiles et les hommes-singes d'Afrique. — Adandé A., Le maïs et ses usages dans le Bas Dahomey. — Lhote H., Peintures rupestres de l'oued Takéchérout (Ahaggar). — Le Borgne Cap., Vocabulaire technique du chameau en Mauritanie (dialecte Hassanya). — Houis M., Le système pronominal et les classes dans les dialectes baga. — Bertho J., La place des dialectes Dogon de la falaise de Bandiagara parmi les autres groupes linguistiques de la zone soudanaise. — Delmond P., De l'imposition de noms de personnes aux Africains. — 2. Mauny R., Notes historiques autour des principales plantes cultivées d'Afrique occidentale. — Leriche A., De l'origine du thé au Maroc et au Sahara. — Leriche A., Notes pour servir à l'histoire maure. — Ly A., Conséquences des cas Labat et Loyer. — Leenhardt M., Sociologie religieuse. Questionnaire en vue de l'établissement d'une carte religieuse de l'A. O. F. — Mercier P., L'habitat et l'occupation de la terre chez les „Somba“. — Nicolas P. J., Onomastique personnelle des L'éla de Haute Volta. — Houis M., Le rapport d'annexion en baga. — Mauny R., Les recherches archéologiques en A. O. F., particulièrement de 1938 à 1952.

**Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais** (Elisabethville).

20. 1952. 12. Hamme P. E. van, Enquête sur le droit coutumier des Bakwa Lubo. — 21. 1953. 1. Mayer Ch., Enquête sur le droit coutumier des Bena Tshitolo.

**Bulletin des Séances de l'Institut Royal Colonial Belge** (Bruxelles). 23. 1952. 4.

De Boeck E. P. L., Contribution à l'Atlas linguistique du Congo belge. — Bursens H. A., Verslag over het taalkundig onderzoek in Kivu in opdracht van het K.B.K.I.

**Bulletin of the Ramakrishna Mission Institute of Culture** (Calcutta). 4. 1953.

1. Chandra Kumari Handoo, Ideals of Indian Womanhood. — Anindita Sinha, The Position of Women in Modern India. — Wach J., The Comparative Study of Religions — 4. Suniti Kumar Chatterji, The Place of Sanskrit in Secondary Education.

**Bulletin of the School of Oriental and African Studies** (London). 15. 1953. 1.

Littmann E., Nabataean Inscriptions from Egypt. — Rice D. S., Studies in Islamic Metal Work II. — Emeneau M. B., Proto-Dravidian \*c-: Toda t-. — Robins R. H., The Phonology of the Nasalized Verbal Forms in Sundanese. — Harries L., Strung Pearls: A Poem from the Swahili-Arabic Text.

**Ceskoslovensko (Praha). 5. 1950. 9.**

**Böhm J.**, New Archaeological Finds and Excavations in Czechoslovakia. — **Květ J.**, The Bethlehem Chapel.

**Cuadernos de Estudios Africanos (Madrid). 1953. 21.**

**Cola Alberich J.**, Aspectos de la acción cultural europea en Africa. — **Ibn Azzud Haquim M.**, La evolución social en la zona jalifiana : las Juntas Rurales de Fracción. — **Lafuente Domenech A.**, Sáhara español : Del vivir nómada de las tribus. — **Martín de la Escalera C.**, Una constante en el provenir de Marruecos. — **Abbud M.**, El problema del estatuto personal y la competencia de los tribunales religiosos en el Líbano.

**Die Sprache (Wien-Meisenheim). 2. 1952. 4.**

**Ammer K.**, Studien zur indogermanischen Wurzelstruktur. — **Schelesniker H.**, Aspekt und Aktionsart der „Iterativa“ im Altkirchenslavischen. — **Haas O.**, Zur Deutung der venetischen Inschriften.

**Eglise Vivante (Louvain). 4. 1952. 4.**

**Magermans J.**, Elites de demain. — **Dresse R.**, Etudiants d'outre-mer en Angleterre. — **Seda F.** and **Lo Siang Hien J.**, Impressions d'un étudiant indonésien en Hollande.

**E. S. N. A. (Paris). 1953. 29.**

Méthodes d'enseignement à l'usage des Nord-Africains des „Cours d'Adultes“.

**Etudes Dahoméennes (Dahomey). 8. 1952.**

**Jesol †**, Le maïs au Dahomey. — **Vergier P.**, Le culte des vodoun d'Abomey aurait-il été apporté à Saint-Louis de Maranhon par la mère du roi Ghézo? — **Da Cruz Cl.**, Les bois de construction dans le cercle de Porto-Novo. — Origine des noms des villages : **Beaudet M.**, Cercle de Ouidah. — **Moulères G.**, Cercle de Porto-Novo. — **Gbaguidi B.**, Cercle de Savalou. — **Bartel M.**, Cercles de Parakou et Natitingou. — **Collery M.**, Origine historique des Cantons de la Subdivision d'Athiémé.

**Etudes Guinéennes (Conakry). 1952.**

9. **Holas B.**, Echantillons du folklore Kono (Haute-Guinée Française). — 10-11. **Dollfus O.**, Conakry en 1951-1952. Etude humaine et économique.

**Folk-Lore (London).**

63. 1952. 4. **Gutch Mrs.**, St. Martha and the Dragon. — **Danielli M.**, The Geomancer in China, with some reference to Geomancy as observed in Madagascar. — 64. 1953. 1. **Raglan Lord**, Patterns in the Ritual of Coronations and Royal Funerals. — **Grinsell L. V.**, Early Funerary Superstitions in Britain. — **Gibson H. N.**, Status of the Offspring of the Human-Fairy Marriage.

**Hespéris (Paris).**

38. 1951. 3-4. **Monteil Ch. †**, Problèmes du Soudan Occidental : Juifs et Judaisés. — **Herber J.**, Les tatouages des bras de la Marocaine. — **Allouche I. S.**, Documents relatifs à Raisūnī. — **Caillé J.**, Ambassadeurs, envoyés particuliers et représentants officieux de la France au Maroc. — **Jacques-Meunier Dj.**, M<sup>e</sup>, Sur le culte des saints et les fêtes rituelles dans le Moyen Dra et la région de Tazarine. — **Allain Ch.** et **Meunier J.**, Recherches archéologiques au Tasghimout des Mesfioua. — **Parfentieff B.**, La théorie de l'abus du droit chez les juristes musulmans de rite malékite. — **Allain Ch.**, Les citernes et les margelles de Sidi-Bou-Othman. — 39. 1952. 1-2. **Lambert E.**, Histoire d'un tableau : L'Abd er Rahman, sultan du Maroc, de Delacroix. — **Huici Miranda A.**, La Toma de Salé por la escuadra de Alfonso X. Nuevos datos. — **Roux A.**, Les aventures extraordinaires de Sidi Hmād-u-Musa, patron du Tazerwalt. — **Bousquet G.-H.** et **Charles-Dominique P.**, Le Kitāb al-Wara' ou Livre du scrupule religieux selon l'imām Ibn Hanbal. — **Pellat Ch.**, Nemrod et Abraham dans le parler arabe des Juifs de Debdou. — **Raynal R.**, Quelques aperçus géographiques sur l'évolution des régions humaines du Maroc. — **Faure A.**, Un réformateur marocain : Muhammad b. Muhammad b. 'Abd Allāh al-Muwaqqit al-Marrākūšī. — **Chaumeil J.**, Histoire d'une tribu maraboutique de l'Anti-Atlas : Les Ait 'Abdallah ou Sa'id.



## Ibla (Tunis).

15. 1952. 60. 4. **Demeerseman A.**, Vocation culturelle de la Tunisie III. Le développement méthodique des aptitudes de la Tunisie dans la ligne de ses goûts intellectuels. — **Vervialle M.**, Chez les Touareg Ajjer, notes d'ethnographie et de folklore. — **Magnin J. G.**, Coutumes des fêtes à Tunis au XI/XVII<sup>e</sup> siècle, d'après Ibn Abi Dinâr, texte, traduction et notes. — **Dornier P.**, Quelques points de vue sur les allocations familiales agricoles en Tunisie. — 16. 1953. 61. 1. **Louis A.**, La jeunesse tunisienne et les études : effectifs scolaires, orientations diverses. — **Dornier F.**, La politesse bédouine dans les campagnes du nord de la Tunisie (suite). — **Guiga A.**, Repentir. — **Chalumeau P.**, Les nattes d'alfa du Boutaleb : technique de fabrication, décor.

## Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig (Leipzig). 10. 1926-1951.

Die Entwicklung des Museums 1926-1951. — **Hummel S.**, Zur Frage der Aufstellung buddhistischer Bildwerke Zentral- und Ostasiens. — **Hummel S.**, Eine lamaiistische Seidenstickerei im Museum für Völkerkunde zu Leipzig. — **Körner Th.**, Eine datierte japanische Ji-zô-Statue im Leipz. Museum für Völkerkunde. — **Erkes E.**, Der Pfau in Religion und Folklore. — **Damm H.**, Sakrale Holzfiguren von den nordwestpolynesischen Randinseln.

## Journal Asiatique (Paris). 240. 1952. 3.

**Wiet G.**, Stèles coufiques d'Egypte et du Soudan. — **Filliozat J.**, Pronostics médicaux akkadiens, grecs et indiens. — **Macdonald A. W.**, A propos de Prajapati. — **Lalou M.**, Rituel bon-po des funérailles royales. — **Gaspardone E.**, Un Chinois des mers du Sud, le fondateur de Hà-Tiên.

## Journal de la Société des Océanistes (Paris). 8. 1952. 8.

**Bouge L.-J.**, Première législation tahitienne. Le Code Pomaré de 1819. Historique et traduction. — **O'Reilly P.**, Mythes de Buka. Iles Salomon. — **Poirier J.**, L'Elément blond dans l'ethnie polynésienne. — **Schwehr L.**, L'Orateur Samoan. — **Métais E.**, Hypothèse sur l'origine de la hache-ostensoir néo-calédonienne. — **Guiart J.**, L'organisation sociale et politique du Nord-Malekula.

## Journal de Psychologie normale et pathologique (Paris). 46. 1953. 2.

**Ullmann S.**, Psychologie et stylistique. — **Francastel P.**, Imagination plastique, vision théâtrale et signification humaine.

## Journal of East Asiatic Studies (Manila). 2. 1952.

1. **Maglioni R.**, Archaeology in South China. — **Bennett J. W.**, Social and Attitudinal Research in Japan : The Work of SCAP's Public Opinion and Sociological Research Division. — **Solheim II W. G.**, Paddle Decoration of Pottery. — A Review of Some Recent East Asian Periodical Literature. — **Vanoverbergh M.**, Tales in Lepanto-Igorot or Kankanay as It Is Spoken at Bauco (Concluded). — 2. **Vanoverbergh M.**, Prayers in Lepanto-Igorot or Kankanay As It Is Spoken at Bauco. — **Wilson L. L.**, Some Notes on the Mountain Peoples of North Luzon II. — **Wilson L. L.**, Some Ballads from Northern Luzon. — A Preliminary Bibliography of Philippine Anthropology, Linguistics, Ethnology and Archeology.

## Kongo-Overzee (Antwerpen). 19. 1953. 1.

**Stappers L.**, Miadi. Rouwplechtigheden. — **Pauwels M.**, L'habitation au Rwanda. — **Schebesta P.**, Wanderungen und Schichtung der Völker im „Herzen Afrikas“.

## Les Musées de Genève (Genève). 10. 1953. 2.

**Mothes C.**, A propos de « deux poupées » d'Afrique noire.

## Lingua (Haarlem). 3. 1953. 3.

**De Josselin de Jong J. P. B.**, In Memoriam C. C. Uhlenbeck. — **Block H. P.**, Negro-African Linguistics. — **Hellings W. Gs.**, Principes linguistiques d'édition de textes. — **Ebeling C.**, Phonemics and Functional Semantics. — **Uhlenbeck E. M.**, The Study of Wordclasses in Javanese.

**Man** (London).

52. 1952. 262-295. **Myres J.**, Concentric Circle Ornament on Vessels of Wood from the Taurus. — **Fosbrooke H. A.** and **Marealle P. I.**, The Engraved Rocks of Kilimanjaro, Pt. II. — 53. 1953. 1-23. **Foyle A. M.**, Some Aspects of Nigerian Architecture. — **Mayer P.**, 'Ekeigoroigoro': A Gusii Rite of Passage. — **Evans-Pritchard E. E.**, A Note on Ghostly Vengeance among the Anuak of the Anglo-Egyptian Sudan. — 24-52. **Siroto L.**, A Note on Guro Statues. — **Dube S. C.**, Token Pre-Puberty Marriage in Middle India. — **Yeomans W.**, Musical Performing Techniques outside European Influence. — **Maringer J.**, The Palaeolithic Period in Japan.

**Mankind** (Sydney). 4. 1952. 9.

**Capell A.**, Notes on the Njigina and Warwa Tribes, N.W. Australia. — **McCarthy F. D.**, Some New Records of Tanged Implements and Pounders in Eastern Australia. — **Berndt R. and C.**, A Selection of Children's Songs from Ooldea, Western South Australia. — **Harney W. E.**, Sport and Play amidst the Aborigines of the Northern Territory.

**Mensário Administrativo** (Luanda). 1952. 57-58.

**Barreto M.**, Comemoração do Dia da Raça. — **Schwalbach L.**, Objectivos da etnologia e da etnografia — O ensino destas disciplinas. — Escola do Magistério Rudimentar Indígena de Teófilo Duarte. — **Sousa Franklin A. de**, Linguística Ultramarina. — **Serra Frazão F.**, Vida afectiva dos indígenas de Angola.

**Missionalia Hispanica** (Madrid). 9. 1952. 27.

**Mateos F.**, El Asia Portuguesa, campo de apostolado de San Francisco Javier. — **Merino M.**, Los viajes de Javier.

**Oceania** (Sydney). 23. 1952. 2.

**McElroy W. A.**, Aesthetic Appreciation in Aborigines of Arnhem Land: a Comparative Experimental Study. — **Macintosh N. W. G.**, The Cohuna Cranium: Teeth and Palate. — **Macintosh N. W. G.**, The Talgai Teeth and Dental Arch: Remeasurement and Reconstruction. — **Capell A.**, The Wailbri through their Own Eyes. — **Hogbin H. I.**, Sorcery and Succession in Wogeo. — **Berndt R. M.**, A Cargo Movement in the Eastern Central Highlands of New Guinea.

**Österreichische Zeitschrift für Volkskunde** (Wien). 56. N. S. 7. 1953. 1-2.

**Kretzenbacher L.**, „Bauernhochzeit“ und „Knappentanz“. — **Posch F.**, Die soziale und wirtschaftliche Lage der weststeirischen Bauern um 1750. — **Haiding K.**, Träger der Volkserzählungen in unseren Tagen. — **Stöffelmayer K.**, Das Obermurtaler Faschingrennen. — **Holler E.**, Eine südoststeirische Bauernhochzeit. — **Kretzenbacher L.**, Ein steirischer Beleg zum „Vogel Selbsterkenntnis“.

**Oriental Culture** (Tokyo). 1952.

[Japanese.]

10. **Iizuka K.**, The Emancipation of Asia and Its Nationalism. — **Sumiya M.**, The Nationalism of Asia: Three Types of it considered by Way of the Status Quo of Indonesia. — **Sakamoto K.**, A General Inquiry into the Mongolian Nationalism. — 11. **Noritada K.**, An Interrelationship between the Religious Policy and Popular Taoist Associations in New China. — **Tsukishima K.**, On Political System of Some Malaysian Tribes at the Time of the Dutch East Indies.

**Orientalia** (Roma). 22. 1953. 2.

**Spiegel J.**, Die religionsgeschichtliche Stellung der Pyramidentexte. — **Jamme A.**, Une inscription hadramoutique en bronze. — **Luckey P. †**, Beiträge zur Erforschung der islamischen Mathematik II.

**Oriente Moderno** (Roma). 33. 1953.

2. Accordo anglo-egiziano per il Sudan (12 febbraio 1953). — Legge del Regno Unito della Libia sulla Lingua araba (22 settembre 1952). — 4. **Bausani A.**, Il pensiero religioso di Maulānā Ghalāl ad-Dīn Rūmī.



**Paideuma** (Bamberg). 5. 1952. 5.

Mühlmann W. E., Völkerkunde und Soziologie. — Zerries O., Sternbilder als Ausdruck jägerischer Geisteshaltung in Südamerika. — Jettmar K., Archäologische Spuren von Indogermanen in Zentralasien. — Nachtigall H., Das tibetanische Inkarnationsdogma.

**Population** (Paris). 8. 1953. 1.

Voranger J., Influence de la météorologie et de la mortalité sur les naissances. — Vincent P., Conception d'un dictionnaire démographique. — Binion R., Observations sur la disparition de l'analphabétisme.

**Preistoria** (Roma). 8. 1951-52. 4.

Zorzi F. e Pasa A., Il deposito quaternario di Villa di Quinzano presso Verona. — Malavolti F., Ricerche di preistoria emiliana: scavi nella stazione neo-eneolitica del Pescale (Modena). — Penna R., La stazione del Castellaro di Gottolengo Bresciano.

**Proceedings of the Royal Irish Academy** (Dublin).

1952. 55 C 3. Ó Riordáin S. P. and Valéra R. de, Excavation of a Megalithic Tomb at Ballyedmonduff, Co. Dublin. — 1953. 55 C 4. Murphy G., The Lament of the Old Woman of Beare.

**Publicaciones de la Sociedad Argentina de Americanistas** (Buenos Aires). 1. 1948-51.

Carrizo J. A., Las apachetas y el antiguo culto a Mercurio, dios de los caminos. — Vúletin A., Factores negativos en la toponimia argentina. — Cáceres Freyre J. B., El culto idolátrico del Señor de la Peña (La Rioja). — Hauenschild J. von, La técnica de la alfarería arqueológica de Santiago del Estero. — Stieben E., Procedencia de los araucanos y su antigüedad en la Argentina.

**Revista de Folklore** (Bogotá). 2ª Epoca. 10. 1952. 1.

Pérez Arbeláez E., Folklore del Magdalena: La Cuna del Porro. — Reportajes Gráficos (Tierradentro y Ballet Folklórico del Brasil). — Herrera Soto R., Ballet Folklórico del Brasil. — Arias J. de D., Juegos Infantiles. — Castillejo R., Ensayo sobre el desarrollo de la vivienda en los Departamentos de la Costa Atlántica. — Ruiz H., Relación Histórica del Viage a los Reynos del Perú y Chile. — Guhl E., La Geografía y su aplicación en las Ciencias Sociales en Colombia. — López Narváez C., La copla en el Cauca.

**Revista de Indias** (Madrid). 12. 1952.

48. Pérez Bustamante C., Sobre los precedentes del virreynato colombino. — Verlinden Ch., Modalités et méthodes du commerce colonial dans l'Empire espagnol au XVI siècle. — Alcina J., Acerca de una colección de objetos del Ucayali (Perú). — 49. Friede J., Algunas observaciones sobre la realidad de la emigración española a América en la primera mitad del siglo XVI. — Ramos D., La exploración de San Julián en la costa de Patagonia y el marqués de Valdelirios. — Vieillard-Baron A., L'Etablissement des intendants aux Indes par Charles III. — Comas J., El indigenismo de J. Pérez de Barradas.

**Revista do Museu Paulista** (São Paulo). N. S. 5. 1951.

Rocha de Mello e Souza G., A moda no século XIX. Ensaio de Sociologia Estética. — Wagley Ch., Cultural Influences on Population: A Comparison of two Tupi Tribes. — Ribeiro D., Notícia dos Ofaí-Chavante. — Beghin F.-X., Les Guaja. — Willems E. e Schaden E., On Sambaqui Skulls. — Barata F., A arte oleira dos Tapajó. Os cachimbos de Santarém. — Koehler-Asseburg I., O problema do Muiraquitã. — Galvão E., Panema, uma crença do caboclo amazônico. — Wagley Ch. e de Azevedo Th., Sobre métodos de campo no estudo de comunidade. — Schmidt M. †, Anotaciones sobre las plantas de cultivo y los métodos de la agricultura de los indígenas sudamericanos. — Baldus H., Max Schmidt 1874-1950.

**Revue de l'Institut de Sociologie** (Bruxelles). 1952. 3.

Le cinquantenaire de la fondation de l'Institut de Sociologie Solvay. — Mossé R., L'évolution doctrinale du socialisme.



**Revue Juridique du Congo Belge** (Elisabethville). 28. 1952. 6.

Julémont V. de, Notes sur l'application des règles relatives à la participation criminelle en droit congolais.

**Saeculum** (Freiburg - München).

3. 1952. 4. Miltner F., Der Okeanos in der persischen Weltreichsidee. — Hammitzsch H., Der konfuzianische Einfluß auf die Geschichtsschreibung Japans. — Hilckman A., Feliks Koneczny und die Vergleichende Kulturwissenschaft. — 4. 1953. 1. Beckerath J. von, Der ägyptische Ursprung unseres Kalenders. — Schwarz E., Die Urheimat der Goten und ihre Wanderungen ins Weichselland und nach Südrußland. — Roemer H. R., Die Safawiden. — Petri H., Leo Frobenius und die historische Ethnologie. — Wissmann H. von, Geographische Grundlagen und Frühzeit der Geschichte Südarabiens. — Ghirshman R., Die französische archäologische Forschung in Iran und Afghanistan (1940-1952).

**Schweizer Volkskunde** (Basel). 43. 1953. ○

1-2. Böckle Fr., Festliches Brauchtum im alten Glarus. — Baumgartner-Marti M., Volkskundliches aus dem Sernftal. — Trümpler H., Kritik am Aberglauben in einem alten Luzerner Kalender. — 3-4. Bühler A., Das Schweizerische Museum für Volkskunde und das Museum für Völkerkunde in Basel. — Wildhaber R., Die Neuaufstellung des Schweizerischen Museums für Volkskunde in Basel. — Wildhaber R., Liste der volkskundlichen, frühgeschichtlichen und geschichtlichen Museen und Sammlungen der Schweiz.

**Sociologia** (São Paulo). 14. 1952.

1. Pierson D., Relações raciais em Cruz das Almas. — Baldus H., Terminologia de parentesco Kaingang. — 2. Andrade C. S., Migrantes nacionais no Estado de São Paulo. — Müller A. R., Um estudo da organização social de tribos indígenas da América do Sul. — 3. Boér N., A Sociologia religiosa no pensamento e na atividade do professor Gabriel Le Bras. — Macieira A., Oliveira Viana: Historiador social a serviço do Brasil. — Pierson D., „Almas“ e a Santa Cruz numa comunidade paulista. — Nogueira O., Observação espontânea e observação sistemática. — Müller A. R., Um estudo da organização social de tribos indígenas da América do Sul (continuação).

**South Pacific** (Sydney - Mosman). 6. 1952.

7. Read K. E., Land in the Central Highlands. — Wedgwood C. H., An Annotated Glossary of Technical Terms Used in the Study of Kinship and Marriage. — Chairman's Closing Speech: The Tenth Session of the South Pacific Commission. — Martin J. D., The Sangguma Cult. — 8. Belshaw C. S., Revaluation of Time in Papuan Community. — The Maprik Area Education Centre. — 9. Baal J. van, The Nimboran Development Project.

**Southwestern Journal of Anthropology** (Albuquerque).

8. 1952. 4. Howell F. C., Pleistocene Glacial Ecology and the Evolution of "Classic Neandertal" Man. — Erasmus Ch. J., Changing Folk Beliefs and the Relativity of Empirical Knowledge. — Lemert E. M., Stuttering among the North Pacific Coastal Indians. — Slotkin J. S., Some Basic Methodological Problems in Prehistory. — Carter G. F., Interglacial Artifacts from the San Diego Area. — Spoehr A., Time Perspective in Micronesia and Polynesia. — Bittle W. E., Language and Culture: a Comment on Voegelin's View. — Hooijer D. A., Austromelanesian Migrations Once More. — Spencer R. F., The Arabian Matriarchate: an Old Controversy. — 9. 1952. 1. Foster G. M., Cofradía and Compadrazgo in Spain and South America. — Goodenough W. H., Ethnographic Notes on the Mae People of New Guinea's Western Highlands. — Dabbs J. A., A Messiah Among the Chiriguano. — Harris Z. S., Coegelin C. F., Eliciting in Linguistics. — Sjöberg A. F., Lipan Apache Culture in Historical Perspective. — Hawley F. G., The Manufacture of Copper Bells Found in Southwestern Sites. — Berndt C. H., Socio-Cultural Change in the Eastern Central Highlands of New Guinea.

**Studia Fennica** (Helsinki). 6. 1952.

Hämäläinen S., Über die pikanten Bestandteile im finnischen Militärslang. — Kunze E., Goethes „Finnisches Lied“. — Kuusi M., Über Wiederholungstypen in der Volksepiik unter besonderer Berücksichtigung der Edda, der Bylinen und der finnisch-



estnischen Volksdichtung. — **Saareste A.**, Des formules de salutation en estonien. — **Turunen A.**, Über die Volksdichtung und Mythologie der Wepsen. — **Haltsonen S.**, Finnische linguistische und volkskundliche Bibliographie für die Jahre 1945-1949. — **Vilkuna K.**, Finnische Spitzen.

**Studia Orientalia** (Helsinki). 17. 1952.

**Salonen A.**, Alte Substrat- und Kulturwörter im Arabischen. — **Saarisalo A.**, Arabic Tradition and Topographical Research. — **Schmidt G. †**, Über Aufgaben und Methoden der Kaukasologie. — **Ramstedt G. J. †**, Marginal Notes on Pashto Etymology. — **Räsänen M.**, Beiträge zu den türkischen Runeninschriften. — **Aalto P.**, Altaistica.

**Sudan Notes and Records** (Khartoum). 33. 1952. 1.

The Equatorial Nile Project. — **Kendall E. M.**, The Training of Midwives in the Sudan. — **Paul A.**, Ancient Tombs in Kassala Province. — **Hassan I. A.**, Western Migration and Settlement in the Gezira. — **Booth G. A.**, Forests of Upper Nile Province. — **Arkell A. J.**, History of Darfur 1200-1700, A. D. III. — **Howell P. P.**, Death and Burial of Reth Dak Fadier.

**The Journal of the Bihar Research Society** (Patna). 38. 1952. 2.

**Agrawala V. S.**, The Use of a Scythian Title in a Mathura Image Inscription. — **Bankey Bihari Misra**, The Judicial Administration of the East India Company in Bengal 1765-1782. — **Vishwanath Prasad Varma**, Studies in Hindu Political Thought and its Metaphysical Foundations. — **Radha Krishna Choudhary**, Early History of Mithila.

**The Muslim World** (Hartford, Conn.). 43. 1953.

1. **Chambers E.**, North African Pioneer. — **Fink H. S.**, Mawdūd I, Precursor of Saladin. — 2. **Tritton A. S.**, Muslim Education in the Middle Ages. — **Fakhry M.**, The Mu'tazilite View of Free Will. — **Moyal M. A.**, Religious Life of the Tziganes.

**The Philippine Journal of Science** (Manila). 81. 1952. 1.

**Ewing J. F., Lynch F. X.**, A Neolithic adze from Mindanao.

**The South African Archaeological Bulletin** (Claremont, Cape Town).

7. 1952. 28. **Riet Lowe C. van**, The Vaal River Chronology. — **Rudner J.**, Some Stone Implements from Northern South West Africa. — 8. 1953. 29. **Walton J.**, An Early Fokeng-Hlakoana Settlement at Metlaeng, Basutoland. — **A. J. H. G.**, Dating Zimbabwe. — **Jeffreys M. D. W.**, Doodling-Forest Vale and Redan.

**Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap** (Amsterdam). 80. 1953. 1.

**Waringa S. H.**, Reisindrukken uit Syrië. — **Meulen D. van der**, Een onderzoekingsreis in NO- en ZW-Arabië. — **Verhoog P.**, De Middeleeuwse Noorse nederzettingen in Zuid-Groenland en hun ondergang ten gevolge van klimaatsverandering.

**T'oung Pao** (Leiden). 42. 1953. 1-2.

**Sinor D.**, Introduction aux études mandjouses. — **Dubs H.**, The Date of the Shang Period — A Postscript.

**Trabalhos de Antropologia e Etnologia** (Porto). 13. 1951. 1-2.

**Taveres A. Sampaio**, Anomalias múltiplas. Uma observação curiosa. — **Sarmento A.**, Contribuição para o estudo das mutilações étnicas dos indígenas de Angola. — **Vaultier M.** et **Zbyszewski G.**, Le dolmen de Casal do Penedo (Verdelha dos Ruivos). — **França J. Camarate e Ferreira O. da Veiga**, A estação prehistórica do Alto do Montijo (Sintra). — **Vicente E. Prescott e Serrão E. da Cunha**, O castro eneolítico de Olelas. — **Pessanha D. Sebastião**, Fechos das coleiras do gado na Beira-Baixa e no Alentejo.



**Tribus. Jahrbuch des Linden-Museums (Stuttgart). 1952 und 1953.**

Schneider M., Die Bedeutung der Stimme in den alten Kulturen. — Glück F. J., Der Weg des Menschen. — Smolla G., Gab es eine prälithische Periode in der Kulturgeschichte der Menschheit? — Podach E. F., Haarfarbe und Stand. — Herrmann F., Die Bildnerie der Naturvölker und die Tiefenpsychologie. — Hartmann H., Heilung durch Opfer und Mana bei den Kelten. — Paulsen P., Koptische und irische Kunst und ihre Ausstrahlungen auf altgermanische Kulturen. — Berg G., Skier und Schlittschuhe — zwei nordische Fortbewegungsmittel. — Nevermann H., Die Gabgab auf Südneuguinea. — Baldus H., Karajá-Mythen. — Paret O., Rätsel der Maya. — Knoll-Greiling U., Berufung und Berufungserlebnis bei den Schamanen. — Nölle W., Ein tibetisches Wunschgebet. — Glasenapp H. von, Ein buddhistischer Initiationsritus des javanischen Mittelalters. — Rathjens C., Die Weihrauchstraße in Arabien, die älteste Welthandelsstraße. — Kussmaul F., Frühe Nomadenkulturen in Innerasien. — Hinderling P., Notizen von den Togo-Restvölkern. — Hamelin P., Les Bronzes du Tchad. — Lagercrantz St., Krokodilsteine. — Junge W., Das Weltbild des Urwaldnegers. — Kähler-Meyer E., Klassensysteme in afrikanischen Sprachen.

**Zaire (Bruxelles). 7. 1953.**

1. Ryckmans A., Etude sur les statistiques démographiques au Congo belge. — Segy L., Circle-Dot Symbolic Sign on African Ivory Carvings. — 2. Rondelez V., Le Centenaire d'un missionnaire explorateur : le P. C. De Deken, Missionnaire de Scheut. — Hauser A., Les Babinga. — Bervoets St., Hinapai : Enige spreekwoorden van bij de Zande (vervolg). — 3. Hulstaert G., Lingala invloed op Lomongo. — Merriam A. I., African Music reexamined in the Light of new Materials from the Belgian Congo and Ruanda Urundi. — Comhaire J., Une décade d'évolution en territoire d'Oshwe. — 4. Durieux A., La Belgique et le Congo — Note de Droit public. — Charles V., Chronique sociale congolaise. — Bulck G. van, Chronique d'Africanistique : II L'Ethnologie en 1952.

**Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (Wiesbaden).**

103. N. F. 28. 1953. 1.

Nyberg H. S., Das Studium des Orients und die europäische Kultur. — Brunner H., Menes als Schöpfer. — Wehr H., Zur Funktion arabischer Negationen. — Leyerer C., Die Verrechnung und Verwaltung von Steuern im islamischen Ägypten. — Anhegger A., Neues zur balkantürkischen Forschung. — Poppe N., Zur mittelmongolischen Kasuslehre. — Pisani V., Indisch-griechische Beziehungen aus dem Mahābhārata. — Mayrhofer M., Der Gottesname Rudra. — Kohl F., Zur Deutung des Begriffes potaja in der Zoologie der Jainas. — Behrsing S., Der Heiligenschein in Ostasien. — Dammann E., Phasen in der Erforschung der Bantusprachen.

**Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft (Münster)**

37. 1953. 1.

Schurhammer G., Das Geheimnis der zwei Dschunken. — Glazik J., Filofej Leščinskij, der Pionier der Sibirienmission. — Closs A., Altpersiens religiöse Leistung und Tragik.

**Zeitschrift für Phonetik (Berlin). 6. 1952. 5-6.**

Meyer-Eppler W., Übersicht über die Verfahren zur Charakterisierung aleatorischer Schallvorgänge und deren Anwendbarkeit auf die Geräuschlaute. — Mahnken I. und Braun M., Zum „expiratorischen Akzent“ im Russischen (Schluß). — Bussenius A., Vom sprachlichen Bedeuten. — Dammann E., Zur Bedeutung der Demonstrativa in den Bantusprachen.

**Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte (Leiden-Köln). 5. 1953.**

1. Koch C., Bemerkungen zum römischen Quirinskult. — Hennemann G., Das Welt- und Menschenbild Nicolai Hartmanns. — 2. Krogmann W., Muspilli und Muspellsheim.